L'Antichità

a cura di
Umberto Eco

Roma

L'antichità

a cura di Umberto Eco

Roma

L'antichità - Roma
a cura di Umberto Eco

Comitato scientifico
Coordinatore: Umberto Eco

Umberto Eco, Riccardo Fedriga (*Filosofia*)
Marco Bettalli (*Storia*)
Maurizio Bettini (*Letteratura*, *Mito e religione*)
Giuseppe Pucci (*Arti visive*)
Pietro Corsi (*Scienze e tecniche*)
Luca Marconi, Eleonora Rocconi (*Musica*)
Eva Cantarella (*Diritto*)
Giovanni Manetti (*Semiotica*)

Coordinatori di sezione e consulenti
Donatella Puliga (*Letteratura latina*)
Giovanni Di Pasquale (*Scienze e tecniche*)
Gilberto Corbellini, Valentina Gazzaniga (*Medicina*)
Francesca Prescendi (*Mito e religione*)

Direzione editoriale: Danco Singer
Redazione: Margherita Marcheselli, Silvia Di Pietro, Stefania Bonini, Rossana Di Fazio, Eloisa Rindi
Segreteria di redazione: Alice Vedovati
Ricerca iconografica: Rossana Di Fazio, Alessandra Guadagni
Impaginazione: Simona Marconi
Mappe e disegni: Daniela Blandino, Milano
Copertina: Susanne Gerhardt

Storia

Introduzione

di Marco Bettalli

A differenza di quella greca, la storia romana ha una struttura lineare, poiché possiede un evidente elemento unificante nella città di Roma, che da piccolo villaggio del Lazio diventa una grande metropoli, capitale del più vasto impero della storia antica. Solo dopo la fondazione di Costantinopoli – la “nuova Roma” – da parte di Costantino (330 d.C.), le ultime vicende del tardo impero contrasteranno questa immagine: infatti, Roma perderà gran parte in quel momento della sua centralità politica.

Per molti secoli la storia romana coincide in effetti con la storia dell’espansione del potere e dell’influenza di Roma. Gli inizi di tale espansione si possono far risalire alla “grande Roma dei Tarquini”, ancora in età monarchica, se non allo stesso Romolo; più si sposta indietro la “missione” di Roma (“*Tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes) pacique imponere morem / parcere subiectis et debellare superbos*”, canta l’*Eneide* virgiliana, il poema identitario della romanità, VI, 851-853), più ci si avvicina a una visione teleologica, a cui erano comprensibilmente inclini i Romani, una volta completata l’opera di conquista. Più concretamente, potremmo indicare un certo numero di date plausibili da cui far iniziare il processo: la presa di Veio, ultima grande città etrusca (396 a.C.), oppure la prima guerra sannitica (343 a.C.). La prospettiva “universale”, invece, inizia, secondo Polibio, lo storico greco della conquista romana del mondo, solo nel 220 a.C., o meglio con lo scoppio della I guerra punica nel 264 a.C.

Quello che è certo è che l’opera di conquista viene di fatto conclusa molto velocemente, al più tardi nella seconda metà del II secolo a.C. Non si riflette abbastanza, a volte, su quanto rapido sia stato tale processo. Ad esclusione della Gallia, conquistata definitivamente da Cesare nel 51 a.C., e di altre regioni che potremmo forse definire marginali (Britannia, Mauretania, Tracia, Cappadocia e Dacia), la geografia dell’impero romano non è molto diversa tra il 150 a.C. circa e

il 117 d.C., anno nel quale, dopo le precarie conquiste mesopotamiche dell'imperatore Traiano, poniamo la cartina che reca la tradizionale dicitura "L'impero romano al tempo della sua massima espansione".

I Romani e la guerra

I Romani come conquistatori, dunque. Non è certo un caso che la dimensione militare della loro storia abbia sempre suscitato un enorme interesse, senza mai passare di moda: ancora oggi, molti studenti inglesi che all'università decidono di specializzarsi in storia romana indicano, nei moduli che li interrogano sulle motivazioni delle loro scelte, l'interesse per l'esercito romano e per le legioni imperiali. Ciò può anche risultare inquietante – specie se si pensa a tutti i libri di cattiva divulgazione sulla guerra a Roma, che non conoscono crisi di produzione e qualche volta nascondono ideologie della cui rinascita non si sente minimamente la mancanza – ma è un dato di fatto: si tratta di un'eredità di Roma effettivamente universale. Dall'invenzione dei manipoli e delle coorti, che rendono l'esercito più flessibile (una parola magica, che si adatta a molti dei successi romani, non solo in campo militare), al grande genio militare di Cesare, unico vero candidato alla "successione" di Alessandro (un tema che ossessionava lo stesso Cesare e, in genere, molti pensatori romani: il figlio di Filippo era infatti il solo a contestare idealmente ai Romani il primato militare), alla straordinaria organizzazione delle legioni imperiali, non c'è dubbio che la guerra sia onnipresente nella storia romana. Tale presenza si riflette, almeno fino all'età tardo-repubblicana, in una società militarista, guidata da un'élite dirigente che, come ha brillantemente argomentato W.V. Harris, trovava nella guerra e nel successo militare la sua realizzazione e le possibilità di ascesa sociale; allo stesso tempo, le strutture organizzative della città erano fondate sulla guerra, "con i suoi *cives* censiti, classificati, organizzati in maniera da consentirne in qualsiasi momento l'impiego ottimale a fini difensivi o di conquista" (Claude Nicolet), così come le finanze della città erano sostanzialmente nutrite dai successi militari.

Durante l'impero, poi, la struttura organizzativa delle legioni, che anticipa, in molti particolari, gli eserciti moderni, sviluppando e perfezionando istituzioni ancora oggi più o meno familiari, quali la

caserma, le gerarchie dell'esercito, le licenze, sancisce, con la nascita della figura del soltato di professione, la separazione tra civili e militari: un evento nuovo e di eccezionale importanza, sostanzialmente sconosciuto, soprattutto su vasta scala, nel mondo greco.

L'imperialismo romano e il trattamento dei vinti

Le modalità e le "spiegazioni" della conquista, che pure sono oggetto di approfonditi dibattiti che vertono in particolare sul fondamentale concetto di imperialismo romano, non ritengono più di accettare come valida la tesi dell'imperialismo difensivo secondo la quale Roma avrebbe agito reagendo al timore di essere sopraffatta, memore del terribile periodo della permanenza di Annibale in Italia (il celebre *metus punicus*); a volte però sembrano stemperarsi in affermazioni generiche, che sottolineano per esempio come anche tutti i nemici di Roma fossero potenzialmente ambiziosi, aggressivi e dunque imperialisti, e i Romani fossero mossi sì da un desiderio di gloria, un'ambizione di dominio, ma che tale ambizione fosse in fondo comune un po' a tutti, suggerendo, quindi, che il "segreto" del successo romano vada cercato da qualche altra parte.

L'attenzione si è allora spostata sull'organizzazione dei territori conquistati, vale a dire sul trattamento riservato ai popoli che via via venivano soggiogati dalle armi romane. Abbiamo dunque la possibilità di seguire la storia affascinante dell'adeguamento delle strutture di una città-stato, le cui dimensioni e ambizioni inizialmente sono paragonabili a quelle di una *polis* greca, all'amministrazione quotidiana di un impero vastissimo. Un processo assai complesso, realizzato, tipicamente, senza mai abolire le strutture preesistenti, continuamente rifunzionalizzate, con uno sguardo rivolto costantemente al passato (anche le rivoluzioni, nell'antichità, sono sempre descritte come un ritorno alla costituzione dei padri).

È sempre salutare leggere Paul Veyne (1930-), impegnato a smitizzare le capacità amministrative romane: "L'impero romano non ha niente del capolavoro politico, la sua riuscita sta in due ricette tanto semplici quanto efficaci: non toccare lo *status quo* dei paesi conquistati e confermare il potere delle classi possidenti e dei dirigenti locali; in

tempi in cui il nazionalismo non era ancora una passione, non serviva niente di più. Aggiungiamo a questo una potenza militare senza uguali e una considerazione: tra le diverse regioni dell'impero, la diseguaglianza poteva essere un rapporto di uno a due, e non di trenta a uno come nel mondo attuale, pieno di frustrazioni e gelosie". Si tratta di considerazioni che colgono largamente nel segno, a sottolineare soprattutto il notevole pragmatismo dell'amministrazione romana, sempre in grado di appoggiarsi alle strutture già create dalle comunità inglobate. Non si può comunque non restare ammirati dalla capacità che i Romani mostrano nel coinvolgere le popolazioni sconfitte sul campo di battaglia, fino a integrarle completamente nella conduzione dell'impero. Ciò poteva avvenire non spontaneamente, ma dopo ulteriori conflitti, come nel caso dei *socii* italici, o del tutto pacificamente, come avverrà nel 212 d.C., quando la *Constitutio Antoniniana* di Caracalla concederà la cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell'impero: un atto riconosciuto come epocale più dagli studiosi moderni che dai contemporanei, con il quale comunque l'imperatore, desideroso, tra i tanti, di proporsi come un novello Alessandro, è riuscito in qualche modo ad avere un posto non di secondo piano nei libri di storia.

Un tratto, questo dell'integrazione, che possiamo a buon diritto considerare centrale nella storia romana. Se ne rendevano conto gli stessi Romani, facendone un cardine della loro autorappresentazione: si veda per esempio il celebre discorso, riportato da Tacito (*Annali,* XI, 24), che l'erudito imperatore Claudio rivolge ai senatori, ricollegando questa capacità alle oscure vicende dell'età monarchica e istituendo un confronto con il mondo greco classico che era già stato proposto dal re Filippo V di Macedonia quasi tre secoli prima: "Per quale altra ragione decaddero Sparta e Atene, pur così potenti sul piano militare, se non per aver bandito da sé i vinti quali stranieri? Ma l'accortezza del nostro fondatore Romolo fu tale che molti popoli ricevettero da lui la cittadinanza nello stesso giorno in cui ne erano stati vinti come nemici". In questo caso, possiamo ben dire che l'ideologia aveva costanti riscontri nella pratica istituzionale.

Roma arcaica e la conquista dell'Italia

Nell’affrontare ancora una volta una trattazione delle vicende della storia romana abbiamo adottato un impianto sostanzialmente tradizionale, nella speranza e nella convinzione che siano i contributi a offrire spunti, se non originali, quanto meno di riflessione.

Uno spazio adeguato è stato riservato alla prima storia di Roma, dalle origini al IV secolo a.C. Su di essa autorevoli studiosi (specie d’Oltralpe) avevano mantenuto in passato e in parte ancora mantengono un atteggiamento “ipercritico”, ritenendo che la storia primitiva di Roma sia stata in buona parte “ricostruita” in età tardo-repubblicana e che l’archeologia non sia in grado di sopperire alla pressoché completa assenza di documentazione letteraria ed epigrafica, non certo compensata da una serie di narrazioni leggendarie, tanto famose quanto sostanzialmente inutilizzabili dallo storico. Da qui, uno spazio assai contenuto riservato all’età monarchica e alla prima età repubblicana.

All’opposto, i recenti studi di Andrea Carandini (1937-), basati sugli scavi da lui diretti nella zona del Palatino, hanno ritenuto di proporre una saldatura tra narrazioni leggendarie e dati archeologici: dove i secondi confermerebbero i primi, garantendo non solo la correttezza dell’impianto cronologico tradizionale (fondazione di Roma intorno alla metà dell’VIII secolo a.C.), ma persino una patente di storicità a Romolo e alla saga incentrata sulla sua persona, così come a tante altre narrazioni del genere.

Da Arnaldo Momigliano (1908-1987) a Carmine Ampolo (1947-), solo per citare alcuni tra gli italiani, molti studiosi hanno cercato di completare il puzzle delle origini di Roma; è evidente che in tale impresa la documentazione archeologica ha un ruolo assolutamente fondamentale: l’impianto di Carandini appare difficilmente accettabile nelle sue estreme conclusioni, ma il dibattito è tuttora aperto e molta strada deve ancora essere percorsa per giungere a una vulgata condivisa. L’antropologia culturale, in un tale contesto, proponendo confronti con società orali simili per molti aspetti a Roma arcaica, ha di recente fornito contributi di grande rilievo.

Il periodo dei primi secoli della repubblica è anche quello della conquista dell’Italia. La penisola, a partire quanto meno dall’età del

Bronzo, ha visto nascere una quantità infinita di culture, di cui la civiltà etrusca, fiorita nell'Italia centrale a partire dall'VIII secolo a.C., è solo la più famosa e la più celebrata per la sua arte. Non c'è dubbio che la conquista romana, realizzatasi tra il V e il IV secolo a.C., abbia nuociuto immensamente allo sviluppo di queste culture, così come ne ha ridotto in modo drammatico la "visibilità". Tramontato ormai da generazioni il "trionfalismo" sotteso all'idea di una vera unificazione dell'Italia da parte di Roma (al più si potrà parlare, con Andrea Giardina, di "identità incompiuta" dell'Italia), negli ultimi decenni gli studi sulle popolazioni italiche si sono moltiplicati e ne hanno messo in luce i singoli percorsi, che non sempre, con la conquista romana e l'integrazione nell'impero, si sono risolti in una perdita di identità.

Impero, spazio mediterraneo, globalizzazione e comparazioni

La creazione e la conservazione per molti secoli di un impero di circa 5 milioni di km^2, che inglobava il territorio di oltre 30 stati moderni e una popolazione non inferiore a 60-70 milioni di esseri umani, è un tema il cui studio comporta l'esigenza di allargare quanto più possibile la prospettiva: non ci è voluto molto, per alludere a tale realtà multietnica, ad adoperare il termine tanto di moda di globalizzazione, già entrato nel lessico del mondo antico a proposito dell'età ellenistica.

Più di cinquanta anni fa, Arnold Toynbee (1889-1975) già ci mostrava come lo studio della storia romana avesse bisogno di un ampliamento della nostra visuale: collegando Roma all'Oriente, fino alla Cina (l'altro grande impero, con cui i Romani intrattennero relazioni diplomatiche e commerciali pur saltuarie) alle civiltà che l'hanno preceduta e a quelle coeve, ma anche, a volte, correndo vertiginosamente nel tempo, fino ai nostri giorni. La parola globalizzazione, che tanto ci affascina e ci tormenta, non era ancora stata inventata, ma studi del genere già mostravano l'impellenza di una storia che allargasse il suo sguardo: in primo luogo, al Mediterraneo, il grande mare visto come luogo di incontro e interazione, di tessuto connettivo di realtà frammentate da un punto di vista economico, culturale ed ecologico (si veda lo splendido *The Corrupting Sea. A Study in Mediterranean Sea*, di Peregrine Horden e Nicholas Purcell); ma anche, perché no, una storia dai confini

ancora più vasti, una *connected world history* in grado di legare fili apparentemente lontani in un insieme coerente, anche alla luce delle contestazioni che di recente sono state rivolte all'importanza del concetto di Mediterraneo nel mondo greco-romano.

In un tale contesto si inserisce la possibilità di confrontare l'impero romano con il dominio degli Stati Uniti nel mondo di oggi, quale è andato profilandosi dopo la caduta dell'Unione Sovietica. I rozzi e arroganti Romani/Americani *vs* i colti e imbelli Greci/Europei, Crasso e Bush nel pantano mesopotamico di Carre/Iraq, a causa della loro incompetenza e ignoranza del nemico che andavano ad affrontare; Mitridate/Bin Laden, grandi collettori dell'odio che gli imperi, inevitabilmente, generano; e via ancora, fino ad analisi più raffinate che prendono spunto dalle strutture dell'impero romano per comprendere quelle dell'impero americano e rifletterci sopra, o si soffermano sulla diversa natura e gli eventuali punti di contatto dei due imperialismi.

In mano a giornalisti armati di Bignami e divulgatori dell'ultima ora tali argomenti possono essere esiziali e, da scorciatoie per la comprensione dei Romani (e di noi stessi), possono facilmente trasformarsi in vicoli ciechi. Adoperati invece da chi ha ben presente la distanza che ci separa dai Romani e la loro diversità (fattori che paragoni pur arditi non intendono comunque, in alcun modo, annullare) tali riflessioni comparative possono anche risultare sensate e utili.

Romani e Greci

Fra le tantissime popolazioni che vivevano nell'impero un posto a parte occupavano i Greci: da non intendersi come gli abitanti della Grecia propriamente detta, ma in senso estensivo, come le popolazioni della parte orientale, la più ricca, popolosa ed evoluta, che condivideva l'uso generalizzato della lingua greca. Al fratello Quinto, che ha avuto in sorte il governo della provincia d'Asia, una terra dove si parlava greco e dove la cultura greca era penetrata più che in ogni altra zona dell'impero, Cicerone (106-43 a.C.) fa delle raccomandazioni, incentrate sul ben noto quanto sfuggente concetto di *humanitas*, quel complesso di conoscenze e atteggiamenti culturali che, detto in breve, distingue l'uomo provvisto di tale bagaglio dai barbari e dagli stessi

animali: “Anche se il sorteggio ti avesse preposto al governo di africani, o di spagnoli, o di galli, genti feroci e barbare, tuttavia, in ragione della tua *humanitas*, avresti il compito di provvedere ai loro vantaggi, assecondare i loro profitti e la loro salvezza; ora però, siccome teniamo soggetta a noi una popolazione di livello talmente elevato che l’*humanitas* non soltanto è insita in essa, ma si crede che da essa sia stata trasmessa ad altre popolazioni, ci corre l’obbligo, quanto meno, di agire con *humanitas* specialmente nei confronti di quelli dai quali l’abbiamo ricevuta” (*Ad Quintum fratrem*, I, 1, 27). L’accettazione del dominio romano, attraverso la formula fortunata e tante volte ripetuta di impero “greco-romano”, che sottintende il primato culturale della parte greca (il cosiddetto patriottismo culturale), nasconde una forte identità di quest’ultima, seconda solo a quella giudaica, che farà sì, per esempio, che non ci sarà mai un imperatore greco, proprio perché i Greci non verranno mai assimilati, non si sentiranno mai Romani.

Ironia della storia: con la divisione dell’impero tra i figli di Teodosio (a Onorio la *pars Occidentis*, al figlio maggiore Arcadio la più importante *pars Orientis*), alle soglie del V secolo d.C. (395), con una decisione certo non clamorosa (se è vero che un’ipotesi del genere circolava già alla corte dei Severi due secoli prima, ma all’epoca al più anziano e autorevole – Caracalla – sarebbe toccato l’Occidente), i Greci riceveranno, in un certo senso, il loro impero dai Romani; allora, finalmente liberatisi di questi ultimi, si faranno chiamare *Romaioi*, come unici eredi rimasti del grande impero romano unificato.

Fine della storia romana

Nonostante continue rivisitazioni e nuove mappature della storia, la data del 476, quando Odoacre (434 ca. - 493) depone il giovanissimo e imbelle Romolo Augustolo (459-476), inviando le insegne imperiali a Costantinopoli (la celebre “caduta senza rumore dell’impero romano” di Arnaldo Momigliano), resiste come spartiacque tra mondo antico e mondo medievale. È una data come un’altra, in un certo senso: il 395, che abbiamo appena ricordato, o il 565, anno in cui muore Giustiniano, il grande sovrano dell’impero bizantino che, nel corso del suo regno, cercò di riunificare l’impero e provvide alla redazione del *Corpus Iuris*

Civilis, sono date altrettanto importanti, in realtà molto più “forti” da un punto di vista evenemenziale.

È importante sottolineare, in ogni caso, che la scelta di interrompere la narrazione della storia romana in una di queste date privilegia in ogni caso una prospettiva occidentale: si tratta infatti di date che sottolineano il ruolo – o la perdita del ruolo – della *pars Occidentis* dell’impero. Come è a tutti ben noto, infatti, *la pars Orientis* continua la sua storia, ricca e appassionante, il cui studio è affidato a una disciplina separata, che chiamiamo storia (o civiltà, nella dizione accademica) bizantina: e continua per un altro intero millennio, fino al 1453.

Inserita totalmente nella prospettiva occidentale è la visione della storia spezzata (Aldo Schiavone), che vede nel 476 la data simbolica per rappresentare non solo la fine dell’impero d’Occidente, ma la fine stessa del mondo antico, con un crollo delle strutture economiche e sociali che avrebbero reso inevitabile una nuova ripartenza: un tema enormemente impegnativo e ricco di sfaccettature. Certo, riflettendo, per esempio, sulle vicende demografiche della città-simbolo, Roma, che nei decenni successivi alla prima “profanazione” – il sacco di Alarico del 410, che tanta impressione destò nei contemporanei – scese probabilmente a non più di alcune decine di migliaia di abitanti, da forse un milione che ne contava secoli prima, viene da pensare effettivamente alla fine di un mondo. Ma la grandezza della città eterna rimaneva, nonostante tutto; Rutilio Namaziano (V sec.), che scrive pochi anni dopo il sacco di Alarico ed è costretto ad allontanarsene per tornare in Gallia, nelle terre in cui era nato, trabocca di amore per Roma e la vede ancora come il centro del mondo: “È troppo lungo venerare Roma tutta una vita? Non dura mai troppo a lungo ciò che piace senza fine”. Un sentimento comune a molte persone, ancora per lungo tempo.

I Romani e noi

Anche per la storia romana è legittimo tentare un lavoro di straniamento, sottolineandone aspetti antropologicamente splendidi, che dipingono inevitabilmente i Romani come altri da noi: basti pensare alla descrizione di Polibio dei bizzarri usi funerari delle grandi famiglie aristocratiche, o alla passione morbosa per *ludi* di spaventosa violenza e

degradazione umana, seguiti da milioni di persone in ogni luogo dell'impero. Gli esempi si potrebbero facilmente moltiplicare, ovviamente, riflettendo in primo luogo sulla natura di una società che si reggeva sul lavoro degli schiavi, di milioni e milioni di persone deprivate della loro identità di esseri umani. Ma ugualmente sarà inevitabile concludere che studiare il mondo romano non è come studiare una qualsiasi altra civiltà del mondo antico: soprattutto per la nostra cultura, intrisa di contatti, di legami, di rapporti di ogni genere con la Roma di un tempo, a partire in primo luogo dalla lingua.

Questi legami a volte – e oggi più che mai – sembrano quasi recisi, o quanto meno messi da parte; nondimeno esistono e non potranno mai essere cancellati perché – ci piaccia o no – la storia di Roma costituisce ancora, nonostante la distanza, una parte fondamentale del nostro passato. Toynbee, in un suo celebre saggio sull'Italia dopo la II guerra punica, collegava esplicitamente la questione meridionale italiana alle scorrerie di Annibale nel Meridione. Probabilmente non aveva ragione, ma un esempio come questo ci rende consapevoli di come non sia possibile, in effetti, capire chi siamo senza risalire nel tempo fino a Roma antica: la sua eredità è qui con noi.

Due punti fermi di tale eredità, che non si può evitare di citare: in primo luogo il cristianesimo, che nasce sotto l'impero e, a partire da Costantino, se ne appropria grazie ad un'organizzazione – la Chiesa – sempre più capillare e impressionante, che in Occidente finirà per surrogare le strutture politiche entrate in crisi. Una vera e propria rivoluzione, quella del cristianesimo, "che modificò durevolmente la concezione che gli uomini avevano di se stessi e degli altri […] e noi viviamo ancora sotto il suo effetto" (Robin Lane Fox): una rivoluzione sorprendente e inattesa, che stravolge dalle fondamenta un mondo intriso di una religione politeistica molto più tollerante, molto meno pervasiva.

Secondariamente, il diritto, una straordinaria costruzione intellettuale, per la prima volta isolata in una forma che i suoi esperti, i giuristi (un termine anch'esso inventato dai Romani), codificheranno e garantiranno, preservandone nel contempo – aspetto quanto mai centrale

nella sua attualità – la separazione e l’indipendenza da altri campi, quali la politica o la religione.

Tante altre “eredità” possono ancora essere elencate, grandi e piccole; ma forse è opportuno concludere riflettendo sulla struttura stessa dell’impero, che imponeva il rispetto delle minoranze, vale a dire di tutti i popoli che vi vivevano, consentendo loro di servirsi delle proprie leggi e tradizioni (*suis moribus legisbusque uti*), dandoci così una lezione che suona ancora attuale nel nostro presente.

Nascita e sviluppo di una città (750 ca. - 246 a. C.)

Le origini di Roma

di Cristiano Viglietti

*Se incertezze permangono sulla storia delle origini di Roma, dovute alle difficoltà di interpretazione dei dati archeologici e alla attendibilità delle testimonianze letterarie a noi giunte, di epoca decisamente posteriore al momento che ci interessa, tuttavia si può affermare con relativa certezza che il Lazio preromano fosse composto da una serie di comunità (*oppida*) – tra cui doveva primeggiare Alba Longa – caratterizzata da culti, produzioni manifatturiere, riti funebri comuni.*

Roma arcaica tra oralità, scrittura e archeologia

Le origini di Roma e i primi secoli della sua storia hanno rappresentato a lungo, e rappresentano tuttora, un oggetto di ricerca in grado di appassionare come pochi altri generazioni di studiosi o di semplici curiosi della materia.

La cultura medievale e poi, ancor più, il pensiero umanistico e rinascimentale – il caso letterario più famoso è forse quello dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* di Niccolò Machiavelli (1469-1527) – videro in Roma arcaica e nella sua storia narrata dagli antichi uno straordinario repertorio di modelli di comportamento, una realtà politico-sociale in cui si sarebbero concentrati eccezionali esempi di moralità degni di essere imitati dai posteri.

Nelle epoche successive l'interesse per i primordi di Roma si è in parte trasformato. Gli specialisti della materia hanno iniziato ad indagare prevalentemente se, e in che limiti, la storia di Roma arcaica che ci è stata tramandata sia attendibile: se, cioè, i racconti che gli autori antichi ci hanno lasciato sui primi tempi dell'Urbe ce la rappresentino per come realmente fu. La gran parte delle informazioni che possediamo sui primi secoli di Roma, che sono di tipo letterario, sono state raccolte, infatti, da scrittori vissuti molti secoli dopo rispetto agli eventi di cui si occupano. Le due principali opere storiche antiche che parlano di Roma arcaica, cioè i primi libri della *Ab Urbe condita* di Tito Livio (59 a.C. - 17 d.C.)

e la *Rhomaiké Archaiología* di Dionigi di Alicarnasso (I sec. a.C.), sono apparsi ai tempi dell'imperatore Augusto (63 a.C. - 14 d.C.), poco prima dell'anno zero. Gli altri scrittori (storici, ma anche eruditi, poeti, filosofi) che ci parlano estesamente dei primi tempi di Roma non sono vissuti prima del II-I secolo a.C. Gli stessi autori antichi affermano, poi, a più riprese che la loro ricostruzione storica si è potuta basare solo in minima parte su testimonianze scritte, sia perché nella Roma arcaica la scrittura era poco impiegata, sia perché durante il saccheggio gallico subito da Roma nel 390 a.C. gli archivi dello stato romano, dove erano depositati gli annali della storia della città scritti dai pontefici, sarebbero andati per lo più distrutti.

Le difficoltà in cui gli antichi dovettero incorrere per produrre la loro storia di Roma arcaica sono parse sufficienti per indurre molti studiosi, a partire dal XVII-XVIII secolo, a considerare le opere di Livio e degli altri autori come poco più che invenzioni a tavolino, storicamente inattendibili e imbevute di contenuti favolosi e moraleggianti che ben poco dovevano avere a che vedere con gli eventi reali dei primi secoli della città.

Questo punto di vista, detto ipercritico, ha trovato eco e successo tra gli studiosi di Roma antica fino agli anni Sessanta-Settanta del Novecento. In quel periodo, la scoperta di numerose vestigia archeologiche di età arcaica a Roma e in altri centri laziali ha evidenziato in molti casi dei forti elementi di convergenza con quanto affermano le fonti scritte antiche. Si è scoperto, ad esempio, che alla fine del VII secolo a.C. la zona del Foro romano fu pavimentata, proprio quando gli autori latini raccontano della costruzione di botteghe in quell'area, e che sempre nel Foro fu costruito un edificio in muratura proprio dove le fonti antiche collocano la casa del re, la *regia*. Più recentemente altri scavi hanno mostrato come le attività edilizie ascritte dalle fonti ai primi re di Roma possono trovare interessanti elementi di confronto grazie ad alcuni significativi rinvenimenti realizzati alle pendici settentrionali del Palatino, nel Comizio e lungo la Sacra Via.

I numerosi casi di convergenza tra fonti scritte antiche ed evidenze archeologiche hanno messo in forte crisi le vecchie posizioni

ipercritiche a cui si è sostituito un atteggiamento di maggiore fiducia nei confronti delle testimonianze letterarie, il cui valore documentario è stato corroborato, indirettamente, anche dalle ricerche compiute dagli antropologi culturali che si occupano di società orali tuttora esistenti. Nella Roma arcaica la scrittura era poco utilizzata e, quindi, il ricordo e la tradizione di eventi, istituzioni, personaggi e valori era veicolato tramite la parola. La fonte principale a cui gli autori antichi dovettero attingere quando ricostruirono i primi secoli di Roma era dunque un patrimonio collettivo altamente autorevole, stratificatosi e consolidatosi nei secoli, che fino alla tarda età repubblicana si era tramandato dalla bocca all'orecchio e che dunque non era stato tardivamente inventato a tavolino. Solo che questo patrimonio tradizionale, a causa delle modalità di produzione, selezione e trasmissione tipiche dei racconti orali che gli antropologi hanno ben evidenziato, non ha potuto conservare tutti i dati evenemenziali e puntuali che solitamente agli storici moderni interessano.

Le fonti in nostro possesso possono, tuttavia, consentirci di conoscere con buona chiarezza altri aspetti della storia e della società romana arcaica, che la tradizione orale ha portato fino agli storiografi romani di età tardorepubblicana e imperiale. L'opera di Tito Livio, ad esempio, per asserzione dell'autore stesso, si occupa innanzitutto di mostrare ai suoi lettori: "quali siano state le condizioni di vita (*vita*), quali i costumi (*mores*), in virtù di quali uomini e di quali mezzi (*per quos viros quibusque artibus*) si sia formato ed accresciuto, in pace e in guerra, l'impero" (Tito Livio, *Ab Urbe condita libri*, Prefazione 9).

Il Lazio prima di Roma

Se scrivere sui primi secoli di Roma è questione complessa e delicata, le cose si fanno ancor più complicate quando si voglia dire qualcosa sul periodo precedente la nascita della città. Le fonti scritte che conservano tradizioni sul Lazio preromano sono, infatti, poco numerose, assai distanti cronologicamente dagli eventi che raccontano e il loro rapporto con la storia e la società di quei tempi necessita di essere costantemente confrontato con evidenze archeologiche anch'esse piuttosto scarse.

Le più antiche tracce di un insediamento stabile nel sito dove sorgerà Roma risalgono al XVI-XIII secolo a.C., periodo dal quale si può datare la frequentazione sedentaria dell'area compresa tra il Campidoglio e la zona in prossimità del Tevere dove sorgerà il Foro Boario.

In quel momento storico in Italia, e specialmente nella sua parte appenninica, esistono piccole comunità, spesso insediate su alture, che inumano i loro defunti e producono manufatti ceramici e metallici dalle caratteristiche tipologiche e stilistiche molto simili tra di loro: gli archeologi considerano queste singolari rassomiglianze nelle consuetudini e nelle forme di produzione l'indice di una sostanziale unità culturale tra quelle comunità, che avrebbero fatto parte della cosiddeta "civiltà appenninica". Una civiltà che tuttavia, tra XII e XI secolo a.C., sembra disgregarsi a favore dello sviluppo di diverse culture, caratterizzate da costumi e produzioni materiali più marcatamente distinti gli uni dalle altre e dall'insediamento in centri più grandi e popolati.

Questo processo di diversificazione delle società dell'Italia centrale coinvolge anche il territorio laziale a sud del Tevere dove, a cavallo tra XI e X secolo a.C., si manifesta il costume dell'incinerazione dei defunti, i cui resti vengono seppelliti per lo più in tipiche urne a forma di capanna e spesso accompagnati da piccoli oggetti fittili e da statuette miniaturizzate.

È molto difficile dare una spiegazione di questo interessante fenomeno archeologico che testimonia la nascita di una cultura laziale (o potremmo forse dire latina) distinta dalle altre limitrofe. Le fonti antiche, come noto, mettevano in relazione la nascita della società latina con l'arrivo nel Lazio di popoli stranieri, e in particolare dei Troiani guidati da Enea, che si sarebbero uniti a popolazioni indigene. Se sarebbe un errore ridurre questi racconti – e in particolare il più famoso tra loro, l'*Eneide* di Virgilio – a un fatto storico, è pur sempre vero, come mostra ancora una volta l'archeologia, che, nel momento di trapasso dalle precedenti consuetudini "appeninniche" a quelle successive, il Lazio aveva sviluppato delle relazioni quantomeno commerciali con le città micenee, che hanno lasciato alcune tracce

archeologiche. Non si può, dunque, escludere che alcuni contatti con popoli provenienti dall’area egea possano avere determinato delle modificazioni culturali tra le comunità insediate nel Lazio.

A prescindere dalle modalità che portarono alla nascita della cultura laziale intorno all’XI secolo a.C., resta il fatto che in fasi posteriori, ma tuttavia antecedenti alla creazione di Roma, esistono nel Lazio degli insediamenti stabili i cui abitanti si riconoscono per l’appartenenza a un’unica identità etnica che trova il suo punto di riferimento nel santuario di Giove Laziare (*Iuppiter Latiaris*) sul monte Albano. Dice l’erudito Gaio Plinio Secondo, meglio noto come Plinio il Vecchio (23 ca. - 79): “Ci furono […] nel Lazio degli *oppida* celebri: Satrico, Pomezia, Scaptia, Politorio, Tellene, Tifata, Cenina, Ficana, Crustimerio, Ameriola, Medullia, Cornicolo, Saturnia – dove ora è Roma –, Antipoli – che ora è il Gianicolo e fa parte di Roma –, Antemne, Camerio, Collazia, Amitino, Norba, Sulmone, e con essi era costume che spartissero la carne sul monte Albano i *populi* di Alba: Albani, Esolani, Acciensi, Abolani, Bovetani, Bolani, Cusuetani, Coriolani, Fidenati, Foreti, Ortensi, Latiniensi, Longani, Manati, Macrali, Muniensi, Numiniensi, Ollicolani, Ottolani, Pedani, Poletaurini, Querquetulani, Sicani, Sisolensi, Toleriensi, Tutiensi, Vimitellari, Veliensi, Venetulani, Vitellensi” (*Nat. Hist.* 3, 9, 68-70).

La società laziale preromana appare, dunque, come composta da un insieme di *oppida*, cioè di città fortificate, tra cui primeggia Alba Longa all’interno della quale sono comprese altre comunità (*populi*) spesso identificabili per il luogo in cui i loro componenti vivono (ad esempio i Fidenati sono stanziati nella futura Fidene, mentre i Veliensi abitano il futuro colle romano della Velia).

Se diamo fiducia alla testimonianza di Plinio, il territorio romano primitivo dovette dunque definirsi dalla unione di alcuni *oppida* – in particolare Antipolis e Saturnia, quest’ultima collocata sul colle capitolino – con alcuni *populi* che precedentemente facevano parte della cittadinanza di Alba Longa.

Le tradizioni sulla nascita di Roma che si possono leggere nelle opere degli storici antichi sembrano, da questo punto di vista, convergere con

il passo pliniano. Esse, infatti, collocano le vicende del fondatore Romolo e del fratello Remo nell’area del Palatino che, prima della nascita di Roma, viene descritta come una delle più marginali e periferiche del territorio di Alba Longa, in cui vivevano umili pastori come Faustolo, che avrebbe allevato di nascosto i due gemelli bambini, figli di Marte e della albana Rea Silvia, per salvarli dalla morte decretata dal malvagio Amulio, re di Alba.

Vedi anche

L’età dei re
La crisi della repubblica
Augusto: il fondatore dell’impero
I Giulio-Claudii: il consolidamento dell’impero e le origini del cristianesimo
La religione romana
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano

L’età dei re

di Cristiano Viglietti

Tra la metà dell’VIII e la fine del VI secolo a.C. Roma è governata da re elettivi dotati di amplissimi poteri in campo politico, militare, giuridico e religioso. I successi militari, le conquiste territoriali, lo sviluppo di rapporti commerciali con altre comunità producono nel tempo modificazioni nell’organizzazione politico-istituzionale e sociale di Roma che, alla fine dell’età regia, sarà il centro più importante del Lazio antico.

Le origini della città

Il dibattito sulla cronologia della nascita di Roma, sulle modalità con cui fu creata, sulle sue forme primitive di organizzazione politica e sociale è stato ed è a tutt’oggi assai vivace e per certi aspetti ancora aperto.

Negli anni Sessanta del Novecento l’archeologo svedese Erin Gjerstad (1897-1988) ipotizzò, sulla base di un’analisi dettagliata dei materiali archeologici allora a disposizione, che Roma sarebbe stata fondata agli inizi del VI secolo a.C., intorno al 575. Pochi anni dopo la pubblicazione del lavoro di Gjerstad nuove scoperte nell’area del Foro romano condussero numerosi studiosi a rialzare la data della possibile fondazione della città alla metà del VII secolo a.C. Entrambe le ipotesi apparivano, tuttavia, concordi nel non accettare la cronologia antica secondo cui Roma sarebbe stata fondata intorno alla metà dell’VIII secolo a.C. – la datazione più seguita, quella proposta dall’erudito Marco Terenzio Varrone (116-27 a.C.), indicava il 753 a.C.

Agli inizi degli anni Novanta del secolo scorso l’archeologo Andrea Carandini (1937-) ha pubblicato i primi dati di uno scavo, effettuato alle pendici nord del Palatino, dal quale sono emerse le tracce di un muro in argilla cruda che si trova in un punto in cui, secondo le fonti antiche, Romolo avrebbe tracciato il confine sacro (*pomoerium*) di Roma. Questa interessante scoperta ha stimolato gli archeologi a condurre altri

scavi nell'area del Foro romano da cui sono via via emerse stratificazioni archeologiche più o meno coeve al muro del Palatino, collocate in aree in cui le fonti antiche assicurano che i primi re avevano realizzato attività edilizie.

I dati archeologici in questione hanno convinto molti studiosi, in anni recenti, a rialzare ulteriormente la cronologia della nascita di Roma, armonizzandola nella sostanza con quella tramandata dagli antichi.

Le istituzioni primitive di Roma: politica e religione

La tradizione antica ci conserva il nome di sette re di Roma: Romolo (che avrebbe condiviso il regno per alcuni anni con il sabino Tito Tazio), Numa Pompilio, Tullo Ostilio, Anco Marcio, Tarquinio Prisco, Servio Tullio, Tarquinio il Superbo. I sette re avrebbero regnato per 244 anni, in media 35 ciascuno. Un dato, quest'ultimo, molto alto che, se ci porta a dubitare del fatto che i re di Roma siano stati solo sette e che i loro nomi siano stati sempre quelli tràditi, non toglie valore, tuttavia, a una serie di evidenze che possono essere fatte risalire ai primi due secoli e mezzo circa della città.

La prima di queste evidenze è che tra l'VIII e il VI secolo a.C. a Roma deve essere stato in vigore un regime monarchico. Non può essere un caso, infatti, se due delle rare e più antiche testimonianze del latino arcaico che possediamo (un cippo in tufo trovato nel Comizio e un frammento fittile rinvenuto, nell'area del Foro, nel luogo in cui secondo le fonti letterarie si trovava l'abitazione del re, la *regia*), databili al VI secolo a.C., riportano la parola "re" (*rex*), affermando l'esistenza di tale figura in un periodo in cui le fonti letterarie sostengono unanimemente che Roma sia stata governata da un monarca.

Un altro dato che appare largamente condiviso dagli studiosi moderni è che il re a Roma doveva essere detentore di un potere talmente ampio da essere, nella successiva età repubblicana, deliberatamente suddiviso tra più persone.

Tra le prerogative del re, grande importanza doveva detenere quella religiosa. L'erudito Sesto Pompeo Festo (II sec. d.C.) afferma, infatti,

che il più grande (*maximus*) tra i sacerdoti di Roma è il *rex*, intendendo con quella espressione il *rex sacrorum*, la figura che, nell'età repubblicana, ha assunto su di sé le funzioni sacrali che precedentemente erano appannaggio del re. Tra queste, le principali consistono nell'officiare il sacrificio pubblico annuale forse più importante a Roma, cioè quello celebrato in onore del dio Giano il primo giorno dell'anno, e di indire ufficialmente ogni mese le feste che saranno celebrate nel mese successivo.

Si è d'accordo, poi, sul fatto che il re sia stato la guida della comunità in pace e in guerra (il sostantivo *rex* deriva dal verbo *regere,* "governare, guidare").

Egli, rappresentante vitalizio delle leggi della città, ne sarebbe stato anche l'estensore – per quanto di solito in forma di sentenze orali e non di norme scritte – e, con l'aiuto di un *quaestor parricidii* e forse di un *duumvir perduellionis*, sarebbe stato anche il giudice nei processi contro chi le leggi le infrangeva. Doveva spettare al re, poi, la decisione di intraprendere guerre contro città nemiche, di guidare l'esercito romano in battaglia – coadiuvato da dei comandanti (*magistri*) della cavalleria e della fanteria –, di stabilire cosa fare dell'eventuale bottino strappato al nemico. A integrare e, in qualche misura, delimitare il potere politico del re di Roma, sin dai primi tempi della città dovevano esistere esistite due basilari istituzioni, cioè il senato e i comizi curiati.

I primi senatori, designati secondo la tradizione da Romolo in numero di 100, sarebbero stati scelti tra i membri più autorevoli di alcune famiglie romane. Essi, padri di famiglia e al contempo una sorta di padri fondatori della patria, sarebbero stati definiti dal primo re come "padri" (*patres*), e i loro discendenti come "patrizi" (*patricii*).

Il senato appare innanzitutto come un organo consultivo del re, un consesso di anziani (in latino *senex*, da cui deriva il sostantivo *senatus*, significa per l'appunto "anziano"), a cui il capo della comunità si rivolge per prendere decisioni in ambito politico e militare. Al senato verosimilmente spetta, inoltre, l'importante compito di designare il nuovo re. La monarchia romana, seppur vitalizia, non è infatti ereditaria e alla morte di un re entra in vigore una fase di interregno in cui il

senato, mentre si occupa della scelta di un nuovo monarca, ne realizza temporaneamente le funzioni per mezzo dei suoi dieci rappresentanti più autorevoli, che reggono il potere ognuno per cinque giorni.

Oltre al senato, a Romolo è attribuita la creazione dei comizi curiati, l'assemblea di tutti i cittadini maschi e adulti che sono al suo interno divisi in trenta curie (*curia* significa "gruppo di maschi"), ognuna delle quali è composta da un certo numero di individui appartenenti ad alcune linee di discendenza (*genera*). Alle curie spettano l'acclamazione e il conferimento del potere al re. Esse fungono, poi, da base per il reclutamento militare – ogni curia doveva fornire 100 fanti e 10 cavalieri all'esercito – e forse anche per il prelievo dell'imposta (*tributum*) che ogni membro della comunità doveva pagare per il finanziamento delle guerre. Le funzioni politiche, militari e amministrative dei comizi curiati si ridurranno, verosimilmente, già dalla metà del VI secolo a.C., con la creazione dei comizi centuriati, attribuita al re Servio Tullio. Ciò non di meno, proprio in virtù della loro organizzazione sulla base dei rapporti di parentela, i comizi curiati verranno chiamati ancora in età tardo-repubblicana a prendere decisioni riguardanti i passaggi di cittadini giuridicamente autonomi da una famiglia all'altra (*adrogatio*), o a dare l'avallo ad alcune disposizioni testamentarie (*testamentum comitiis calatis*). Ai comizi curiati, anche dopo la fine dell'età monarchica, resterà inoltre il diritto alla *lex curiata de imperio* che produrrà l'attribuzione dell'*imperium* – la forma più alta di potere militare e politico a Roma – ai magistrati maggiori.

Come le funzioni attribuite al re mostrano bene, è difficile separare rigidamente nella società romana, specialmente arcaica, il potere politico-militare da quello religioso. Proprio per questo motivo, per condurre la vita civica della città il re aveva bisogno, accanto a istituzioni come il senato e i comizi, e ad aiutanti sul campo di battaglia o nell'istruire processi, di sacerdoti che presiedessero agli aspetti fondamentali del culto pubblico.

Tra questi sacerdoti i più importanti, almeno dal punto di vista della gerarchia religiosa romana, sono i flamini maggiori. Preposti al culto di una specifica divinità della quale presenziano a tutti i riti e alle feste, i

flamini maggiori sono una sorta di rappresentazione vivente degli dèi Giove, Marte e Quirino. Ai tre maggiori, si aggiungono 12 flamini minori, connessi ad alcune divinità meno importanti, molto antiche e talora misteriose già ai Romani di età post-arcaica, legate alla fecondità, alle attività umane, a fenomeni naturali o a specifici luoghi (Carmenta, Cerere, Falacer, Flora, Furrina, Palatua, Pomona, Portuno, Vulcano, Volturno).

Subito al di sotto dei tre flamini maggiori sta, per importanza religiosa, il pontefice massimo, capo di un collegio in origine di cinque membri. I pontefici sono i sommi esperti del diritto sacro e profano. Essi soprintendono ai sacrifici pubblici – che sono però normalmente officiati dal re e, in età repubblicana, dai magistrati – e sorvegliano quelli privati, controllando che tutti i riti vengano compiuti secondo le modalità tradizionalmente prescritte. Proprio in virtù della loro competenza giuridica, i pontefici vengono interpellati dai cittadini che chiedono loro responsi su questioni rituali e civilistiche. Ai pontefici è anche delegata la cura del calendario e la registrazione – messa per iscritto su tavole lignee imbiancate (*tabulae dealbatae*) – dei più rilevanti eventi politici, militari, economici, astronomici avvenuti ogni anno nella città. Al pontefice massimo spetta, poi, almeno dall'età repubblicana, la scelta del *rex sacrorum*, dei flamini e delle vestali, le sei sacerdotesse che si occupano del culto di Vesta, dea del focolare sacro della città. Esse vengono selezionate tra alcune bambine di famiglia patrizia in un'età compresa fra i sei e i dieci anni. La loro ammissione all'ordine passa per un rito, detto *captio*, in cui il pontefice massimo rapisce ritualmente la futura vestale ai genitori. Diversamente da quanto avviene per *rex sacrorum*, flamini e pontefici, la condizione di vestale non è vitalizia. Il servizio dura in teoria per trent'anni, nei quali le vestali si dovrebbero consacrare totalmente alla dea, mantenendosi caste e ritualmente pure. Alla fine di tale periodo alle vestali è lasciata la possibilità di abbandonare l'ordine ed eventualmente sposarsi, oppure di restare a vivere nell'area sacra alla dea.

Decisivo per la vita civica di Roma è un altro collegio, quello degli àuguri: originariamente tre, gli àuguri hanno il compito basilare di interpretare i cosiddetti *auspicia*. I re, e successivamente i magistrati

romani, infatti, prima di dare inizio ad atti di valore politico rilevante (convocare i comizi e il senato, intraprendere guerre) sono tenuti a conoscere la volontà degli dèi tramite l'osservazione del volo di alcuni uccelli, considerati messaggeri dei *superi*, all'interno di uno spazio ritualmente delimitato detto *templum*. L'*auspicium* altro non è, dunque, che una "osservazione del volo degli uccelli" (*aves specere*) la cui corretta lettura, prerogativa degli àuguri, potrebbe portare a buon fine le intenzioni dei magistrati e del popolo romano (il sostantivo latino *augur* deriva da un verbo, *augere*, il cui significato originario è proprio quello di "avere successo, buon esito"). In età regia spetta, poi, agli àuguri la cosiddetta *inauguratio*, cioè l'invocazione agli dèi della protezione sul re appena designato. Questa cerimonia attribuisce, nei fatti, anche i poteri religiosi al re.

Un altro importante collegio sacerdotale che dovrebbe già risalire all'età regia è quello dei *duumviri sacris faciundis*, il cui numero crescerà gradualmente fino a quindici nel corso dell'età repubblicana. I *duumviri* si occupano di custodire e consultare i libri Sibillini, una raccolta di responsi oracolari che vengono interpretati per trovare la soluzione a momenti di particolare difficoltà per lo stato romano.

All'età dei primi re viene anche attribuita la creazione di alcuni collegi di addetti a culti o a riti specifici, meno importanti di quelli appena menzionati ma non meno decisivi per il corretto funzionamento al contempo della vita sacra e profana della città: i collegi in questione sono quelli dei feziali, degli arvali, dei luperci, dei *salii*.

I 20 feziali sono i sacerdoti che si occupano del *ius fetiale*, cioè del diritto che regola i rapporti tra comunità straniere, e in particolare le guerre e i trattati. Essi accertano che Roma indíca guerre e sigli (oppure rompa) paci in modo ritualmente corretto (*iustum*).

Gli arvali, mitici figli di Acca Larenzia nutrice di Romolo, sono invece 12 sacerdoti che presiedono, per tre giorni non consecutivi nella seconda metà del mese di maggio, al culto della dea Dia nel bosco a lei sacro presso il quinto miglio della via Ostiense. Il loro nome deriva dal termine *arvum*, "messe": quello da essi presieduto è, infatti, un culto primiziale in cui si offrono a Dia, divinità del cielo e dunque connessa ai

fenomeni atmosferici, le prime spighe di farro, ancora non pienamente mature, chiedendole aiuto perché la crescita dei cereali giunga a buon fine. Nella stessa circostanza, gli arvali recitano un canto (*carmen*) – che ci è noto grazie a un importante rinvenimento epigrafico – nel quale invocano l'aiuto dei *Semones*, divinità che presiedono allo sviluppo del seme, dei *Lares*, dèi aiutanti dell'uomo nei lavori dei campi, e di Marte, dio protettore dei campi e dei suoi confini.

Al culto di Marte in quanto dio della guerra, sono preposti i *salii*, 24 sacerdoti divisi in due gruppi (*Palatini* e *Collini*), protagonisti delle cerimonie che sanciscono l'inizio e la fine del periodo che, nell'età arcaica, viene consacrato alla guerra, tra il mese di marzo con le feste dedicate a Marte (*Feriae Martis*, *Equirria*, *Tubilustrium*) e il 19 ottobre con l'*Armilustrium*, in cui le armi vengono simbolicamente ripulite dal sangue e messe a riposo. L'erudito Varrone ricorda che il nome *salii* deriva da un verbo latino che significa "danzare saltando". I *salii* infatti compiono i loro riti effettuando una complessa danza che si svolge attraversando il Foro, salendo al Campidoglio e poi discendendo al Comizio. In quanto sacerdoti-guerrieri, i *salii* sono armati e corazzati di tutto punto con oggetti di bronzo, retaggio di un'età antichissima.

I luperci, infine, sono 24 giovinetti (divisi in *Fabiani* e *Quinctiliani*) che partecipano ai *Lupercalia*, un rito di purificazione in onore del dio Fauno che si teneva il 15 febbraio. Vestiti di un perizoma di pelle di capra i luperci, in quel giorno, corrono lungo la Sacra Via colpendo chi incontrano, e in particolare le donne, con uno scudiscio anch'esso di pelle di capra. L'origine dei *Lupercalia* appare alquanto oscura ai Romani di età tardo-repubblicana e imperiale, che mettono in relazione alcuni aspetti piuttosto bizzarri del rito con gli avvenimenti che avrebbero preceduto la fondazione della città. Romolo e Remo diciottenni, infatti, proprio durante tale festa avrebbero ucciso il malvagio re Amulio, purificando così il territorio dell'allora Alba Longa e al contempo manifestando il loro passaggio dall'età adolescenziale a quella adulta, ponendo le basi per la nascita di una nuova società.

Tutti i sacerdoti fin qui menzionati vengono, in origine, scelti tra le file dei patrizi e il ruolo religioso che detengono non impedisce loro di

ricoprire anche incarichi politici, con l’eccezione del solo *rex sacrorum* e, evidentemente, le vestali, escluse da ogni attività istituzionale in quanto donne.

Forme di sussistenza e doveri del cittadino

Secondo quali stili di vita e quali regole generali vivono i Romani dei primi secoli?

Una generale convergenza fra quanto affermano le fonti letterarie e ciò che testimoniano i dati archeologici consente di ricostruire un quadro piuttosto sicuro relativamente alle forme di sussistenza di quel popolo. Le fonti raccontano di come Romolo e, similmente, i suoi successori, al momento di accogliere nuovi cittadini o di fondare colonie, assegnavano degli appezzamenti terrieri che sarebbero stati destinati all’agricoltura e in particolare alla cerealicoltura. L’alimentazione dei Romani in età arcaica è infatti basata sul consumo del farro, cereale più rustico, resistente e dalle rese più stabili del frumento, più adatto alla coltivazione in aree non particolarmente fertili o soggette a esondazioni (come quelle della Roma primitiva) e che è stato abbondantemente rinvenuto nei contesti archeologici di età arcaica.

Già alle origini, dunque, Roma deve essere stata una città in cui una parte preponderante dei cittadini si dedica alla coltivazione della terra – anche se là dovevano risiedere alcuni cittadini che si garantivano la sussistenza praticando l’artigianato, il commercio o l’allevamento del bestiame.

Le tipologie fondamentali di controllo della terra corrispondono, già in origine, alle due fattispecie giuridiche del *dominium* e della *possessio*. Il *dominium* (il cui nome arcaico doveva essere *erctum*), cioè la proprietà privata, è esercitato su terre e altri beni dal *pater familias*, l’ascendente agnatizio più anziano vivente all’interno di un gruppo di parentela. A lui, già secondo la costituzione di Romolo, è dato il diritto di comprare e vendere tutto ciò che fa parte del patrimonio familiare (figli compresi) e di stabilire l’asse ereditario; in caso di controversie o contestazioni rispetto alla proprietà di cose o persone, spetta sempre al *pater familias* risponderne davanti al giudice.

La *possessio* è, invece, il diritto che, in teoria, è attribuito a tutti i cittadini di utilizzare le terre pubbliche (*ager publicus*) per coltivarle o per allevarvi animali.

L'importanza che, sin dalle origini della città, doveva detenere la proprietà privata è evidenziata dalle fonti antiche che fanno risalire al re Numa Pompilio il culto di *Terminus* (o di *Iuppiter Terminalis*), dio dei confini, e specialmente di quelli delle proprietà terriere. Chi abbia spostato dolosamente le pietre che segnano i limiti dei campi altrui (*termini*), sarà considerato *sacer*, consacrato alla divinità, escluso dal novero dei cittadini e degli esseri umani e per questo assassinabile impunemente.

La natura agricola e cerealicola dell'economia di Roma è confermata dal più antico calendario romano, il cui archetipo deve risalire almeno al VI secolo a.C., nel quale una percentuale considerevole delle feste annuali consiste proprio di celebrazioni agricole, ad alcune delle quali (ad esempio i *Fornacalia* di febbraio, festa della torrefazione del farro) i cittadini erano letteralmente obbligati a partecipare.

Una ricca serie di racconti mitici a Roma testimonia il motivo per cui i Romani sin dalle origini dovevano essere prevalentemente agricoltori. Tali miti sottolineano che gli dèi, e in particolare Saturno – connesso alla semina e all'innesto delle piante –, Cerere – dea delle messi – e Libero – dio della vite – avrebbero insegnato l'agricoltura ai Romani primordiali per migliorare il loro stile di vita.

Beneficiari del dono delle tecniche agrarie da parte degli dèi, i Romani lo avrebbero contraccambiato scegliendo la coltivazione della terra come attività economica ideale, praticandola nei loro terreni e offrendo agli dèi stessi, in momenti ben precisi dell'anno, una parte dei frutti del lavoro e vittime a loro gradite.

L'agricoltura rappresenta, dunque, nella prospettiva dei Romani, al contempo una pratica di sussistenza e una doverosa restituzione di benefici agli dèi, in grado di dimostrare la devozione di quel popolo alle sue divinità. Può essere interessante sottolineare, in questo senso, che i

Latini usano lo stesso verbo, cioè *colere*, per dire sia "coltivare la terra" che "venerare gli dèi".

Come nei confronti degli dèi, così anche rispetto alle istituzioni della città la vita dei Romani dei primi secoli sembra essere organizzata secondo un preciso insieme di doveri.

La città, un po' come gli dèi agricoli, viene infatti percepita dai cittadini come un'entità donatrice di alcune realtà – leggi, regole di comportamento, protezione, riti, terre – che consentono ai suoi membri di vivere in modo pacifico e ordinato. Proprio per questo motivo il cittadino sarà tenuto a realizzare delle prestazioni che contraccambino quanto ricevuto. Dice Marco Tullio Cicerone (*De re publica* 1. fr. 3 Castiglioni): "Poiché la patria ci colma di benefici (*beneficia*) ed è per noi madre più importante (*antiquior*) di colei che ci ha generato, a lei, più che alla vera madre, noi dobbiamo essere riconoscenti (*debetur gratia*)".

Le fondamentali forme di riconoscenza dei Romani nei confronti del loro stato consistono, per l'età arcaica, oltre che nel rispetto delle leggi, delle istituzioni e degli dèi patrii, nel combattere quando richiamati in guerra, nel pagare il *tributum*, nel partecipare alle riunioni e alle votazioni comiziali.

Ai doveri verso dèi e patria si devono aggiungere quelli che coinvolgono cittadini di *status* differente. Abbiamo visto precedentemente come a Romolo le fonti attribuiscano la creazione dei primi senatori i quali, con i loro discendenti, rappresentano il gruppo sociale dei patrizi. La gestione dello stato romano delle origini doveva essere retaggio quasi esclusivo proprio dei patrizi, con tutti i sacerdoti e, verosimilmente, i magistrati scelti tra le loro file. In virtù dei ruoli che ricoprono, i patrizi hanno anche cognizione più chiara delle leggi sacre e profane che, diversamente dal resto della popolazione, molti di loro avranno saputo leggere.

Secondo lo storico Dionigi di Alicarnasso (I sec. a.C.), Romolo avrebbe concepito un'istituzione che avrà una lunga storia a Roma, quella della clientela, il cui fine sarebbe stato quello di consolidare i rapporti tra tutti

i membri della comunità. I cittadini che non erano patrizi, detti plebei, avrebbero potuto scegliere di legarsi come clienti a un patrizio che ne sarebbe divenuto patrono. Il rapporto patrono/cliente avrebbe previsto precisi doveri reciproci: il patrono avrebbe dovuto far conoscere al cliente le leggi e difenderlo nel caso di controversie civili, mentre i clienti dovevano essere, nei fatti, a disposizione dei patroni compartecipando con questi ultimi alle spese per farli eleggere a una magistratura o al pagamento di eventuali multe comminate al patrono, oppure all'accumulazione della dote per le figlie che andavano spose. Anche il rapporto patrono/cliente aveva un suo versante religioso: ai contraenti, e specialmente al patrono, era vietato tradire l'altra parte. Chi l'avesse fatto sarebbe stato considerato *sacer*.

Dionigi di Alicarnasso sottolinea come il rapporto patrono/cliente sarebbe stato ricalcato da Romolo su un altro tipo di relazione non meno importante e antica a Roma, e non meno basata su un sistema di reciproci doveri: quella tra padre e figlio.

Anche il padre, un po' come la patria verso i cittadini, è considerato un donatore nei confronti del figlio, e in particolare un donatore di identità. È, infatti, principalmente grazie al padre che un discendente diventa riconoscibile, identificabile, all'interno della comunità romana. Il padre è colui che dà al figlio il *nomen*, cioè il nostro cognome. Avere un *nomen* a Roma significa inserirsi in una linea di discendenza agnatizia ben precisa, dotata di antenati dalle caratteristiche morali, fisiche, patrimoniali ben definite, e di culti specifici. Il padre è anche colui che, una volta riconosciuto un figlio come proprio tramite il gesto di prenderlo in braccio e sollevarlo davanti a dei testimoni (*tollere liberos*), è tenuto a garantirgli una decorosa sussistenza e a educarlo ai costumi della città. A fronte di questi benefici, il figlio sarà tenuto a contraccambiare il padre tramite l'acquisizione, la riproduzione e, se possibile, l'accrescimento dei tratti familiari ricevuti, magari raggiungendo, grazie alle proprie virtù morali, un prestigio maggiore rispetto ai suoi antenati all'interno della comunità.

Romani e stranieri

Le fonti antiche sono concordi nel mostrare la Roma di età regia come una città molto aperta nei confronti degli stranieri. Una delle prime istituzioni create da Romolo sarebbe stato l'*asylum*, la cui sede era posta nel leggero avvallamento tra Arce e Campidoglio, in cui sarebbero stati accolti i profughi delle altre città che avessero voluto entrare a far parte della cittadinanza. Ancora all'inizio dell'età repubblicana il nobile sabino Atta Clauso (capostipite della famiglia Claudia, che darà alcuni imperatori a Roma) sarebbe stato accolto nella comunità romana insieme ai suoi parenti e clienti e inserito nel numero dei senatori. In quanto nuovi cittadini, egli e il suo clan avrebbero ricevuto degli appezzamenti terrieri in proprietà privata.

Anche alcuni dei re di Roma sono presentati, dalle fonti, come stranieri: Numa Pompilio sarebbe stato sabino (e come lui Tito Tazio, temporaneo collega di Romolo); Tarquinio Prisco sarebbe stato un etrusco di Tarquinia e figlio del corinzio Demarato (VII sec. a.C.). Il successore di Tarquinio Prisco, Servio Tullio, appare infine, nella tradizione, o come nato nella latina Cornicolo, oppure come etrusco.

L'immagine letteraria di una Roma dei primi secoli assai ricettiva nei confronti degli stranieri trova interessanti elementi di convergenza nelle evidenze archeologiche, con l'epigrafia del Lazio e dell'Etruria meridionale arcaica (il cui territorio, che arrivava a Veio, confinava con Roma) che fornisce numerose attestazioni di individui di origine greca inseriti nelle comunità laziali e di laziali inseriti in quelle etrusche.

Non tutti gli stranieri, tuttavia, diventano cittadini romani, o sono interessati a esserlo. La società romana più antica prevede tre tipi di rapporti istituzionalizzati nei loro confronti. Rispetto ai Romani, uno straniero può essere:

1) un ospite (*hospes*), legato da profondi vincoli di amicizia con un cittadino e la sua famiglia. Una traccia importante dell'esistenza di forme di ospitalità nella Roma regia è rappresentata da una *tessera hospitalis*, una sorta di targhetta che serve all'ospite per farsi riconoscere, rinvenuta nei pressi del Foro Boario e databile alla metà del VI secolo a.C. su cui si legge il nome, riferibile a un etrusco, *Araz Silquetenas Spurianas*;

2) un semplice straniero pacifico (*hostis*, nel latino arcaico) che visita Roma solitamente per affari. I segni dell'esistenza di scambi commerciali con altre società sono ampiamente attestati a Roma tramite oggetti in terracotta e in metallo rinvenuti nelle sepolture specialmente dall'VIII secolo a.C., quando la creazione delle prime colonie greche in Italia (in particolare Pitecusa e Cuma) produce nel Lazio una penetrazione più massiccia di merci provenienti da tutta l'area mediterranea. Dalla metà del VII secolo a.C., in virtù della conquista di Ostia – porto e salina di importanza fondamentale per tutta l'area medio-tirrenica – e in virtù dello sviluppo del Foro Boario come area emporica, Roma diventerà, poi, una piazza commerciale di notevole rilievo e uno dei principali luoghi d'incontro tra venditori e compratori appartenenti a etnie diverse;

3) un nemico (*perduellis*). La storia di Roma sin quasi dalle origini è costellata di guerre che, nel tempo, diverranno sempre più impegnative.

Una guerra di norma scoppiava, nell'Italia centrale arcaica, quando i membri di una comunità sottraevano qualcosa (raccolti, beni preziosi, persone) a quelli di un'altra comunità. A questo punto, nel caso di Roma, intervengono i feziali che si occupano di chiedere formalmente al popolo straniero la restituzione del mal tolto, chiamando gli dèi a testimoni della correttezza della loro richiesta. Se, entro 33 giorni da quel momento, quanto richiesto non viene riconsegnato, allora i feziali dichiarano guerra tramite il gesto simbolico di gettare una lancia nel territorio straniero diventato, a quel punto, nemico. Se, al termine della guerra, il nemico viene sconfitto è tenuto a restituire, e ben oltre il danno iniziale, ciò che aveva sottratto a Roma.

Durante l'età regia Roma sembra applicare due differenti atteggiamenti nei confronti delle città nemiche sconfitte. Il primo, prevalente durante il periodo dei primi quattro re, consiste nell'inglobare le città battute in guerra nel territorio romano. Questo principio dovette probabilmente valere per la città di Alba Longa, il centro più grande del Lazio primitivo e la madrepatria dell'etnia latina, conquistata secondo la tradizione da Tullo Ostilio, e anche per Politorio, Tellene, Ficana, Medullia, collocate lungo la fascia di territorio tra Roma e Ostia, che

sarebbero state integrate nel territorio romano da Anco Marcio. Sotto gli ultimi tre re della tradizione sembra, invece, entrare in vigore un diverso modo di rapportarsi con gli sconfitti: le loro città restano solitamente autonome, mentre quasi sempre viene loro sottratta una parte di terreno (che diventa pubblico) e ricchezze mobili (che vengono solitamente vendute all’asta, con il ricavato che entra a far parte del tesoro di stato). In casi particolari, sul territorio preso al nemico vengono create delle colonie di cittadini romani in cui valgono, seppur a distanza, le stesse leggi e istituzioni della madrepatria.

La tradizione su Servio Tullio e le sue riforme

Il regno di Servio Tullio viene fatto corrispondere, dalla tradizione antica, ai decenni centrali del VI secolo a.C., momento in cui Roma verosimilmente è una città piuttosto differente rispetto a quella delle origini, con un territorio e un numero di abitanti sensibilmente accresciutisi. La conquista di Alba Longa, poi, ha probabilmente reso Roma la città egemone dell’etnia latina e dei culti comuni che si tenevano sul monte Albano, mentre il controllo di Ostia, delle sue saline e delle vie di comunicazione che collegavano il mare alle aree interne fa verosimilmente di Roma il centro più importante nel Lazio anche sotto l’aspetto commerciale: il notevole incremento di manufatti archeologici, importati e prodotti localmente, nei contesti databili dall’inizio del VI secolo a.C. è manifestazione chiarissima dello status acquisito in quel momento dalla città.

I diffusi contatti con la società greca e, ancor più, con quella etrusca, introducono, poi, nuovi costumi, specialmente dalla fine del VII secolo a.C. A quei tempi, che coincidono con l’inizio del regno dell’etrusco Tarquinio Prisco, le fonti ascrivono, infatti, l’adozione di alcuni segni del potere (la sedia curule, i fasci, le toghe pretesta, purpurea, palmata), di alcuni strumenti musicali impiegati in guerra, di certe procedure rituali e divinatorie, dell’impiego del cosiddetto ordine tuscanico per la costruzione dei templi, originariamente etruschi.

Tra fine VII e inizio del VI secolo a.C. si assiste, infine, al graduale sviluppo di una nuova fase edilizia della città, con la costruzione della *regia*, la nuova pavimentazione del Foro romano e l’edificazione di

templi tra cui quelli di Fortuna, *Mater Matuta* nel Foro Boario e quello, maestoso e imponente, di Giove sul Campidoglio che, cominciato alla fine del regno di Tarquinio Prisco, sarà inaugurato, secondo la tradizione, solo nel primo anno dell'età repubblicana (509 a.C.).

In questo momento di sviluppo politico, commerciale, monumentale e territoriale di Roma si inserisce la figura di Servio Tullio sulle cui origini esistono, come accennato, due tradizioni. La prima, che si ritrova nelle fonti storiche latine, faceva di lui il figlio di Ocrisia (una nobile della città di Cornicolo sconfitta dai Romani) che sarebbe divenuta schiava di Tanaquilla, moglie di Tarquinio, la quale allevò Servio come un figlio e ne promosse l'ascesa al trono. La seconda tradizione, di cui rende conto l'imperatore Claudio (10 a.C. - 54 d.C.) e che trova elementi di convergenza in un affresco della tomba François di Vulci (IV sec. a.C.), oltre che in alcune testimonianze degli eruditi latini, fa di Servio Tullio un etrusco di Vulci, compagno del condottiero Celio Vibenna, che avrebbe reso dei servigi a Tarquinio e per questo sarebbe entrato nelle sue grazie.

Oltre, e forse ancor più, che per le sue misteriose origini Servio Tullio è passato alla storia come la figura che introdusse a Roma una riforma costituzionale che, seppur con alcune modifiche, resterà in vigore fino al I secolo d.C.: la cosiddetta riforma centuriata a cui si connette l'introduzione di una nuova assemblea popolare, i comizi centuriati, che in parte assumerà le funzioni precedentemente assolte dai comizi curiati.

La riforma centuriata prevede una individuazione e ripartizione dei doveri civici dei cittadini maschi e adulti sulla base di criteri diversi e ampiamente innovativi rispetto al passato. Prima della riforma centuriata la curia, cioè un insieme di uomini adulti appartenenti ad alcune linee di parentela, rappresentava l'unità politica principale di Roma: essa verosimilmenteera al contempo la base del reclutamento militare, del pagamento del *tributum*, dell'elezione-acclamazione del re.

La riforma attribuita a Servio Tullio riorganizza la cittadinanza in gruppi che, diversamente dalle curie, non si basano sui rapporti di parentela, ma sul *census*.

Il *census* è una valutazione complessiva del cittadino – e in particolare del *pater familias* – che si realizza tramite la misurazione (inizialmente realizzata dal re e da alcuni suoi collaboratori) di due aspetti, che lo storico Tito Livio (59 a.C. - 17 d.C.) identifica con i termini *dignitas* e *fortuna*. Con *dignitas* i Romani intendono la capacità dell'individuo di realizzare i comportamenti considerati virtuosi all'interno della loro società e di ricoprire incarichi pubblici di prestigio. Col termine *fortuna* invece, ci si riferisce al patrimonio familiare.

Quanto più alta la valutazione della *dignitas* e della *fortuna* di un *pater familias* fosse stata, tanto più alto sarebbe stato il suo *census* (e, per ricaduta, quello dei suoi discendenti maschi adulti che formalmente lo condividevano) e più alta la classe in cui era inserito.

Secondo la tradizione Servio Tullio avrebbe individuato sei classi di *census*, in ognuna delle quali è inserito un numero variabile di cittadini, ulteriormente distinte in centurie: la prima classe – i cui membri hanno *dignitas* e *fortuna* più alte –, secondo Tito Livio, si compone di 100 centurie, la seconda, la terza e la quarta di 20, la quinta di 32. Ad esse si aggiungeva una centuria di nullatenenti, per un totale di 193 centurie.

La centuria, un po' come la precedente curia, è al contempo una unità di voto, una unità militare e di ricossione del *tributum*. Se si deve votare il re o, in età repubblicana, eleggere un magistrato maggiore, ad esempio, i cittadini vengono chiamati a votarlo sulla base della classe e della centuria di appartenenza. Le 100 centurie di cittadini della prima classe – dotati di più alto *census* – esprimono 100 voti su 193, cioè oltre la metà, costituendo dunque la maggioranza. Da ciò consegue che, se tra di loro si dovesse raggiungere un accordo sul nome del candidato da votare, questi sarebbe eletto senza che i membri delle classi inferiori possano esprimere la loro preferenza. Questa circostanza doveva ricorrere abbastanza spesso: Livio ricorda, infatti, come raramente l'intera seconda classe, o addirittura la terza, fossero state chiamate al voto.

I cittadini inseriti nella prima classe, che esprimono più centurie/voti, mostrano così di detenere un potere politico assai maggiore rispetto agli

altri. Essi, tuttavia, rappresentano una percentuale assai ridotta del totale della cittadinanza, come affermano le fonti antiche.

Centuria, come abbiamo detto, è anche una unità militare: questo significa che, nel momento in cui si recluta l'esercito, 100 centurie su 193, cioè oltre la metà dei soldati, sono richiamate tra il piccolo numero dei membri della prima classe: i cittadini con maggiore *dignitas* e *fortuna* finiscono per essere, così, anche quelli che più spesso devono partire in guerra e anche quelli che devono spendere di più per essa, per due motivi.

Il primo è che i cittadini richiamati sono tenuti a presentarsi in battaglia con un armamento e una funzione nell'esercito specifici per la loro classe di appartenenza. I membri della prima classe devono essere armati in modo più completo (ed evidentemente più costoso) con elmo, clipeo (un grande scudo rotondo), schinieri e corazza in bronzo per difendersi, asta e gladio per offendere; 18 centurie della prima classe sono composte, poi, da cavalieri (i cui cavalli sono tuttavia mantenuti a spese dello stato) armati similmente agli altri appartenenti alla stessa classe; i cittadini della seconda classe sono armati come quelli della prima, ma non portano la corazza; quelli della terza non hanno neanche gli schinieri; quelli della quarta hanno solo le armi offensive; quelli della quinta hanno solo fionde e pietre, mentre i cittadini dell'ultima classe sono esentati dal servizio militare. Le indicazioni delle fonti sull'esercito centuriato hanno consentito di comprendere come la riforma serviana abbia istituzionalizzato a Roma un tipo di armamento e di schieramento militare di tipo oplitico, che nel Lazio dovette imporsi ancora una volta tramite il filtro della società etrusca. È bene sottolineare l'importanza dell'aspetto militare dei comizi centuriati. Essi – diversamente da quanto accadeva per i comizi curiati, che si riunivano nel Comizio presso il Foro – si radunano nel Campo Marzio, sacro a una divinità guerriera e collocato esternamente al confine sacro della città (*pomoerium*) entro cui non è possibile portare armi.

Il secondo motivo per cui, almeno in partenza, la guerra costa di più ai membri della pima classe consiste nel fatto che la condizione sociale di un individuo, valutata tramite il *census*, determina anche il *tributum* che

deve pagare. Il *tributum* non è una tassa fissa con scadenza annuale, ma un'imposta che viene richiesta ai cittadini solitamente in caso di guerra: in tale circostanza lo stato stabilisce la cifra che presumibilmente verrà spesa imponendo poi ai cittadini di pagarla proporzionalmente al *census*. Da ciò discende che ai pochi membri della prima classe, con le loro 100 centurie,viene richiesto di pagare 100 parti delle 193 totali. La raccolta del denaro non sarà effettuata, tuttavia, centuria per centuria ma tra gli appartenenti a ogni classe presenti in una stessa tribù (*tributum* deriva, per l'appunto, da *tribus*) di Roma.

Il termine *tribus* indicava originariamente le tre macro-suddivisioni del popolo romano (*Ramnes*, *Tities*, *Luceres*), ognuna delle quali comprendeva dieci curie. È difficile dire se le tribù originarie avessero avuto base territoriale o etnica. Quello che appare più sicuro è che con Servio Tullio le *tribus* aumentano di numero e hanno carattere certamente locale: quattro vengono comprese entro le mura della città; un numero non definito nell'agro romano. Nel 495 a.C. il totale delle tribù romane sarebbe stato di 21 (4 urbane più 17 rustiche).

La riforma centuriata in qualche misura trasforma la società romana e, allo stesso tempo, esprime i mutamenti che si erano ingenerati nei primi due secoli di storia della città. La partecipazione all'elezione delle cariche dello stato, alla guerra, al pagamento del tributo, diversamente da quanto avveniva in passato, non sono più conseguenza automatica, e uguale per tutti, della sola appartenenza alla cittadinanza: ora il ruolo politico dell'individuo nella città è misura del suo *census*, della sua valutazione complessiva da parte della comunità espressa autoritativamente dal re. Con la creazione del *census* e dei comizi che ne esprimono la logica, si realizza a Roma qualcosa di molto simile a ciò che il filosofo Aristotele (384-322 a.C.) giudicherà come il passaggio da una società a struttura aritmetica, in cui ogni cittadino equivale all'altro, a un'altra a struttura geometrica, in cui potere, onori e oneri di ogni individuo sono costituiti in modo differenziato e proporzionale alla sua valutazione sociale.

Vedi anche
Roma repubblicana

Roma repubblicana

di Cristiano Viglietti

Intorno al 500 a.C. Roma si dà una nuova costituzione in cui i poteri del re vengono divisi tra più persone e in particolare tra due consoli eletti ogni anno dal popolo. Roma, nei primi due secoli e mezzo della sua storia repubblicana, è costantemente travagliata da conflitti sociali, che produrranno alcune modifiche della sua organizzazione istituzionale, e da scontri con popoli nemici, che la porteranno ad essere, dal III secolo a.C., il centro egemone dell'Italia peninsulare.

La nascita della repubblica e le sue istituzioni primitive

La fine della monarchia a Roma viene messa in relazione, dalle fonti antiche, con la violenza sessuale che Sesto, figlio del re Tarquinio il Superbo, avrebbe perpetrato ai danni di Lucrezia, moglie di Lucio Tarquinio Collatino, la quale si sarebbe suicidata per l'onta subita non prima, però, di aver fatto conoscere i motivi del suo gesto al padre e al marito – assenti in quel momento da Roma perché coinvolti nell'assedio di Ardea.

Lo stupro ai danni di Lucrezia, modello esemplare di matrona romana, avrebbe provocato l'insurrezione di alcuni eminenti cittadini romani, seguiti dai loro parenti, clienti e da una parte della popolazione, che avrebbero cacciato da Roma il re Tarquinio e i suoi consanguinei – compresi, paradossalmente, quelli che gli erano ostili, come Collatino, che gli era cugino – e introdotto nuove istituzioni politiche nell'anno 509 a.C.

La violenza commessa da Sesto sarebbe stato l'ultimo di una serie di atti assai gravi attribuibili direttamente o indirettamente al settimo re della tradizione. L'ultimo dei Tarquini sarebbe infatti salito al soglio regio senza l'iniziale approvazione del senato, senza l'acclamazione dei comizi e con gravi sospetti di coinvolgimento nell'assassinio del suo predecessore Servio Tullio. La sua gestione del potere avrebbe palesato, poi, tutti gli aspetti della tirannide, evidenziando disprezzo nei confronti

dei senatori e del popolo, assenza di rispetto delle leggi e delle istituzioni cittadine.

Difficilmente potremo mai sapere se i fatti sono andati esattamente come le fonti ce li raccontano. Quello che possiamo dire con buona certezza è, invece, che intorno al 500 a.C. Roma si dà un nuovo ordinamento costituzionale in cui i poteri che precedentemente si assommavano nella figura del re vengono divisi tra più figure.

Se le funzioni religiose del re diventano, in età repubblicana, per lo più retaggio del *rex sacrorum*, il potere politico del monarca viene inizialmente condiviso da due magistrati detti consoli (il cui nome, in origine, era forse *praetores*).

Il consolato romano prevede che i due cittadini che lo ricoprono abbiano eguali poteri, in modo tale che l'uno possa porre il veto all'azione dell'altro quando questa appaia tirannica o contraria alle leggi e ai costumi vigenti. I consoli, poi, mantengono normalmente il loro incarico per un solo anno e, a quanto ne sappiamo, almeno dalla fine del IV secolo a.C., devono trascorrere diversi anni perché un ex console possa candidarsi per un secondo mandato. Non è possibile, inoltre, che un console ricopra contemporaneamente un'altra magistratura.

I consoli, diversamente dal re, non sono scelti dai senatori e, poi, solo formalmente eletti dal popolo, ma sono votati dai comizi centuriati. Per questo motivo, i candidati consoli, un po' come i politici moderni, andavano a procacciarsi consensi tra cittadini (e specialmente quelli delle prime classi) cercando di convincere quante più centurie possibile a votarli. In questo maggiore, e istituzionalizzato, coinvolgimento del popolo nella scelta dei suoi governanti consiste, secondo i Romani, una delle caratteristiche fondamentali della costituzione repubblicana, contrapposta a quella monarchica.

Il potere dei consoli si espleta sia in guerra, conducendo l'esercito romano, sia in pace, convocando e presiedendo i comizi e il senato, proponendo leggi e occupandosi della repressione criminale seppure, in quest'ultimo caso, con una differenza sostanziale rispetto ai re: se un console condanna a morte un cittadino, a quest'ultimo è concesso di

mettere in discussione la sentenza, chiedendo la convocazione del popolo nei comizi centuriati (*provocatio ad populum*) e il loro voto per ribaltarla.

È verosimile che nei primi tempi della repubblica i consoli si occupino anche dei processi civili, i quali diventeranno compito specifico di un magistrato (anch'esso eletto dai comizi centuriati), cioè il pretore, creato dal 367 a.C. Cicerone (106-43 a.C.), nel *De legibus* (3, 3, 8), definisce il pretore come "arbitro del diritto" (*iuris disceptator*) e "depositario del diritto della città" (*iuris civilis custos*), il cui compito principale consiste nell'istruire in modo corretto le cause civili.

Un altro compito che spetta inizialmente ai consoli è quello di redigere il *census* dei cittadini, posizionando i Romani maschi e adulti nelle diverse classi e centurie. Anche sotto questo aspetto il potere consolare verrà ridotto (dal 443 a.C., secondo la tradizione) con la creazione dei censori, due magistrati eletti dai comizi centuriati ogni cinque anni che hanno 18 mesi di tempo per realizzare il *census*. Ai censori spetta anche, con la legge Ovinia (fine del IV secolo a.C.), il compito di stilare la lista dei senatori, per essere inseriti nella quale è indispensabile sottoporsi a un'analisi dei costumi particolarmente rigida e severa. Chi, tra i senatori, mostrava una condotta morale non irreprensibile, e dunque indice di una bassa *dignitas*, era vittima di una nota censoria e immediatamente espulso dal senato stesso.

Ai consoli spettano anche due funzioni elettive, cioè la nomina dei questori e del dittatore. Insigniti in età regia probabilmente di un compito di tipo giudiziario, i questori diventano, in età repubblicana, gli addetti alle finanze romane, incaricati della gestione del tesoro dello stato che aveva sede nel tempio di Saturno nel Foro, inaugurato secondo la tradizione intorno al 500 a.C. Inizialmente due, poi, quattro, già nel corso del V secolo a.C. i questori non saranno più scelti dai consoli ma votati da un'altra assemblea popolare di cui non conosciamo le origini tanto bene quanto quelle dei comizi centuriati, cioè i comizi tributi. In essi, chiamata all'elezione di alcuni magistrati minori e al voto per la sanzione di alcuni reati, la cittadinanza è organizzata sulla base della tribù territoriale di appartenenza, ognuna delle quali esprime un voto.

Il dittatore è, invece, un magistrato straordinario che non viene designato necessariamente e a scadenze precise. Egli viene creato dai consoli dietro indicazione del senato in circostanze particolarmente difficili per lo stato, in concomitanza con guerre drammatiche o con complicate crisi sociali. Il dittatore esercita pieni poteri civili e militari sulla città, assimilabili a quelli che furono del re, con la differenza che il suo incarico può durare al massimo sei mesi, entro i quali dovrebbe mettere mano alla situazione per la quale è scelto e risolverla, rimettendo poi il mandato ai consoli.

La costituzione repubblicana e le circostanze storiche in cui essa si sviluppa modificano e accrescono rispetto al passato anche il ruolo del senato nella politica di Roma.

Originariamente di 100 persone, e di rango patrizio, Tarquinio Prisco ne avrebbe incrementato il numero a 300 unità, inserendo alcuni membri delle cosiddette *minores gentes*, che, a quanto sembra, potevano anche appartenere alla plebe. Nell'età regia e ancora all'alba dell'età repubblicana il senato appare sostanzialmente come un organo consultivo dei massimi magistrati, in buona parte composto da persone a loro vicine e in qualche misura sottoposte al loro arbitrio. Dall'inoltrato IV secolo a.C. il ruolo del senato si trasformerà in parte, sia per via dei successi militari conseguiti da Roma, sia per effetto della legge Ovinia che rende i senatori non più un consesso di amici del potente di turno, ma un organo istituzionale composto da cittadini (solitamente ex magistrati) scelti a vita dai censori e dunque in grado di gestire l'azione politica di Roma con una continuità che ai normali magistrati eletti annualmente era impossibile realizzare. Gli ambiti in cui il senato affermerà maggiormente il suo potere decisionale saranno quelli del controllo delle finanze pubbliche e quello dei rapporti con le popolazioni straniere. Ogni spesa pubblica, ordinaria e straordinaria, seppur gestita dai magistrati in carica sarà, nei fatti, vincolata dal benestare dei senatori. Le ambascerie (dei Romani all'esterno e di popoli stranieri a Roma), le dichiarazioni di guerra, i trattati di pace sono, poi, spettanza del senato, senza che i comizi vengano minimamente coinvolti. Al senato sarà demandata, inoltre, fino alla fine

del II secolo a.C., l’amministrazione delle terre pubbliche (*ager publicus*), con il potere di disporre assegnazioni o deduzioni coloniarie.

La guerra, la terra, i debiti e i conflitti sociali

Il quadro originario delle magistrature romane subisce alcune significative integrazioni già agli inizi del V secolo a.C., a seguito di una fase assai turbolenta che la neonata repubblica deve soffrire.

Secondo le fonti antiche l’ultimo re di Roma, dopo essere stato cacciato, avrebbe cercato a più riprese di riconquistare il potere e, al contempo, di recuperare l’ingente patrimonio avito che gli era stato confiscato dai primi consoli. All’indomani della creazione delle istituzioni repubblicane è datata una congiura filo-monarchica ordita da alcuni giovani delle famiglie Vitellia e Aquilia insieme con i figli del primo console, Lucio Giunio Bruto; di lì a poco le fonti testimoniano, poi, del tentativo di Porsenna, signore della etrusca Chiusi e amico di Tarquinio il Superbo, di attaccare Roma e restaurare il potere dell’ultimo re; nel 496 a.C., infine, Tarquinio, grazie all’aiuto di Ottavio Mamilio di Tuscolo, avrebbe riunito una lega di città latine che si sarebbero scontrate con l’esercito romano presso il lago Regillo dove Roma avrebbe ottenuto una vittoria decisiva per consolidare la sua egemonia sull’etnia latina. Il trattato di pace conseguente a tale vittoria, stilato dal console Spurio Cassio (*foedus Cassianum*), obbligherà le parti – cioè la sola Roma da un lato, tutto il resto delle città latine dall’altro – a mantenere la pace, a prestarsi aiuto reciproco e a dividere a metà eventuali bottini di guerra. Il *foedus Cassianum* stabilisce tra Roma e i Latini dei diritti molto precisi: il *ius conubii*, cioè il diritto che permetteva ai membri delle comunità che ne godevano di contrarre giuste nozze tra di loro, tramite le quali si garantiva ai figli la legittima discendenza nella linea paterna; il *ius commercii*, cioè il diritto di comprare e vendere ogni tipologia di merci e di realizzare ogni forma di contratto; il *ius migrationis*, che consentiva ai beneficiari di ottenere la cittadinanza in qualunque delle comunità inserite nell’accordo semplicemente risiedendovi stabilmente. Dal 486 a.C. gli Ernici, popolazione italica che abitava la valle del Sacco, alleatasi con Roma,

verosimilmente condivideranno anch’essi diritti e doveri previsti dal *foedus Cassianum*.

Le fonti antiche testimoniano, parallelamente agli scontri fomentati da Tarquinio il Superbo e specialmente nella prima metà del V secolo a.C., delle guerre di Roma con tre popoli, cioè i Volsci, gli Equi e i Sabini. I primi, scendendo dalle zone appenniniche, prendono possesso della parte meridionale del Lazio, in particolare l’area della pianura pontina, precedentemente controllata da Roma. Gli Equi, muovendo dalla zona occidentale del lago del Fucino, occupano le latine Tivoli e Preneste. I Sabini, invece, da nord-est tentano da tempo di ottenere il controllo della via Salaria che, da Ostia, consente la circolazione del sale e di altre merci verso l’area appenninica.

Proprio in questo contesto di forte pressione nemica su Roma e sulle aree da essa controllata si colloca un momento di decisiva trasformazione politica della città.

In età arcaica non esistono a Roma militari di professione ma i cittadini delle prime cinque classi vengono richiamati in guerra in numero variabile sulla base delle necessità contingenti. Essi vanno a combattere a loro spese, pagando sia l’armamento previsto per la loro classe di appartenenza sia, insieme con tutti i Romani, il *tributum* richiesto dallo stato per il mantenimento dell’esercito.

Il periodo dedicato, in età arcaica, alle guerre si colloca tra il mese di marzo inoltrato e gli inizi del mese di ottobre, cioè nella fase dell’anno in cui le attività agricole, che garantiscono la sussistenza alla gran parte dei cittadini romani, sono particolarmente intense. Le costanti, dure, prolungate e costose guerre dei primi anni della repubblica, rendendo impossibile a molti richiamati in guerra di occuparsi dei loro fondi – che, anzi, sovente subiscono il saccheggio nemico –, obbligheranno molti Romani, impoveritisi, a indebitarsi con cittadini più abbienti, spesso per mezzo di un negozio giuridico detto *nexum*. Tramite quest’ultimo, il debitore si lega (*nexum* deriva dal verbo latino *nectere* “legare”) al creditore ricevendo da quest’ultimo del denaro che restituirà sottoponendosi a lui come bracciante agricolo fino a quando il prestito non sarà risarcito.

Le condizioni politico-militari dei primi anni della repubblica accentueranno sensibilmente le sperequazioni sociali all'interno della cittadinanza romana: i pochi detentori del denaro, che spesso, in loro assenza, hanno la possibilità di farsi coltivare la terra da altri (clienti, figli, *nexi*), avranno modo di accrescere ulteriormente le loro ricchezze e potere, mentre parallelamente una massa sempre più ampia di cittadini richiamati diventerà più povera.

La contrapposizione tra ricchi creditori e poveri debitori/*nexi* spesso corrispondeva a un'altra distinzione sociale da sempre esistente a Roma e che nell'alta età repubblicana si fa più marcata e drammatica, cioè quella tra patrizi e plebei. I patrizi erano i discendenti dei primi senatori creati da Romolo e di altri personaggi di alto rango le cui famiglie erano state via via inserite nella cittadinanza romana e collocate autoritativamente dal re o dai consoli in tale novero. Spesso – ma non sempre – dotati di sostanze maggiori dei plebei, i patrizi detengono rispetto a questi ultimi anche una *dignitas* più elevata dovuta alla schiatta da cui discendono. Queste caratteristiche fanno sì che per i patrizi sia assai più facile accedere alla prima classe di *census*, che è, nei fatti, l'unica che apre la astrada al conseguimento di una magistratura. Per candidarsi è, infatti, necessario aver militato almeno dieci anni in una delle diciotto centurie di cavalieri (*equites*), composte da soli cittadini della prima classe. Se i magistrati con poteri consolari di origine non patrizia eletti agli inizi dell'età repubblicana a cui possiamo risalire dalle testimonianze antiche sono pochissimi – meno del 5 percento tra il 482 e il 401 a.C. (10 su 216) – è proprio perché la prima classe doveva essere, almeno fino agli inizi del IV secolo a.C., a larghissima maggioranza patrizia.

Costantemente richiamati in guerra, impoveriti, indebitati, per lo più esclusi dall'accesso alla prima classe di *census* e alle magistrature, i plebei – o almeno una parte consistente di loro – nel 494 a.C., secondo le fonti antiche, decidono di separarsi da Roma, ritirandosi sul Monte Sacro, sulla riva destra del fiume Aniene, a nord-est della città. In quest'occasione i plebei presenti organizzano per la prima volta un'assemblea (*concilium plebis*), dalla quale i patrizi sono esclusi, i cui decreti (*plebiscita*) inizialmente saranno vincolanti per tutta la plebe.

Dal 449 a.C., in seguito alle leggi Valerie-Orazie, i plebisciti, previa approvazione del senato, avranno valore per tutto il popolo. Nel *concilium plebis* la plebe non è organizzata su base censitaria ma, dopo una breve fase per curie, su base territoriale a partire dalle tribù locali, riducendo così possibili discriminazioni di tipo socio-economico tra i suoi membri.

Il reintegro della plebe secessionista nel resto della cittadinanza romana si realizzerà nel momento in cui il senato avrà concesso all'assemblea plebea di eleggere tra i suoi membri alcuni magistrati, cioè i tribuni e gli edili della plebe.

Originariamente in numero di due, i tribuni della plebe, oltre a quello di convocare il *concilium plebis*, hanno il compito di soccorrere i cittadini plebei infliggendo pesanti multe quando un magistrato agisce contro qualcuno di loro in modo inappropriato e, non meno importante, quello di porre il loro veto vincolante a qualunque proposta di un magistrato che appaia contraria all'interesse della plebe. Chi ha usato violenza contro un tribuno viene considerato *homo sacer*, escluso dal consorzio degli esseri umani e assassinabile senza subire pena, mentre i suoi beni sono consacrati alla dea Cerere.

Gli edili della plebe, anch'essi in origine due, devono inizialmente fungere da custodi del tempio (in latino *aedes*, da cui il termine *aediles*) di Cerere, Libero e Libera sull'Aventino, dove vengono raccolte le multe inflitte a coloro che abbiano offeso o danneggiato dei plebei e nel quale sono conservati gli atti dei plebisciti votati dal *concilium plebis*.

La prima secessione della plebe raggiunge importanti risultati politici ma non porta alcuna soluzione al problema dei cittadini indebitati o impoveriti per via dei costanti richiami in guerra. Alla questione cercherà di porre mano, nel 486 a.C., Spurio Cassio, già autore del *foedus Cassianum*, proponendo una redistribuzione agli indigenti delle terre sottratte via via ai nemici e per questo diventate proprietà del popolo romano (*ager publicus*).

La proposta di Spurio Cassio, seppur a lungo discussa e dibattuta in senato, non avrà seguito sia a causa delle mire tiranniche di Spurio, che

vuole attrarre a sé la massa di indigenti per restaurare una monarchia con lui a capo (per questo motivo Spurio verrà messo a morte), sia perché il senato non riesce a trovare un accordo sulla applicazione di tale legge. Evenienza, questa, spiegabile col fatto che in età arcaica l'*ager publicus*, una volta delimitato, diviene controllabile, e senza limiti, dai cittadini che per primi lo raggiungono e sono in grado di sfruttarlo – magari tramite uomini di fiducia come clienti o parenti. Spesso, in questo modo, i più ricchi e potenti finiscono per controllare grandi porzioni di terra pubblica a loro vantaggio, escludendo i più poveri. Va da sé che una parte dei senatori, coincidendo con i maggiori possessori di *ager publicus*, non ha alcun interesse che esso venga assegnato per legge, e in proprietà privata, ad altri.

La legge delle XII Tavole, immagine di una società

Il percorso di rivendicazione dei loro diritti da parte dei plebei trova un altro importante luogo di realizzazione, questa volta di tipo giuridico, alla metà del V secolo a.C.

Roma possiede sin dalle origini delle leggi, ma solo una parte molto ridotta di esse esiste in forma scritta, fissata in modo comprensibile e dunque, per così dire, uguale per tutti. La conoscenza e l'interpretazione delle leggi più antiche, scritte e soprattutto orali, sono retaggio dei pontefici, di estrazione patrizia. La creazione di nuove leggi in età repubblicana prevede, poi, che esse siano proposte da un magistrato, discusse informalmente dai cittadini che lo vogliano, approvate dal senato e, infine, votate dai comizi centuriati. La netta prevalenza di magistrati di estrazione patrizia, la composizione quasi esclusivamente analoga del senato (tra i cui membri vengono scelti, peraltro, i giudici), il potere politico e decisionale della prima classe (ampiamente composta da patrizi) fa sì che la plebe sia quasi priva di voce in capitolo per ciò che concerne la formulazione, la discussione, l'interpretazione e l'applicazione delle leggi stesse. Per questo motivo, già nel 462 a.C. il tribuno della plebe Gaio Terentilio Arsa richiede, senza successo, che vengano nominati cinque cittadini incaricati di mettere per iscritto le leggi orali romane al fine di limitare l'uso arbitrario che i patrizi talora dovevano farne. A causa dell'insistenza dei tribuni plebei, nel 451 a.C.

viene nominato un collegio di dieci uomini (tutti patrizi) che si devono occupare della stesura delle leggi romane (*decemviri legibus scribundis*) che saranno messe per iscritto su dieci tavole bronzee. Nell'anno successivo, un altro collegio di *decemviri*, questa volta composto in parte da plebei, raccoglierà altre due tavole di leggi.

Nei due anni consacrati alla stesura di quella che resterà nella storia come la legge delle XII Tavole i decemviri, a cui era stato dato il pieno potere sulla città di Roma, governeranno in modo dispotico tentando di prolungare indefinitamente il loro mandato di cui, invece, verranno privati con disonore, essendo alcuni messi a morte, altri esiliati.

Ciò non di meno, alla metà del V secolo a.C. il popolo romano avrà a disposizione il suo primo codice di leggi scritte che si occupa di questioni prevalentemente civili e penali, pur non essendo privo di riferimenti al diritto costituzionale.

Nella creazione di questo insieme di leggi certe in quanto scritte – e, quindi, assai male sottoponibili all'arbitrio individuale – i Romani identificavano un momento decisivo in cui si sarebbe realizzato il loro concetto di *libertas*, inteso come garanzia di equità del diritto.

Molte delle norme della legge delle XII Tavole ci sono note: esse venivano, infatti, imparate a memoria dai Romani almeno fino all'alta età imperiale e, dunque, numerosi autori latini le citano spesso quando riflettono su questioni giuridiche, storiche, socio-economiche o, in certi casi, linguistiche – il latino impiegato nelle XII Tavole è infatti, salvo qualche aggiornamento, quello che con tutta verosimiglianza si doveva parlare a Roma in età arcaica.

In virtù della loro natura prevalentemente civilistica, le XII Tavole consentono di osservare in controluce molti aspetti della vita sociale della Roma arcaica: alcuni codici comportamentali, l'organizzazione dei rapporti fra cittadini, le forme di sussistenza e di scambio, le modalità con cui sono organizzate le controversie civili.

Leggendo i frammenti delle XII Tavole che ci sono rimasti è possibile comprendere, ad esempio, quanto esteso sia il potere del *pater familias*

sulla sua *familia* (composta di discendenti maschi e femmine, schiavi, patrimonio immobiliare e mobile): il *pater* può, ad esempio, vendere temporaneamente un figlio nel caso abbia bisogno di denaro, farlo uccidere se nato deforme, decidere in totale autonomia le sorti del patrimonio familiare.

Alle donne (eccettuate le sole vestali) è impedito, invece, di gestire personalmente il patrimonio, anche in assenza di un ascendente agnatizio vivente: in questo caso la donna sarà affiancata da un tutore maschio, solitamente imparentato. Le stesse limitazioni alla gestione del patrimonio sono imposte per legge anche ai bambini, ai malati di mente e agli scialacquatori.

Una simile condizione di non pienezza dei diritti è rilevabile anche per altre figure presenti nella società romana arcaica, caratterizzate dal fatto di non appartenere affatto, o di appartenere a titolo non pieno, alla cittadinanza: gli stranieri, ad esempio – eccettuati quelli con *ius commercii* –, godono di diritti ridotti nella sfera commerciale rispetto ai cittadini; i liberti (cioè gli ex schiavi resi liberi dal padrone), in caso di morte senza eredi, perdono il patrimonio a favore non dei parenti di sangue, ma dell'ex patrono; gli schiavi, a parità di lesione fisica perpetrata a danno di un Romano, devono pagare una multa doppia rispetto a quella che era assegnata a un libero cittadino colpevole dello stesso reato; allo stesso modo, se colti in flagrante mentre rubano, gli schiavi vengono fustigati e messi a morte, mentre i cittadini vengono aggiudicati in servitù al derubato.

Come indicano gli ultimi esempi, la legge delle XII Tavole si occupa ampiamente di punizione dei crimini. Se la produzione di lesioni fisiche, o il riconoscimento di un furto a un individuo senza che sia colto sul fatto, porta solitamente a sanzioni pecuniarie, la Legge prevede la pena di morte per una serie di reati considerati molto gravi all'interno del sistema di valori culturali romani. Nella "orale" Roma arcaica veniva condannato a morte, ad esempio, chi componeva ed eseguiva canti infamanti nei confronti di un cittadino; nello stesso modo si puniva chi istigava dei nemici contro Roma, chi consegnava a questi ultimi un cittadino o chi rendeva falsa testimonianza in un processo. Tutti questi

individui tradivano, nei fatti, la fiducia e la lealtà (*fides*) che ogni Romano deve alla sua città e ai suoi concittadini. Nella agricola società romana si punisce con la morte, poi, chi raccoglie di nascosto i frutti dei campi altrui, chi fa pascolare di notte i suoi giumenti in terre non sue e chi cerca di attrarre per mezzo di incantamenti le messi di un altro cittadino.

Molti altri aspetti della vita materiale romana arcaica sono regolamentati dalle XII Tavole: dalle forme di scambio, che prevedono modalità distinte se in vendita sono i beni più preziosi per il lavoro dei campi (fondi, servitù prediali, buoi, asini, muli, cavalli, uomini liberi e schiavi, case), detti *res mancipi*, oppure tutti i restanti (*res nec mancipi*), fino all'impianto delle siepi, all'impiego di travi che sostengono contemporaneamente le case di due famiglie, alla delimitazione di uno spazio di rispetto tra due proprietà limitrofe, alla costruzione delle strade.

Nate in stretta connessione con le richieste plebee, e specialmente di quelle di carattere economico, le XII Tavole regolamentano, inoltre, le forme di indebitamento, impedendo l'usura al di sopra di 1/12 del capitale prestato (*fenus unciarium*), fissando le regole che creditore e, soprattutto, debitore devono rispettare una volta stabilito l'ammontare del dovuto e indicando le modalità precise tramite cui deve compiersi il *nexum*.

Quasi a compensare le concessioni fatte alla plebe, le XII Tavole nella loro stesura originale presentano una norma, scritta per l'occasione, che interdice il matrimonio tra patrizi e plebei. Fino a quel momento, perché a Roma ci fosse un matrimonio legittimo, cioè in grado di far inserire il figlio nella linea di discendenza del padre ereditandone il nome di famiglia, gli ascendenti e in futuro il patrimonio, era necessario che i genitori fossero entrambi romani – oppure che un genitore fosse romano e l'altro dotato di *ius conubii* con Roma. Stanti queste condizioni, in caso di matrimonio tra un plebeo e una patrizia i figli sarebbero stati plebei, mentre questi ultimi sarebbero stati patrizi se il padre era patrizio e la madre plebea. La norma introdotta dalle XII Tavole vuole, invece, impedire che i due ordini sociali si contaminino reciprocamente,

chiudendoli l'uno all'altro e cristallizzandone la composizione, a vantaggio della continuità di sangue e di potere dei patrizi. Questa disposizione di natura endogamica provocherà una forte reazione della plebe e ha vita brevissima. Già nel 445 a.C. il tribuno della plebe Gaio Canuleio propone con successo una legge che abolisce tale norma, reinstaurando il sistema tradizionale.

Dai tribuni consolari alle leggi Licinie-Sestie

L'attività dei plebei, e dei loro magistrati, verso il riconoscimento di altri diritti e poteri non viene meno neanche nel periodo militarmente impegnativo che travaglierà Roma nella seconda metà del V secolo a.C. e all'inizio del IV.

Tra il 444 e il 367 a.C. viene creata una nuova magistratura, il tribunato militare con potestà consolare, sulla cui natura le testimonianze antiche non sono del tutto chiare e coerenti, salvo sottolinearne l'importanza per le rivendicazioni plebee. Nei fatti, durante il periodo di esistenza di tale magistratura, i senatori stabiliscono ogni anno se far creare dal popolo, come di norma, due consoli oppure se far eleggere un numero maggiore (da tre a sei) di tribuni militari con potestà consolare. Questa carica viene considerata dai patrizi meno prestigiosa rispetto al consolato e per tale motivo questi ultimi opporranno meno resistenze, in sede di votazione, all'elezione di plebei che, da quanto si può evincere dalle fonti, saranno nominati comunque in numero alquanto inferiore rispetto ai patrizi.

Sembrerebbe, dalle liste che possediamo, che i tribuni militari con potestà consolare siano designati negli anni che si presentano particolarmente delicati per Roma dal punto di vista bellico. Gli scontri contro Volsci, Equi e Sabini, che gli storici antichi testimoniano come ricorrenza quasi imprescindibile per Roma fino agli anni intorno al 450 a.C., si riducono sensibilmente nella seconda metà del secolo. Roma, che nel passato si è limitata a combattere i nemici sottraendo loro il bottino e un po' di terre, ha infatti sviluppato nei confronti delle aree contese con tali popolazioni una politica improntata alla fondazione di colonie, cioè all'insediamento di comunità composte o da soli cittadini romani (si parla in questo caso, di colonie romane) oppure, più spesso,

da Romani e Latini (colonie latine). Le colonie sono finalizzate al controllo delle aree strategiche e di contatto con le popolazioni nemiche, in modo da bloccarne le incursioni e i tentativi di espansione. In queste roccaforti (le principali fondazioni a cavallo tra 442 e 382 a.C. sono Ardea, Labici, Velletri, Circeii, Satrico, Sutri e Nepi), i cittadini, seppur collocati relativamente lontani da Roma o agli estremi confini del Lazio, sono soggetti in un caso alle stesse leggi e agli stessi diritti di Roma, nell'altro ai diritti di cui i Latini godono rispetto a Roma, fissati nel *foedus Cassianum.*

Limitate, anche grazie alle colonie, le incursioni delle popolazioni italiche stanziate verso l'Appennino, Roma tra fine V e inizi IV secolo a.C. deve vedersela, tuttavia, con due avversari di non minore importanza che arrivano da nord, cioè l'etrusca Veio e i Galli.

La prima è un'avversaria storica di Roma e non c'è da stupirsene visto che i territori delle due città confinavano. I primi scontri tra le due comunità vengono ascritti dalle fonti già alla prima età regia, mentre nel V secolo a.C. Veio e Roma si scontreranno in due lunghe guerre (483-474 e 437-426 a.C.) per il possesso di Fidene – decisiva per il controllo della via Salaria e del percorso del Tevere verso l'Appennino –, con un successo iniziale della città etrusca e un recupero del territorio perduto da parte di Roma nella seconda guerra.

Tra 406 e 396 a.C. le fonti collocano una terza e più drammatica guerra, nella quale per la prima volta i Romani combatteranno anche in inverno e i soldati saranno beneficiari di uno stipendio pubblico. Lungo tutto il periodo della guerra Roma sarà governata da tribuni militari con potestà consolare.

Dopo un lunghissimo assedio Veio viene presa – autore della vittoria sarebbe stato il dittatore Marco Furio Camillo (?-365 a.C.) – e il suo territorio (562 km^2 secondo le stime dei moderni), celebre per la fecondità, viene interamente incluso nei limiti dell'agro romano, con la creazione di quattro nuove tribù territoriali. Una parte del terreno ex-veiente verrà attribuita a cittadini Romani in proprietà privata, con assegnazioni assai generose (sette iugeri, quasi due ettari a persona,

contro i due iugeri normalmente distribuiti), mentre il resto diverrà *ager publicus*.

Sei anni dopo la conquista di Veio, Roma, secondo la tradizione, si scontra con i Galli Sènoni, una popolazione celtica che, muovendo da nord, si era stabilita nell'Italia centro-orientale e cercava nuove sedi spostandosi ulteriormente verso sud. Dopo aver attaccato la città etrusca di Chiusi i Galli, guidati da Brenno, invadono il territorio di Roma, trovando un esercito impreparato ad affrontarli. I Sènoni saccheggiano l'agro romano, mettono a fuoco e assediano la città per sette mesi, giungendo fino alla rocca del Campidoglio che la tradizione vuole venga difesa con coraggio da Manlio Capitolino.

I Galli verosimilmente si muovono verso Roma più alla ricerca di denaro e ricchezze che di conquiste territoriali: essi, a quanto ne sappiamo, preferiranno essere pagati con 1000 libbre d'oro (circa 327 kg) per abbandonare la città, piuttosto che diventarne i dominatori. Una parte consistente dei Galli che attacca Roma si arruolerà solo pochi mesi dopo nelle truppe mercenarie del ricco tiranno Dionisio di Siracusa (430?-367 a.C.) in guerra con le città greche dell'Italia meridionale.

Una volta liberatasi dei Galli – ancora una volta, secondo le fonti, grazie all'intervento provvidenziale di Marco Furio Camillo – e stabilizzata l'egemonia sulle due sponde del Tevere e sul Lazio, Roma vive un altro periodo di gravi turbolenze interne, caratterizzate da alcuni anni di anarchia politica tra 375 e 371 a.C., in cui i tribuni della plebe impediranno l'elezione dei consoli, e altri anni difficili fino a quando, nel 367 a.C., viene eletto nuovamente dittatore proprio Furio Camillo.

Proprio in quell'anno Camillo si adopera affinché siano promulgate, come poi accadrà, le leggi proposte dai tribuni della plebe Gaio Licinio Stolone e Lucio Sestio Laterano, tutte tese ad affermare le tradizionali rivendicazioni plebee, sia di tipo politico che economico-finanziario.

Le leggi Licinie-Sestie sono tre: la prima di esse prevede che uno dei due consoli sia necessariamente plebeo. Questa circostanza, a quanto ne sappiamo, non si realizzerà concretamente prima del 342 a.C., in seguito a una legge Genucia che vuole, invece, che tutti e due i consoli

possano essere plebei. Nei fatti, grazie alla legge Licinia-Sestia, il consolato, tornato ad essere stabilmente la principale magistratura romana, inizierà ad aprirsi più facilmente ai plebei con l'elezione, già nel 366 a.C., proprio di Lucio Sestio Laterano.

La seconda legge tocca il delicato tema dell'usura: come un secolo prima, le drammatiche e continue guerre combattute dai Romani e i saccheggi subiti sulle terre di proprietà dei cittadini hanno finito per impoverirne gli strati sociali medi e medio-bassi, costringendoli a indebitarsi. La legge voluta dai due celebri tribuni impedirà ai prestatori di denaro di richiedere qualunque usura ai debitori: gli interessi eventualmente già pagati da questi ultimi saranno detratti dal totale del capitale dovuto. Solo nel 357 a.C. un'usura fino a 1/12 del capitale, già sancita dalle XII Tavole, tornerà accettabile per legge.

L'ultima, e per certi aspetti più importante, legge Licinia-Sestia affronta il problema della terra, cioè della forma di ricchezza e del mezzo per garantirsi la sussitenza a cui la maggioranza dei Romani ambisce e che spesso le guerre, i saccheggi subiti, i debiti, alcuni soprusi dei più potenti, le assegnazioni in proprietà privata non sufficientemente numerose (come forse fu quella di Veio), impediscono alla massa dei cittadini di godere stabilmente.

La norma voluta dai due tribuni della plebe prevede di limitare a 500 iugeri (circa 125 ettari) la quantità di terra pubblica su cui un cittadino può esercitare la *possessio* (*lex de modo agrorum*). Questo significa che tutti coloro i quali – spesso, ma non sempre, patrizi – sfruttano l'*ager publicus* al di là del limite di legge dovranno necessariamente abbandonare la quantità eccedente, lasciandola a disposizione di altri cittadini che, pur non diventandone proprietari, possono comunque goderne. Ironia della sorte, uno dei primi a essere puniti per eccesso di *possessio* sarà proprio il promotore plebeo della legge Gaio Licinio Stolone.

Contestualmente alla messa in atto delle leggi Licinie Sestie, nel 366 a.C. vengono create due magistrature inizialmente aperte ai soli patrizi, quasi a compensare le perdite causate dalle norme tribunizie: la pretura, che si aprirà ai plebei già nel 337 a.C., e l'edilità curule. Compiti degli

edili curuli, inizialmente due come quelli plebei, sono la cura delle strade e dei luoghi pubblici in Roma, la sorveglianza sui mercati e sull’approvvigionamento della città e l’organizzazione di alcuni giochi cittadini. Nel 306 a.C. anche questa magistratura, eletta dai comizi tributi, viene aperta ai plebei e le funzioni delle due edilità si fondano reciprocamente.

Vedi anche
L’età dei re
Roma repubblicana
La crisi della repubblica
Augusto: il fondatore dell’impero
I Giulio-Claudii: il consolidamento dell’impero e le origini del cristianesimo
La religione romana
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano

L’espansione della repubblica

di Cristiano Viglietti

Nel corso del IV e agli inizi del III secolo a.C. una serie di campagne militari condotte contro popolazioni che la circondano portano Roma ad espandersi e ad affermare la sua egemonia fino al mar Ionio. Al contempo le misure adottate all’interno favoriscono una trasformazione sociale che vede la nascita di una nuova élite, la nobilitas*, in cui alle antiche famiglie aristocratiche patrizie si affiancano ora famiglie plebee.*

Dalle guerre sannitiche allo scontro con Pirro

Le trasformazioni politiche realizzate tra V e inizi IV secolo a.C. hanno portato Roma a essere un centro politicamente e socialmente più stabile rispetto al passato, mentre il consolidamento dell’egemonia tra le città latine e gli altri successi militari ne hanno fatto il luogo più grande e importante dell’Italia centrale tirrenica.

Proprio queste nuove condizioni politiche e militari finiranno per rendere Roma l’arbitro delle sorti dell’Italia peninsulare nel secolo successivo.

La prima occasione in cui Roma metterà alla prova il suo nuovo ruolo sarà la prima guerra sannitica (343-341 a.C., secondo la cronologia tradizionale).

I Sanniti sono un popolo italico che riunisce quattro etnie (Irpini, Caudini, Carricini, Pentri) abitanti un territorio assai ampio collocato nell’area appenninica centro-meridionale. Nel 354 a.C. Roma sigla proprio con i Sanniti un trattato di non belligeranza che delimita le reciproche aree di influenza lungo il confine del fiume Liri, in un momento in cui i Sanniti cercano vie di espansione verso il mare Tirreno e vogliono evitare di scontrarsi con avversari numerosi e ben organizzati.

Nel 343 a.C. i Sanniti entreranno in conflitto prima con i Sidicini (un altro popolo italico che abita una piccola regione fra i fiumi Liri e Volturno), poi con i Campani, stringendo d'assedio la loro città più importante, Capua. A questo punto i Campani invieranno un'ambasceria a Roma chiedendole aiuto, valutando che solo essa, tra le città vicine, poteva essere in grado di tenere testa all'esercito sannita. Dopo un iniziale rifiuto del senato, determinato dalle condizioni sancite nel trattato del 354 a.C., gli ambasciatori campani riescono a ottenere l'intervento dei Romani quando mostrano la loro disponibilità a sottoporre a quella città il loro intero territorio, uno dei più fertili e ricchi d'Italia.

La prima guerra sannitica si risolve nel giro di due anni a favore di Roma che, a fine conflitto, rinnova nella sostanza il trattato del 354 a.C., aggiungendo il riconoscimento ai Sanniti del diritto di intervenire contro i Sidicini.

Proprio i Sidicini, vistisi nuovamente aggrediti dagli scomodi vicini già nel 341 a.C., cercano con successo l'aiuto dei Campani che, insoddisfatti delle condizioni del trattato di pace stilato da Roma con i Sanniti, le voltano le spalle. Alla coalizione Sidicini-Campani si uniscono rapidamente altri popoli, cioè i Volsci, gli Aurunci (che abitano la costa tra l'area dominata dai Volsci e quella dei Campani) e i Latini, riuniti in una lega. Tutte queste etnie hanno motivi di rivalsa sia nei confronti dei Sanniti, sia dei Romani. In particolare i Latini mal sopportano, da tempo, le condizioni del *foedus Cassianum*, che collocavano le loro città in un evidente stato di subalternità politica e militare rispetto a Roma.

Il conflitto tra Roma, ora alleata con i Sanniti, e la coalizione di popoli centroitalici, noto come “la grande guerra latina”, durerà tre anni concludendosi, dopo complessi e non sempre chiari rovesci, a favore di Romani e Sanniti.

Gli storici moderni sono concordi nel considerare la vittoria nella guerra latina come un momento di passaggio decisivo nella storia di Roma, che conduce quella città verso l'egemonia sull'Italia intera. Alla fine del conflitto Roma decide, infatti, di applicare, come avverrà anche in

seguito, il principio del *divide et impera*, trattando gli sconfitti in modo estrememamente differenziato, stabilendo le forme di pacificazione sulla base del comportamento che le singole comunità già nemiche avevano dimostrato nei suoi confronti.

Rispetto, ad esempio, alla lega latina, Roma decide di incorporare nel suo territorio molte città (Lanuvio, Ariccia, Nomento, Pedum) che ne facevano parte, con lo status di *municipia*. Il modello municipale era stato applicato per la prima volta nel 381 a.C. nel caso di Tuscolo, città latina recuperata ai Volsci. Quando crea un *municipium* Roma non vi invia coloni e solitamente consente la conservazione dell'amministrazione civica tradizionale e dei magistrati locali. Ciò non di meno, i *municipia* fanno parte a tutti gli effetti del dominio romano.

Anche Velletri e Anzio, che sono state alquanto ostili a Roma durante la guerra, divengono *municipia*, ma nel primo caso solo dopo che gli aristocratici locali vengono cacciati e le loro terre assegnate a Romani, nel secondo caso dopo che una parte delle navi che ne compongono la flotta viene distrutta e i loro rostri portati nel foro romano, nell'area che verrà chiamata, per l'appunto, Rostra. Tivoli e Preneste, invece, restano indipendenti e di diritto latino, pur dovendo cedere parte del loro territorio a Roma.

Al di fuori del *Latium vetus* Roma impone agli sconfitti tre modelli di relazione con essa.

Il primo è quello dell'alleanza. Gli alleati (*socii*) restano politicamente autonomi da Roma, salvo che sono tenuti a inviare loro truppe in suo aiuto quando essa entri in guerra: la possibilità di impiegare ampi contingenti alleati in guerra renderà l'esercito romano uno dei più grandi e vincenti lungo tutta l'età repubblicana.

Il secondo è la *civitas sine suffragio* (a cui sono sottoposte, tra le altre, le campane Capua e Cuma e alle volsche Fondi e Formia). Anche in questo caso la città entra a far parte del dominio romano come *municipium*, ma i suoi cittadini avranno solo pieni doveri rispetto a Roma, come la milizia e il tributo, ma non pieni diritti, come quello di votare – ed essere votati – nei comizi.

Il terzo è lo status di colonia latina. Roma dopo la grande guerra latina fonda, per la prima volta, alcune colonie di diritto latino, composte da Romani, Latini e indigeni, in luoghi che non appartengono al territorio del *Latium vetus*. Chi le abita ha gli stessi diritti riservati alle città latine rimaste indipendenti (*ius conubii*, *commercii*, *migrationis*), la lingua ufficiale è il latino, ma gli abitanti vivono fuori dal Lazio antico e possono essere prevalentemente non-Latini, come i Campani di Cales, fondata nel 334 a.C., o i Volsci di Fregelle, creata nel 328 a.C. Proprio la colonizzazione di Fregelle innescherà un nuovo periodo di rapporti turbolenti tra Roma e gli alleati Sanniti, i quali rivendicano la signoria su quella città che avevano strappato ai Volsci alcuni anni prima. Nel 326 a.C. i Sanniti sono alle porte di Napoli, ultima città greca (e indipendente) rimasta in Campania, sostenuti dalla massa popolare ma osteggiati dall'aristocrazia locale che chiede e ottiene l'aiuto di Roma, la quale, in rotta con i Sanniti per l'affare fregellano, scatenerà contro di loro una seconda, più che ventennale (326-304 a.C.), guerra.

I Romani, dopo aver facilmente recuperato Napoli, invece di fermarsi, attaccano guerra contro gli ex alleati muovendo verso le loro roccaforti tra le alture appenniniche e subendo una celebre e pesante sconfitta presso il passo delle Forche Caudine (321 a.C.).

Solo alcuni anni dopo Roma riuscirà a riprendersi dalla disfatta, recuperando territori e città (tra cui Fregelle) che erano stati perduti. Quella sconfitta conduce i generali romani a ripensare l'organizzazione del loro esercito in battaglia. Se, infatti, il compatto schieramento a falange, retaggio dell'età regia, era ideale per gli scontri in pianura e in campo aperto, esso appare troppo massiccio e goffo per manovrare tra colline, pendii rocciosi e terreni accidentati che, nel Sannio, sono la norma. Per questo motivo la legione romana viene divisa in 30 unità minori, dette manipoli (ognuno di circa 120 uomini), organizzate su tre linee ognuna composta da dieci manipoli che si muovono assai più agilmente e in modo relativamente indipendente l'una dall'altra. Anche l'armamento dei soldati romani si modifica sensibilmente a partire della seconda guerra sannitica: il clipeo rotondo viene sostituito dallo scudo rettangolare che proprio i Sanniti usavano, mentre le forti differenze

nell’equipaggiamento dei vari reparti dell’esercito censitario vanno via via affievolendosi.

Il nuovo, più dinamico, esercito romano ottiene importanti vittorie dopo il 315 a.C., riuscendo a giungere fino a Boviano, sorta di capitale dei Sanniti che, nel 304 a.C., vengono sconfitti in una drammatica battaglia campale dove, secondo le fonti, muore il comandante del loro esercito, Stazio Gellio. Nello stesso anno i Sanniti sarebbero stati obbligati a una resa che confermava il vecchio trattato di pace del 354 a.C., con il riconoscimento del controllo romano su Cales e Fregelle.

A spingere i Sanniti alla resa concorrevano anche i risultati della politica di fondazioni coloniali lungo i fianchi del Sannio realizzate da Roma parallelamente alla guerra: nel 314 a.C. viene creata, infatti, Luceria in Apulia, nel 313 Suessa Aurunca, verso la costa, e Saticula, nel 312 Interamna sul Liri e Ponza. La pressione sui Sanniti deve essere forte anche da nord dopo la sottomissione e immissione nella cittadinanza romana (seppure *sine suffragio*) degli Ernici (306 a.C.), l’inglobamento nel territorio romano di quello degli Equi, con la creazione di una nuova tribù (304 a.C.), e la politica di alleanze con Marsi, Peligni, Marrucini, Frentani (304 a.C.), che abitano l’area appenninica a sud dei nuovi domini romani e a nord dell’area sannita.

Proprio la pressione esercitata da Roma e dai suoi alleati sul Sannio sta alla base della terza, e ultima, guerra sannitica, esplosa solo sei anni dopo la presa di Boviano.

Nel 298 a.C. i Sanniti attaccanno il popolo dei Lucani, con i quali confinano verso sud. Questi ultimi chiedono l’aiuto dei Romani, il cui intervento provoca la reazione dei Sanniti che, questa volta, affrontano il nemico non da soli, ma coalizzandosi con altri popoli che, come loro, temono l’espansione di Roma, cioè gli Etruschi (e in particolare quelli dei centri interni come Volsinii, Chiusi, Arezzo), gli Umbri e i Galli Sènoni.

La battaglia più importante della terza guerra sannitica (298-290 a.C.) vede lo scontro di Roma e dei suoi alleati contro i Sanniti e i Galli a Sentino (presso l’odierna Sassoferrato) nel 295 a.C. La battaglia di

Sentino è rimasta nella storia per l'inusitato numero di soldati in lotta: i Romani schierano ben quattro legioni a cui vanno aggiunte le truppe degli alleati (ancor più numerose di quelle dei Romani) per un totale di circa 36 mila uomini, di cui 8700, secondo Livio (59 a.C. - 17 d.C.), cadranno, mentre le perdite dei nemici saranno di circa 25 mila unità. L'assenza di Etruschi e Umbri gioca un ruolo decisivo nell'esito di una battaglia che, oltre a risultare estremamente violenta, è incerta fino all'ultimo.

Due anni dopo Sentino, le ultime truppe sannite vengono sconfitte ad Aquilonia, mentre nel 291 a.C. Roma fonda un'altra colonia in posizione strategica a Venosa. Nel 290 a.C. i Sanniti si trovano costretti a stilare l'ennesima pace, che li riduce alla condizione di *socii* di Roma.

Risolta temporaneamente la questione sannita, gli sforzi bellici di Roma si rivolgono verso le popolazioni ostili stanziate a nord.

La perdita dei libri XI-XX dell'opera dello storico Tito Livio, che trattano degli anni compresi tra il 293 e il 218 a.C., non consente di avere del tutto chiaro il quadro dei conflitti durante i primi decenni del III secolo a.C. Quello che sembra certo è che nel 283 a.C. una coalizione di Galli ed Etruschi cerca di attaccare il territorio romano da nord, venendo sconfitta al lago Vadimone presso Bomarzo. I Romani, a questo punto, contrattaccano aggredendo, in Etruria, le città di Volsinii, Vulci e Cere, muovendo poi verso l'Adriatico, in direzione del territorio occupato dai Sènoni. Lungo il percorso Roma sconfigge, nel 290 a.C., Sabini e Pretuzi, che riceveranno la *civitas sine suffragio*. Negli anni Ottanta-Settanta del III secolo a.C. Roma completa la sottomissione dei Galli Sènoni, con l'annessione del loro territorio a quello romano e la fondazione, nella parte settentrionale della regione, della colonia latina di Ariminum, odierna Rimini, nel 268 a.C. A sud del territorio gallico Roma ottiene, infine, significative vittorie contro il popolo dei Piceni, le cui città (con l'esclusione del centro principale, Ascoli, e della greca Ancona) ricevono la *civitas sine suffragio*. Anche in questa regione Roma consolida il suo potere con la fondazione della colonia latina di Fermo nel 264 a.C.

Verso la fine del periodo delle guerre di conquista verso nord, Roma viene coinvolta in un altro conflitto, questa volta nell'estremo sud della penisola italiana.

Alla fine del IV secolo a.C. Roma aveva stilato un trattato con la città magnogreca di Taranto nel quale si impegnava a non superare con le sue navi da guerra il Capo Lacinio e, dunque, a non entrare nel golfo di Taranto. Nel 282 a.C. la città di Thurii, minacciata dai Lucani, chiede aiuto a Roma che accetta invadendo, nelle operazioni di difesa della città amica, le acque territoriali di Taranto, contravvenendo così al trattato. Per tutta reazione i Tarantini attaccano le navi romane affondandole e cacciando il contingente stanziato a Thurii.

La reazione di Roma non si fa attendere. I Tarantini pensano di rispondere allo scontro con l'enorme esercito nemico chiedendo aiuto a Pirro (319-272 a.C.), re del popolo epirota dei Molossi, stanziati sulla costa balcanica di fronte alla Puglia.

Il re epirota sbarca in Italia nel 280 a.C. con 25 mila uomini (e 20 elefanti) grazie a cui ottiene subito una vittoria nella battaglia di Eraclea, nella quale per la prima volta i Romani si scontrano con un esercito ellenistico, professionale e ben organizzato – che pure soffre perdite significative –, per di più sostenuto da Tarantini, Lucani, Bruzi e Sanniti. Pirro propone la pace ai Romani, che rifiutano, e allora cerca di marciare verso la città, trovando, però, lungo la strada l'ostilità di tutte le comunità amiche di Roma, comprese Capua e Napoli, ed è costretto a tornare verso Taranto. Nel 279 a.C. avviene un secondo scontro con i Romani ad Ascoli Satriano (Ausculum) in cui Pirro, che ha nel frattempo assoldato truppe mercenarie per rimpiazzare i caduti, vince di nuovo ma, ancora una volta, subendo perdite enormi.

Pur avendo sconfitto ben due volte i Romani, il re epirota non riesce a venire a capo della situazione, mentre le spese che i suoi alleati hanno dovuto affrontare per mantenere il suo esercito e i mercenari stanno creando delle tensioni.

L'anno successivo Pirro si dirige verso la Sicilia, chiamato dalle città greche dell'isola, in particolare Siracusa, in guerra contro i Cartaginesi,

popolo legato, peraltro, da amicizia con Roma da oltre due secoli e con cui nel 279 a.C. aveva stretto un patto di reciproco aiuto. Il re epirota è particolarmente legato a Siracusa per il fatto che sua moglie, Lanassa, era figlia di Agatocle (360-289 a.C. ca.), re di Siracusa morto dieci anni prima, di cui il genero vuole prendere il posto. Pirro riesce a conseguire alcune vittorie contro i Cartaginesi che decidono di stringersi a Lilibeo, all'estremo ovest dell'isola, una fortezza virtualmente inespugnabile dal momento che viene rifornita costantemente di uomini, armi e vivande che arrivano da Cartagine lungo un percorso marittimo su cui quella città esercita un'indiscussa egemonia.

I modi autoritari di Pirro e l'esosità della sua impresa portano i suoi alleati a prendere le distanze da lui, talora addirittura passando dalla parte dei Cartaginesi, obbligando il re epirota a tornare in Italia nel 275 a.C. richiamato dai popoli a lui alleati. In quell'anno Pirro affronta i Romani, guidati dal console Manio Curio Dentato, nel luogo che poi sarà chiamato Beneventum (cioè "evento favorevole"), dove viene sonoramente sconfitto. Preso a mal partito, Pirro abbandona l'Italia lasciando tuttavia una guarnigione a Taranto che si arrende a Roma nel 272 a.C., ed entra a far parte del novero dei *socii* di un centro che vede ormai estendersi la sua area di influenza fino al Mar Ionio. Nello stesso anno Pirro muore in uno scontro tra le strade di Argo.

La *nobilitas* patrizio-plebea e la società romana tra IV e III secolo a.C.

Il periodo di intensa attività militare e di espansione che ha inizio con le guerre sannitiche non blocca, ma semmai accelera, il processo di affermazione delle istanze plebee e, al contempo, di trasformazione sociale a Roma.

Dopo le leggi Licinie-Sestie si assiste, oltre alla comparsa costante di un plebeo tra i consoli, all'elezione del primo dittatore (356 a.C.), del primo censore (351 a.C.), del primo pretore (337 a.C.) provenienti dalla plebe. Nel 300 a.C., poi, con il plebiscito Ogulnio si apre ai plebei l'accesso a due dei massimi collegi sacerdotali dello stato romano che da sempre, e formalmente, erano stati retaggio patrizio, cioè quello dei pontefici e quello degli àuguri. Nel 287 a.C., infine, dopo un'altra

secessione della plebe, viene varata la legge Ortensia che equipara i plebisciti, votati dai soli plebei, a una legge dello stato, evitando la necessità che essi passino per l'assenso del senato, come doveva avvenire precedentemente.

È bene sottolineare, come gli studiosi moderni hanno rilevato, che l'apertura ai plebei di tutte le magistrature e di alcuni sacerdozi non fa in alcun modo di Roma una democrazia in cui a chiunque è possibile, dal nulla, arrivare a ricoprire i più prestigiosi incarichi dello stato. Per potersi candidare a una magistratura è, infatti, indispensabile appartenere alla prima classe di *census* e aver militato nella cavalleria e, per raggiungere questi traguardi, bisogna – oltre ad essere maschi e adulti – avere antenati illustri o ricchezze abbondanti, oppure, meglio, entrambe le cose. Di fatto, ad avvantaggiarsi dell'apertura di magistrature e sacerdozi a tutti i cittadini sono solo i membri di alcune delle famiglie plebee, talora imparentate con quelle patrizie, i quali in molti casi non fanno altro che prendere il posto di antiche linee parentali patrizie in decadenza. L'effetto principale di questa integrazione di alcune famiglie plebee nell'aristocrazia romana tra IV e III secolo a.C. è quello di generare una nuova élite, che nelle fonti viene definita come *nobilitas* (dal verbo *(g)nosco* "riconosco": *nobilis* è dunque chi è riconoscibile tra gli uomini della comunità). Una élite non meno esclusiva di quella delle epoche più antiche: basta scorrere le liste dei consoli tra 366 e 291 a.C. per vedere che, in quel periodo, 54 consolati vengono ricoperti in tutto da 14 persone, seppur di estrazione sia patrizia che plebea.

Un esempio significativo dei valori di cui sono portatori, e dei traguardi a cui ambiscono, gli esponenti della *nobilitas* romana tra IV e III secolo a.C. può essere rintracciato nell'elogio in versi saturni iscritto sul sarcofago di Lucio Cornelio Scipione Barbato (337-270 a.C.): "Lucio Cornelio Scipione Barbato, generato dal padre Gneo (*Gnaivod patre prognatus*), uomo forte e saggio (*fortis vir sapiensque*) il cui aspetto fu pari alla sua *virtus* (*quoius forma virtutei parisuma fuit*), fu console, censore e edile (…), prese Taurasia, Cisauna, il Sannio, sottomise tutta la Lucania e liberò ostaggi" (*Corpus Inscriptionum Latinarum* 1.2).

I discendenti di Scipione Barbato affermano, dunque, la riconoscibilità sociale del loro antenato sottolineandone l’appartenenza a una importante linea di parentela (in questo caso patrizia), la forza, il coraggio, la saggezza, l’aspetto fisico, il valore in guerra: attributi positivi che stanno a fondamento delle prestigiose magistrature civiche ricoperte da Scipione Barbato e dei successi militari, per quanto, secondo le fonti letterarie in nostro possesso, tali successi sembrano essere stati assai inferiori a quelli elencati nell’elogio – e forse anche questo dato ci dice qualcosa su alcune caratteristiche sociologiche della *nobilitas* romana.

Nella Roma di IV-III secolo a.C. a subire delle trasformazioni non è solo l’élite. Le condizioni degli strati meno agiati della popolazione romana verosimilmente migliorano nel complesso, almeno sul piano materiale: la *lex de modo agrorum* compresa nelle Licinie-Sestie probabilmente produce un ampliamento del numero di chi può accedere allo sfruttamento dell’*ager publicus*. Non meno di essa possono, poi, le conquiste militari. La sottrazione di estesi territori ai nemici sconfitti e la creazione di numerose colonie consentono a molti Romani di diventare, se coloni, proprietari terrieri, oppure di poter occupare aree coltivabili di *ager publicus*. È bene sottolineare, poi, che di norma i combattenti nemici che vengono catturati, se le città cui appartengono non ricevono la cittadinanza, entrano a far parte del bottino di guerra e, come tali, vengono messi in vendita come schiavi al migliore offerente. Dal IV-III secolo a.C., dunque, il fenomeno della schiavitù a Roma diventa relativamente significativo (e destinato a crescere). La proprietà di schiavi indurrà i proprietari terrieri romani, e non solo i più ricchi, a utilizzare questa forma di manodopera a basso costo per il lavoro dei campi, mentre il fenomeno dell’asservimento per debiti dei cittadini diventa un fatto relativamente marginale, a cui più raramente si ricorre, specialmente dopo l’abolizione del *nexum* tramite una legge *Poetelia* tra 326 e 313 a.C.

All’alba dello scontro con Cartagine, Roma è un centro che, secondo i calcoli dei moderni, controlla un’area di quasi 30 mila km^2 sul territorio italiano, che ha poco meno di un milione di abitanti tra cittadini (con e senza diritto di voto) e coloni (romani e latini) sui tre che devono vivere

in Italia in quel momento, che ha costruito strade (il primo tratto della via Appia, da Roma a Capua, viene completato nel 312 a.C., seguito all'inizio del III secolo a.C. dalla realizzazione delle vie Valeria, Clodia e Cecilia) che ne facilitano i rapporti politici e commerciali con buona parte del suo dominio, che gradualmente sta imponendo le sue leggi, i suoi costumi, la sua lingua, le sue istituzioni, la sua moneta a tutta l'Italia.

Vedi anche
Roma repubblicana
La prima guerra punica
La seconda guerra punica
Dalla morte di Caio Gracco alla guerra sociale
La guerra a Roma
La nascita della scienza giuridica
Il debitore insolvente fatto a pezzi
Le fonti del diritto
Annalistica e letteratura tecnica nell'età di Augusto

La conquista del mondo (264- 121 a.C.)

La prima guerra punica

di Giovanni Brizzi

Superando riserve giuridiche e morali, nonché timori legati a un'avventura nuova e rischiosa, i Romani inviano nel 264 a.C. Appio Claudio Caudex a occupare la città di Messina, contesa ai Cartaginesi. Scoppia così la prima guerra punica, che costringerà le due grandi potenze del Mediterraneo a un confronto durissimo (Roma perderà oltre 700 navi da guerra), al termine del quale i Cartaginesi saranno costretti ad abbandonare la Sicilia. L'isola, di lì a poco, costituirà la prima provincia romana.

I prodromi

Grazie alla rete di appoggi che le garantisce un parziale monopolio nel Mar di Ponente, Cartagine controlla, nel 264 a.C., vasti territorî. Questi comprendono in Africa una fascia costiera tra il golfo di Sidra, in Libia, lo stretto di Gibilterra e le coste atlantiche del Marocco. Oltre alle basi in terra spagnola e ad alcune isole minori, al di là del mare sono di fatto sotto la sua influenza le isole maggiori: la Sardegna (con l'appoggio delle élite nuragiche) e la Sicilia.

La marina da guerra è il suo principale strumento bellico. L'ingegneria di Cartagine ha prodotto la quinquereme, o pentera, la più moderna tra le navi militari del tempo; e le sue flotte eccellono per qualità degli scafi e per abilità delle ciurme. Il potenziale demografico, al contrario, è fruibile solo in parte perché rispetto a Roma sono diversi i vincoli con le diverse comunità. Per le aristocrazie locali non sono previste forme di inserimento nei quadri del potere egemone simili a quelle che costituiscono invece la forza di Roma; e la fornitura di truppe non rientra nei trattati. Cartagine, attenta agli aspetti economici e tributari, sottovaluta il fattore militare; e subordina di norma la politica all'economia, pronta a sospendere le guerre troppo onerose in termini economici o di vite. Gli eserciti sono composti per lo più di mercenari. Le città sorelle, di fondazione fenicia o punica, danno ufficiali ed

equipaggi alle flotte. Fra le tribù dell'entroterra africano, Numidi e Mauri, seminomadi fieri della loro indipendenza e tiepidamente legati allo stato punico, si arruolano eccellenti cavalieri e milizie leggere. Solo gli indigeni della *chora* punica, i Libi, sono – pare – sottoposti alla leva; e solo in caso di attacco al territorio africano si reclutano i cittadini.

La guerra di Sicilia

L'ultimo *foedus* tra Roma e Cartagine risale al 279 a.C., quando si stipula un'alleanza contro Pirro (319-272 a.C.). Nulla fa presagire lo scontro; ma l'uscita del re d'Epiro dalla Sicilia apre a Cartagine la via degli stretti, su cui si affaccia Roma. Il *casus belli* viene da Messana (Messina): la città era stata anni prima (288 a.C.?) occupata dai Mamertini, mercenari osci. Alla partenza di Pirro costoro riprendono le razzie contro i territori limitrofi. Ma nel 275/274 a.C., divenuto stratego di Siracusa, Ierone (308-216 a.C. ca.), un giovane ufficiale, li sconfigge al fiume Longano; e li costringe a chiudersi entro le mura.

I Mamertini chiedono allora aiuto a Cartagine e a Roma. Secondo il bizantino Giovanni Zonara (XI-XII sec.) essi interpellano prima i Romani; mentre Polibio (200-118 a.C.) ricorda solo che si rivolgono separatamente alle due potenze. I primi a giungere, dalla base nelle Lipari, sono i Punici, che tengono Messina al momento dello sbarco romano. La repubblica infatti esita: la maggioranza del senato è contraria, per l'opposizione dei gruppi agrari e per i rapporti personali che uniscono *gentes* come i Fabii a esponenti dell'aristocrazia cartaginese. Esistono poi riserve morali: i Mamertini sono consanguinei – e rei di colpe simili – rispetto alle truppe campane che hanno poco prima occupato Reggio; e che Roma ha punito. E vi è un trattato che, secondo lo storico Filino di Agrigento (III sec. a.C.), preclude l'Italia ai Cartaginesi e vieta ai Romani l'ingresso in Sicilia. Negata da Polibio, la realtà di questa clausola è implicita in Livio; il quale, accusando i Punici di avere inviato nel 272 a.C. una flotta verso Taranto, li incolpa così di aver violato l'accordo per primi. Ma il gesto è difficile da provare.

Le riforme di Appio Claudio Cieco avevano concesso il voto alla plebe urbana, che è controllata dai capi della fazione mercantile, favorevoli all'impresa. Secondo Polibio sono i consoli – e in particolare Appio

Claudio Caudex, membro di quella famiglia ed esponente di spicco della *pars* mercantile – che spingono il popolo a votare l'intervento. È dunque una riforma "democratica" a favorire l'azione?

L'incarico tocca proprio a Claudio, il quale, traghettata in Sicilia parte delle truppe, con l'aiuto degli stessi Mamertini, occupa Messina (264 a.C.). Appoggiati da Siracusa, i Cartaginesi lo stringono allora d'assedio. Appio Claudio riesce però a resistere; e l'anno dopo entrambe le armate consolari sbarcheranno nell'isola. Siracusa decide di trattare, ottenendo la pace al prezzo di un'indennità, di rinunce territoriali – metà dei suoi domini – e dell'alleanza con Roma. L'esercito punico, inviato a difendere Agrigento, viene sconfitto; e la città, indifesa, cade (262 a.C.). A Cartagine restano le piazze occidentali dell'isola.

Occorre ora sfidare il nemico sul mare. A capo di una grande flotta il console Duilio (III sec. a.C.) affronta i Cartaginesi nelle acque di Mylae (Milazzo). Ottenuta grazie ai corvi, i ponti mobili che facilitano l'arrembaggio, la vittoria romana costa ai Punici oltre 40 vascelli. A partire dall'estate 256 a.C. i Romani paiono prevalere. All'altezza di Capo Ecnomo (Finziade /Licata) una nuova flotta, forte forse di 230 navi, agli ordini dei consoli Lucio Manlio Vulsone e Marco Attilio Regolo, affronta un'armata cartaginese di 250 vascelli guidata da Amilcare e Annone. Nella battaglia, tra le maggiori dell'antichità, 24 galere romane colano a picco contro, però, 30 affondate e 64 prese al nemico.

I Romani in Africa

La vittoria permette ai Romani di passare in Africa. Rimasti oltremare alla fine dell'estate, Regolo e le sue forze (15 mila fanti e 500 cavalieri) sconfiggono più volte i Punici; e le legioni si accampano presso Tunisi. Ma l'impresa fallisce per la presunzione del proconsole, che pone condizioni inaccettabili al nemico, pur disposto a trattare. Raccolto un esercito superiore a quello romano in cavalleria ed elefanti, Cartagine ne affida l'organizzazione a Santippo, un mercenario spartano. Regolo non sa né allearsi ai berberi in rivolta, né attendere la buona stagione e l'arrivo dei rinforzi; e accetta battaglia in pianura (valle del Bagradas-

Medjerda?). La manovra avvolgente adottata dai Punici distrugge l'armata romana. Duemila legionari si salvano, ripiegando su Clupea; 500, con lo stesso console, vengono fatti prigionieri, gli altri cadono sul campo.

Inviata in Africa sotto i nuovi consoli, la flotta romana vince quella punica presso il Capo Ermeo e imbarca i superstiti, facendo vela per la Sicilia, ma presso Camarina viene sorpresa da una tempesta: e di 364 vascelli se ne salvano un'ottantina soltanto. Svanita così la supremazia navale, i Romani rinunciano a invadere l'Africa. In Sicilia prendono alcune città, tra cui Panormos (Palermo); ma non hanno fortuna sul mare. Nel 253 a.C., di ritorno dalla costa nemica, un'altra flotta, colta da una tempesta al largo di Capo Palinuro, perde 150 vascelli.

L'ultima fase

Malgrado l'occupazione romana di Terme e delle Lipari (252 a.C.), la guerra è in stallo. Nel 250 a.C. i Punici puntano su Panormos; ma vengono sconfitti da Cecilio Metello. L'anno dopo i Romani attaccano le ultime fortezze nemiche nella Sicilia di Ponente, soprattutto Lilybaeum (Lilibeo); ma alcune navi veloci eludono il blocco, rianimando la resistenza. La squadra navale del console Publio Claudio Pulcro viene battuta presso Drepana (Trapani); e poco dopo, sulla costa sud della Sicilia, un'altra squadra, al comando del collega Lucio Giunio Pullo, viene – ancora – distrutta da un fortunale. Con le risorse al minimo – il censimento del 247 a.C. registrerà oltre 50 mila cittadini in meno – Roma decide di trattare, concordando uno scambio di prigionieri: ciò stabilisce, di fatto, un preliminare di pace.

Nel 247 a.C. appare il primo grande generale punico: Amilcare Barca (290-229 a.C.), "la folgore". Da Erice e dal pianoro dell'Eircte (Monte Pellegrino) contende con un pugno d'uomini la Sicilia ai Romani. Per sei anni Roma ne sopporterà gli attacchi prima di decidersi a tagliare il legame che lo unisce alla madrepatria. Gli abbienti concedono allo stato un finanziamento, da rimborsare in caso di vittoria; e la repubblica allestisce una flotta di circa 200 vascelli. Agli ordini del console Caio Lutazio Catulo l'armata blocca le ultime piazze in mano ai Punici; e l'assedio viene mantenuto durante l'inverno. Cartagine invia allora in

soccorso una flotta di forza pari, affidandola ad Annone. Mentre scorta il naviglio mercantile che reca agli assediati armi e vettovaglie, questa viene però sorpresa nelle acque delle Egadi e pienamente battuta: 50 navi vengono affondate, 70 catturate (241 a.C.).

Cartagine accetta ora la pace, fissata da una commissione senatoria. Amilcare rifiuta di consegnare i disertori; e ottiene che i Romani recedano (caso rarissimo) da una clausola di solito irrinunciabile. Ottiene altresì che le sue truppe, invitte, lascino le basi tenendo le armi. Cartagine deve però abbandonare la Sicilia e le isole vicine; deve poi rinunciare a far leve in Italia e nell'isola e a toccarne le coste con navi da guerra, restituire i prigionieri senza riscatto e pagare in dieci anni 3200 talenti d'argento.

Nello scontro ai Romani ha nuociuto l'imperizia sul mare, ma più ancora ha nuociuto ai Punici la concezione utilitaristica della guerra. Se gli uni, quasi sempre vittoriosi, hanno perduto – secondo Polibio – 700 vascelli contro i circa 500 affondati al nemico, la mentalità mercantile non ha permesso agli altri di evitare la sconfitta. Questo rimprovera ai suoi Amilcare quando si duole che, disperando della vittoria, si sia rinunciato troppo presto alla Sicilia.

La nascita della provincia di Sicilia

Messana, Tauromenion (Taormina) e Siracusa ottengono dei trattati. Ierone controlla il territorio fino all'altezza di Enna, dove comincia il dominio di Roma. Libere ed esenti da imposte sono cinque città: i centri elimi di Alyciae e Segesta, più Panormos, Halaesa e Centuripe. Con l'eccezione del Mamertini, Sicelioti e indigeni sono esenti dall'obbligo di dar truppe. Nella sua parte dell'isola Roma mantiene il precedente sistema tributario (*lex Hieronica*), che prevedeva il pagamento della decima agraria.

Nasce ora la provincia di Sicilia. L'area oltremare, *redacta in formam provinciae*, viene gestita direttamente e affidata prima a uno dei *quaestores* classici, poi, dal 227 a.C., a un pretore di nuova istituzione. Questi sarà coadiuvato da due questori preposti all'amministrazione; e accompagnato da una *cohors praetoria* e da una *cohors amicorum*, il

complesso del personale tecnico al seguito e il gruppo di individui, clienti o amici personali, che lo seguono come consiglieri.

Di contenuto dapprima giuridico – definisce, di fondo, la sfera delle competenze di un magistrato *cum imperio* operante al di fuori dalla cinta sacra di Roma – il termine *provincia* assume ora un'accezione territoriale precisa. Costretti dalla distanza a creare magistrati specifici, i Romani finiscono per considerare la *Sicilia* e la *Sardinia et Corsica* come le *provinciae*, l'ambito di competenza, dei nuovi pretori; sicché il significato giuridico e quello territoriale finiscono per sovrapporsi.

Il potere del governatore si basa sull'*imperium*. È cioè identico a quello posseduto dai magistrati di pari livello, ma la presenza di truppe al suo fianco è costante ed effettiva: la rende necessaria lo stato spesso precario delle conquiste e la vicinanza di popolazioni indipendenti che non si possono controllare con la fondazione di colonie fuori d'Italia – il processo comincerà molto tardi – nonché la lontananza e la posizione dei territori oltre il mare, chiuso gran parte dell'anno. È spesso impossibile far rientrare insieme al pretore i coscritti, che finiscono per dover restare lontani a lungo. Proprio questa è la prima differenza che oppone Roma (e l'Italia) a quelle che si definiranno poi province *tout court*; una differenza che fa delle guarnigioni il nucleo iniziale dell'esercito permanente.

Vedi anche

Roma repubblicana
La seconda guerra punica
L'espansione della repubblica
La seconda guerra punica
I Flavi: il primato dell'amministrazione
Il contesto militare
La guerra a Roma
Annalistica e letteratura tecnica nell'età di Augusto

Tra le due guerre

di Giovanni Brizzi

Negli anni immediatamente successivi alla prima guerra punica i Romani approfittano dell'indebolimento di Cartagine, scossa anche dalla terribile rivolta dei mercenari sul proprio territorio, per impadronirsi anche della Sardegna. Ma i Barcidi, che soppiantano la fazione aristocratica al potere a Cartagine, preparano la riscossa, partendo dalla penisola iberica: è del 221 a.C. la presa di Sagunto da parte del ventiseienne Annibale. I Romani intanto sono impegnati su più fronti: le guerre illiriche contro Teuta e Demetrio di Faro e la lotta contro i Celti che apre la via alla conquista dell'Italia settentrionale.

La rivolta dei mercenari

Dopo la sconfitta Cartagine è stremata. Fino a che il governo resta nelle mani della fazione oligarchica, i rapporti con Roma rimangono buoni; ma la situazione muta con la rivolta dei mercenari. Rientrate in Africa, le truppe di Sicilia vengono prima riunite all'interno di Cartagine, poi inviate a Sicca Veneria, un centinaio di miglia all'interno, dove attendono invano che il governo punico paghi gli stipendi; deluse, vanno ad accamparsi presso Tunisi. Dell'intera loro forza assumono il comando il Campano Spendios e il Libico Matho, che guadagna alla rivolta l'apporto dei suoi consanguinei, esasperati dal dominio cartaginese.

Cominciata con l'assedio di Utica e di Hippo Diarrhytus (Biserta) da parte dei ribelli, la guerra è condotta dapprima, per i Punici, da Annone il Grande, capo della fazione oligarchica. L'assenza di risultati induce però il popolo a richiamare Amilcare, rimasto in disparte. Sullo scorcio del 238 a.C., dopo più di tre anni di lotta feroce, gli insorti vengono annientati: i superstiti, trascinati in città, sono messi a morte tra i tormenti. Anche Utica e Hippo Diarrhytus, che si sono unite alla rivolta, devono arrendersi.

Cartagine, Roma e la Sardegna

I vertici dello stato punico e la sua struttura subiscono ora mutamenti profondi: ad Annone e al partito oligarchico si sostituisce la fazione dei Barca, il cui capo, Amilcare (290 ca. - 229 a.C.), avvia una riforma “democratica” in senso lato. Appoggiandosi alle classi inferiori, egli procede a quella che è stata definita una “rivoluzione popolare”, ma soprattutto salda tra loro due elementi fino ad allora inconciliabili: la plebe e l’esercito. La diffidenza di Roma, restia a dialogare con il suo regime, viene aggravata dall’ostilità di Amilcare e dai suoi propositi di rivincita. Si avviano così gli eventi che condurranno al nuovo confronto.

Dopo le prime vittorie degli insorti si ribellano anche i mercenari di Sardegna. E gli ufficiali e i Cartaginesi presenti nell’isola massacrano il comandante Bostare. Assaliti dai Sardi, gli ammutinati chiedono aiuto a Roma, che rifiuta. Da ultimo, però, il senato accoglie un nuovo appello, inviando truppe. Alla reazione cartaginese, Roma minaccia la ripresa della guerra e Cartagine deve abbandonare la Sardegna e pagare un’indennità aggiuntiva di 1200 talenti.

L’isola è il più prezioso dominio oltremare dei Punici; e costituisce il cardine delle sue rotte mediterranee.Terra di antica frequentazione fenicia, ha conosciuto dall’VIII secolo una colonizzazione estesa fino alle coste settentrionali. Oltre che con la presenza militare, Cartagine se ne è garantita il controllo attraverso un processo di assimilazione con le genti indigene. Il risultato non è stato però il medesimo ovunque e, al momento di scegliere da quale parte stare, non tutte le componenti le sono favorevol: le fonti provano che sono i Sardi a schierarsi con Cartagine e che da loro è animata la resistenza.

Quanto agli abitanti dei centri costieri, di origine fenicia, il dato archeologico sembra escludere che siano toccati dalla rivolta. Nell’isola gli insorti massacrano i Cartaginesi, ma il termine va riferito ai soli cittadini della metropoli e alle loro famiglie e non comprende i Fenici, che non erano *stricto sensu* cittadini. Costoro non solo rimangono indenni, ma si schierano forse prima con i mercenari e poi con Roma: non è un caso che, nel 238 a.C., l’isola è, secondo il bizantino Zonara (XI-XII sec.), occupata senza combattere. Tra V e III secolo a.C. la Sardegna si è aperta al flusso di genti dal Nordafrica, dirette verso

l'interno; una fase che ha coinvolto le élite indigene, emarginando i nuclei fenici. Deluse da Cartagine, prodiga di autonomia politica ma rigida nel controllo economico, le città costiere sono attratte dalle nuove prospettive nel Tirreno.

Fino dal 241 a.C. i mercanti italici frequentano le coste del Nordafrica e, allo scoppio dell'insurrezione, prendono a rifornire i ribelli. Secondo Polibio (200-118 a.C.) quasi 500 di loro, sorpresi dalle navi militari puniche, vengono internati a Cartagine. Il senato protesta, e ne ottiene la liberazione; ma, chiusa la vertenza, ordina alle navi sue e dei *socii* di cessare i traffici con gli insorti e di rifornire i Punici. In questa stessa occasione respinge, nel rispetto del trattato, sia il primo invito dei mercenari di Sardegna, sia una *deditio* da parte di Utica.

I rapporti mutano con Amilcare ai vertici dello stato punico. Roma rivendica allora la libertà di commercio anche in Africa e con i nemici di Cartagine. Riprendono così i contatti con i ribelli, ma riprendono anche gli incidenti. Lo confermano alcuni passi di Appiano (95 ca. - II sec.) riferibili alla fase finale della rivolta, quando ormai i mercenari, logorati dalla carestia, sono allo stremo. Diversa è, stavolta, la sorte dei mercanti catturati, che vengono uccisi.

Questa situazione spinge Roma ad accogliere il nuovo appello dalla Sardegna. Condiviso dalle colonie fenicie, desiderose di libertà commerciale, l'invito è considerato richiesta di governi legittimi, cui le violazioni puniche al trattato di Catulorendono lecito rispondere. Nel 238 a.C. Roma sbarca in Sardegna e in Corsica (dove già controlla il porto di Alalia/Aléria); ma la conquista non è compiuta. Quando, nel 227 a.C., organizza le isole maggiori, la tregua in Sardegna e Corsica è momentanea. Il dominio romano rimane precario fino alla prima età imperiale.

Roma contro gli Illiri

Crollata con la morte di Pirro (319-272 a.C.) la potenza epirotica, una nuova minaccia incombe sul basso Adriatico. L'insidia dei pirati illirici si è aggravata da quando il regulo Agrone ha riunito alcune tribù, organizzando la guerra di corsa. Con l'appoggio della Macedonia, gli

Illiri hanno esteso il loro raggio di azione e nel 231 a.C., guidati dalla vedova, Teuta, hanno assalito l'Epiro e preso la capitale, Fenice. L'uccisione di alcuni *negotiatores* italici spinge Roma a protestare. Già nel 244 a.C. era nata la colonia latina di Brundisium (Brindisi) per sorvegliare il Canale d'Otranto: ora Roma ha i mezzi per intervenire. Oltre alle lamentele dei *socii*, la spinge l'interesse verso rotte capaci di assicurare preziosi flussi di materiale strategico.

Temendo di urtare la suscettibilità dei Greci, il senato ne attende l'invito e coglie poi l'occasione offerta dalla morte di Demetrio II di Macedonia, evitando il confronto. Il *casus belli* è offerto dall'uccisione di Lucio Coruncanio, uno dei legati inviati da Teuta a protestare. Verso la sponda illirica fa vela (229 a.C.) una flotta di 200 quinqueremi, al comando del console Cn. Fulvio Centumalo, mentre da Brindisi traghettano le legioni agli ordini del collega, Lucio Postumio Albino. Demetrio di Faro, a capo del presidio, consegna Corcyra, mentre i Romani liberano le altre *poleis* minacciate ed espugnano alcuni centri nemici. Impotenti a resistere, gli Illiri arretrano; Teuta rinuncia ad ogni mira su quelle terre, paga un tributo e promette di non superare in armi il centro di Lissos (Lesh).

Nell'orbita della repubblica entrano ora, oltre ad alcune tribù costiere, le città di Apollonia, Dyrrachium, Issa (Lissa) e la stessa Corcyra. Liberi dalla minaccia barbarica, i Greci, riconoscenti, ammettono Roma agli agoni istmici in Corinto: atto che vale una patente di grecità. Si aprono le porte del mondo ellenico, ma comincia l'attrito con la Macedonia.

Dieci anni dopo (219 a.C.) Roma interviene ancora. Con la connivenza del nuovo re macedone, Antigono Dosone, Demetrio – lasciato a capo della natia Faro – si unisce al principe illirico Scerdilaidas, forse fratello di Agrone; e guida una squadra navale a compier razzie contro Pilos e le Cicladi. Tornato a Faro, viene attaccato da entrambi i consoli, Marco Livio Salinatore e Lucio Emilio Paolo; e, fuggiasco, ripara in Macedonia.

Roma contro i Celti

I Celti della Cisalpina erano rimasti in pace per quarantacinque anni. Nel 236 a.C., tuttavia, i re dei Boi, Ati e Galato, chiamano da oltralpe una forza di Galli Gesati. Costoro si spingono sotto le mura di Ariminum (Rimini), intimando ai coloni di andarsene. I consoli, accorsi in difesa, inviano a Roma i messi dei Celti, delegando la risposta al senato. Questa dilazione provoca una frattura tra i nemici e la discordia sfocia in lotta intestina. Uccisi i loro re per avere trattato senza informarli, i Boi vengono a battaglia con i Gesati: evolutisi al contatto con Umbri ed Etruschi, essi diffidano di un popolo più primitivo di loro.

Malgrado Polibio accenni ai Gesati (da *gaesum*, un tipo di giavellotto) come a mercenari, essi mettono in atto la prassi della "*migration negociée*" (Roger Dion). Caratteristica della cultura celtica, tale consuetudine prevede lo spostamento di un popolo da un punto all'altro della Gallia, pacifico perché concordato con gli abitanti della regione verso la quale è diretto. I Gesati chiedono ai Romani di abbandonare un territorio che considerano loro, una pretesa che si giustifica solo nel caso in cui, chiamati dai Boi, essi si sentano certi del loro diritto.

La politica romana registra inquietanti sviluppi. Capo degli agrari estremisti, Caio Flaminio Nepote proporrà di lì a poco (232 a.C.), da tribuno della plebe, una legge *de agro Gallico Piceno viritim dividundo*, per la lottizzazione dell'agro gallico e piceno su cui erano stanziati i vinti Senoni. Al provvedimento si oppone invano la maggioranza del senato. Diffidenti verso le colonizzazioni viritane, i *patres* rifiutano questa in particolare, di grande ampiezza e diretta verso sedi lontane, che toglierà a masse di cittadini la possibilità di compiere i doveri civici e religiosi. Invano: l'appoggiano i capi della plebe rurale, decisi a soddisfare i loro protetti, piccoli e medi proprietari terrieri.

I Boi assistono così inquieti all'espulsione dei Senoni. La "pulizia etnica" nell'*ager Gallicus* comincia – l'archeologia lo conferma – in questi anni: l'aprirsi di un vasto spazio disabitato spiega l'appello ai Transalpini, chiamati a ripopolarlo sottraendolo ai coloni di Roma. La cacciata dei Senoni costituisce però solo una fase del programma, volto alla conquista dell'intera piana del Po, sicché quello del 236 a.C. risulta, a sua volta, solo l'episodio iniziale di una lunghissima lotta. Convinti

che i Romani non combattano più per “l’egemonia e il potere […], ma per distruggerli e sterminarli” (Polibio), i Boi, il cui territorio è il primo sul percorso dei coloni, promuoveranno poco dopo – insieme con gli Insubri (al centro della Lombardia attuale), forse i Lingoni (a oriente dei Boi, a sud del Po), e soprattutto una nuova e più cospicua forza di Gesati – la coalizione che, nel 225 a.C., invaderà l’Etruria.

I Romani temono una nuova puntata su Ariminum, e inviano a proteggerla il console Lucio Emilio Papo; ma i Boi deviano l’armata celtica oltre Appennino. L’invasione del 225 a.C. punta verso l’Etruria; e si muta in una grande razzia. Forse 70 mila guerrieri giungono fino all’altezza di Chiusi; poi, carichi di bottino e incalzati dal console Papo, accorso da Ariminum, arretrano piegando verso la costa. Qui, presso il promontorio di Talamone, vengono presi alle spalle dall’esercito, che – al comando del collega, Caio Attilio Regolo – era tornato dalla Sardegna. Regolo cade sul campo, ma l’orda celtica viene distrutta.

Ai Romani si apre la valle del Po e le strutture create allora sono destinate al suo controllo. Sorta all’imbocco della Cisalpina, oltre la strettoia sopra Ancona, la latina Ariminum (Rimini) può essere, al bisogno, catenaccio o tramite. Nel 220 a.C. la città viene collegata a Roma dalla via Flaminia, “la strada delle conquiste della plebe rurale” (Plinio Fraccaro) lungo la quale risalgono eserciti e coloni. Due anni dopo vengono dedotti, sul Po, i centri latini di Piacenza e Cremona, che garantiscono l’accesso alla Transpadana. Il loro territorio protegge il guado sul fiume, separa la terra dei Boi da quella degli Insubri vietando collusioni fra le tribù ostili, e collega invece Anares e Cenomani, alleati di Roma. Su questo sistema poggia la strategia di conquista verso il cuore della Cisalpina.

I Romani paiono usciti così dalla rotta di collisione con Cartagine. A capo dei Punici in Spagna vi è il moderato Asdrubale (270 ca. - 221 a.C.); e l’azione dei leader agrari, volta ad allontanare il senato dalla mercatura, affievolisce gli interessi mediterranei e riduce le prospettive di uno scontro. Appoggiate da Caio Flaminio, passano due leggi: la prima (*lex Claudia*, dal nome del tribuno che la propone) volta a impedire che i *patres* possiedano navi di portata superiore alle 300

anfore (e quindi a escluderli dal commercio transmarino), la seconda a proibire la partecipazione agli appalti. Ma il comando in Spagna cambia; e i Cisalpini cadono tra le braccia di Annibale (247-183 a.C.). Concordato sotto la regia dei Punici, l'intervento del Barcide è l'elemento nuovo nel quadro di una guerra decisiva.

I Barcidi nella penisola iberica

Oltre al figlio Annibale, di nove anni, accompagna Amilcare in Spagna il genero Asdrubale, *enfant prodige* della classe dirigente punica, suo braccio destro e prediletto del popolo di Cartagine. Capi indiscussi della fazione democratico-nazionalistica, suocero e genero sono le voci più autorevoli a favore dell'ellenismo nel dibattito in corso in città.

Il loro disegno è ampio e complesso: da oltre un secolo nel mondo orientale sorgono figure che, sull'esempio di Alessandro Magno (356-323 a.C.), si pongono al di sopra dei mortali e oltre le leggi, cingendo la corona. Al loro modello si ispirano i Barcidi, che, dopo l'indebolimento delle strutture oligarchiche, puntano al ripristino della potenza punica attraverso la conquista di vasti domini oltremare e forse – esito ultimo, dopo una guerra di rivincita con Roma – alla presa del potere nella stessa Cartagine.

Occorre innanzitutto controllare la Spagna e le sue miniere, per risollevare l'economia e consentire il mantenimento di forti eserciti mercenari. Lontana da ogni ingerenza, la penisola potrebbe offrire anche un ricco serbatoio di reclutamento tra indigeni che sono ottimi combattenti e valentissimi fabbri.

Partito dal centro fenicio di Gades (Cadice), Amilcare guida la guerra per nove anni prima di cadere mentre copre la ritirata dei suoi, respinti dall'assedio di Helike (lat. Ilici, Elche) da imponenti forze nemiche; egli ha raggiunto, a nord, la zona di Akra Leuke (lat. Lucentum, Alicante).

Le truppe, abilitate a scegliersi il comandante fino dalla guerra contro i mercenari, eleggono Asdrubale. Grande organizzatore, egli fonda al centro della costa di Levante la sua capitale, cui dà il nome della madrepatria, Qart Hadasht (Cartagena); e si pone come rifondatore dello

stato punico. Elabora altresì concezioni politiche nuove: nei suoi piani queste terre devono costituire uno stato vero e proprio, fondato su una cultura originale nata dalla fusione degli apporti punici e iberici. La capitale ospita quindi l'assemblea dei notabili delle tribù di Spagna, di cui si vuole l'appoggio. In rappresentanza del mondo indigeno, il concilio lo saluta con il titolo di re, ed egli – rendendo evidenti le ambizioni monarchiche di cui già lo tacciano in patria gli avversari politici – cinge la corona, prendendo in sposa una principessa iberica: atti che ricordano quelli di Alessandro.

Nel 231 a.C. Roma invia un'ambascieria in Spagna: nasce ora, forse, l'alleanza militare con Sagunto. Durante una seconda missione, nel 226 a.C., la repubblica stipula con Asdrubale il cosiddetto trattato dell'Ebro, che impegna i Cartaginesi a non superare in armi il corso del fiume. I Romani sospettano che i Punici intendano approfittare dell'attacco gallico per riprendersi la Sardegna e la Corsica. Lo prova il fatto che l'armata di Regolo viene inviata (226 a.C.) in Sardegna: mossa illogica, salvo che non si tema uno sbarco punico nell'isola. Raggiunto l'accordo, le legioni vengono richiamate in Italia; e il loro rientro, nella primavera del 225 a.C., segna il *terminus ante quem* per la stipula del trattato.

La presa di Sagunto

Ad Asdrubale succede (221 a.C.), acclamato dall'esercito e riconosciuto dal senato e dal popolo di Cartagine, il giovane Annibale. Ben più deciso del cognato, dopo un anno circa questi pone l'assedio a Sagunto. Quando, malgrado i moniti di Roma, la città viene distrutta (219 a.C.), la guerra diventa inevitabile. Respinto l'ultimatum con cui i Romani chiedono la consegna dei responsabili, si giunge allo scontro.

Circa la controversia giuridica sulle origini del conflitto alcuni dati paiono certi: Sagunto è protetta dalla *symmachia* con Roma, anteriore al trattato dell'Ebro, e i Cartaginesi lo sanno. Di fronte alla legazione recante l'ultimatum il senatore punico che parla per la città non invoca l'accordo stipulato da Asdrubale, ma lo sconfessa apertamente, dicendolo privo di valore perché senza l'assenso di Cartagine. Ci si deve, dice, riferire al trattato di Catulo, che ha chiuso la guerra di

Sicilia. All’atto della sua ratifica si è stabilito di garantire la sicurezza dei rispettivi alleati: ma non vi si parla dell’Iberia, e tra i *socii* di Roma non possono esservi i Saguntini. I Cartaginesi sono consci – l’accenno lo prova – del fatto che Sagunto rientra invece in questa condizione rispetto all’accordo dell’Ebro, onde il tentativo di considerarlo vincolante per i Barcidi soltanto.

La fazione oligarchica è legata da tempo a esponenti della nobiltà romana con vincoli di ospitalità e amicizia e tratta spesso direttamente con loro, agendo per linee traverse rispetto alle relazioni ufficiali tra gli stati. Vasti settori del senato punico si oppongono alla svolta in atto appoggiandosi agli amici che hanno a Roma, e in effetti seguono un punto di vista cui è sensibile anche parte degli aristocratici romani. Anche a Roma il senato è diviso e, accanto a famiglie ostili a Cartagine, esistono nobili che mantengono rapporti con l’opposta classe dirigente. Questo gruppo punta a restituire il potere ai Punici della fazione conservatrice. Alla sua testa figura la *gens* dei Fabii, i cui vincoli di ospitalità con l’oligarchia cartaginese sono provati. A guidare l’ultima ambasceria è non a caso un Fabio, Marco Buteone, capo del clan, che deve moderare la durezza dei legati più giovani. È probabile che persino i sospetti di connivenza con Annibale caduti poi su Fabio Massimo nascano in parte dal ricordo dell’atteggiamento filopunico tenuto dalla *gens* fino all’aprirsi delle ostilità. Non stupisce, infine, che lo storico Fabio Pittore ritenga Annibale il solo responsabile della guerra e che, durante l’ultima ambascieria, i legati romani accettino di considerare gli argomenti avanzati dal senatore cartaginese, offrendo ai Punici la possibilità di evitare lo scontro con la consegna di Annibale. Durante il dibattito svoltosi nella curia tra l’autunno del 219 a.C. e la primavera del 218 a.C. il senato si interroga sui rapporti tra il Barcide e la madrepatria, e decide di cercare una soluzione politica. Per Cartagine la possibilità di consegnare Annibale è remota, e Roma lo sa, ma forse è pronta – e Fabio Buteone deve agire in tal senso – ad accontentarsi di un ripudio formale delle sue azioni. La fazione conservatrice punica, tuttavia, non ha questo potere. I Barcidi controllano anche il senato di Cartagine e, di fronte a un governo e a una maggioranza del popolo schierati con Annibale, la richiesta romana cade nel vuoto. La guerra diventa inevitabile.

Vedi anche

La prima guerra punica
La seconda guerra punica
La guerra a Roma

La seconda guerra punica

di Giovanni Brizzi

La seconda guerra punica (218-202 a.C.) è dominata dal genio militare di Annibale, che porta il conflitto in Italia e sconfigge quattro volte di seguito gli eserciti romani, infliggendo loro la perdita di almeno 100 mila uomini tra morti e prigionieri. Ma la strategia di Annibale fallisce, perché gli alleati, nonostante numerose defezioni, mantengono una notevole coesione. Logorato da anni di inutili campagne, Annibale è alla fine costretto a tornare in patria: nell'estate del 202 a.C., a Zama, Publio Cornelio Scipione gli infligge la sconfitta decisiva. Le conseguenze della guerra annibalica sono comunque pesantissime: da un punto di vista psicologico, in primo luogo, ma anche dal punto di vista materiale, con l'Italia fiaccata da almeno 200 mila morti e centinaia di comunità distrutte.

Il piano di Annibale

Nato nel 247 a.C., Annibale è il primo di tre fratelli (gli altri sono: Asdrubale e Magone). Ammirando Santippo, il padre gli dà come precettore Sosilo di Sparta per iniziarlo alla cultura greca. Per gli aspetti militari prende a modello Alessandro, studiandone campagne e personalità. Conosce poi la produzione di argomento bellico dell'età sua. Superiore a Pirro e, come tattico, persino ad Alessandro, Annibale è il sommo esponente della scuola militare ellenistica; e ne applica i dettami, innovandoli, sui campi d'Italia. Meno potente e compatto delle armate greche, il suo esercito è più versatile e adatto a ogni tipo di terreno: la tattica prevede l'aggiramento del nemico, preparato da un centro capace di offrire una resistenza elastica e di combattere arretrando e completato da valide cavallerie, pesanti e leggere, di Libi, Iberi, Galli e soprattutto Numidi.

Costretto ad affrontare uno stato assai più potente, Annibale deve evitare una guerra di logoramento; e confida, per riuscirvi, sulla propensione di Roma per le battaglie campali. Certo che le dimensioni

fisiologiche degli eserciti del tempo potranno impedire ai nemici di schiacciarlo con la forza del numero, conta sulla sua superiorità tattica per sconfiggere le armate che gli verranno opposte via via. Convinto che la federazione romana si regga sulla forza e sul prestigio delle legioni, è sicuro di vederla crollare dopo i primi rovesci. Attaccata e vinta sul suo territorio, Roma vedrebbe gli alleati e persino i cittadini disertare o passare al nemico e si arrenderebbe. Annibale pensa dunque – e lo afferma, in Livio (59 a.C. - 17 d.C.) – di condurre una guerra-lampo simile a quelle combattute in Oriente, risolte in una o due battaglie soltanto.

Il Barcide tuttavia non ha compreso né la realtà politica, né la mentalità di Roma e commette errori fatali. L'esercito punico, reclutato tra i barbari d'Occidente, non può, per mantenere l'efficienza, tradire i requisiti naturali di quei popoli, capacità combattiva e nativa ferocia, e lacererà l'Italia, esasperando soprattutto le genti tirreniche. Quanto ad Annibale, egli, educato alla greca, concepisce a supporto dell'attività bellica l'uso sistematico dell'espediente e dello stratagemma, che aumenta le possibilità di vittoria, ma è inaccettabile per la primitiva etica romana. Padrone dell'arte ellenica di *mêtis*, l'uso bellico dell'intelligenza, appare agli occhi del popolo e della classe dirigente romani come un nemico con cui non si può trattare.

Egli confida troppo, poi, sulle risorse dei primi alleati, i Celti cisalpini e Capua. Sotto le sue insegne in 20 mila, i Galli sono però divisi e incapaci di perseverare nello sforzo, continuando la guerra o inviandogli aiuti. Questo passo è reso arduo, inoltre, dalla barriera di territorio romano che taglia in due la penisola interrompendo i contatti con l'Italia centrale: una barriera su cui perderà l'esercito e la vita suo fratello Asdrubale. Capua, d'altronde, malgrado le ambizioni, non sa divenire un centro di aggregazione credibile. Il sogno di coagulare la "seconda Italia" – quella appenninica, non integrata e ostile a Roma – è destinato a fallire. Le genti passate a lui rimangono entità singole, senza strategia comune, mentre regge compatta l'area tirrenica, avvinta a un senato il cui carattere transnazionale costituisce la vera forza di Roma. Questa realtà, che rappresenta un unicum nel mondo di allora, è lo scoglio contro cui si infrangerà il suo piano, decretandone la sconfitta.

La guerra annibalica

Il console Publio Cornelio Scipione (236-183 a.C.) deve attaccare in Spagna, mentre il collega Tiberio Sempronio Longo deve passare in Africa. La strategia di Roma è però vanificata dall'azione del Barcide, che, partito sul far dell'estate, varca i Pirenei e, dopo aver eluso le truppe di Scipione al guado sul Rodano, supera le Alpi, piombando in Italia. Mentre Sempronio risale dalla Sicilia, Scipione muove contro il nemico. Vinto e ferito presso il Ticino, con gli Insubri in rivolta, deve però ripiegare su Piacenza. Poco dopo (dicembre 218 a.C.) il collega dà battaglia. Attirate dai Numidi oltre il Trebbia, le truppe romane vengono travolte sui fianchi e aggirate dalla cavalleria e dagli elefanti, poi assalite alle spalle da un reparto posto in agguato nottetempo: una parte dell'esercito può aprirsi un varco, ma le perdite, morti o prigionieri, sono di 15 mila uomini circa. La Cisalpina è perduta.

Mutato il quadro politico, per il 217 a.C. vengono eletti Cneo Servilio Gemino e per la seconda volta Caio Flaminio. I consoli attendono sugli opposti versanti della penisola, Servilio ad Ariminum, Flaminio ad Arretium (Arezzo), contando di riunire le forze non appena siano chiare le linee di marcia del nemico.

Annibale, tuttavia, è troppo abile: sbucato a primavera inoltrata nell'alto bacino dell'Arno, scende per la val di Chiana. Nella conca di Tuoro, dove il lago Trasimeno sfiora i monti oltre Cortona, le legioni cadono in trappola: inferiore di numero, accerchiato e con il lago alle spalle, l'esercito romano viene sconfitto. Altri 15 mila soldati vanno perduti, morti o prigionieri; e lo stesso console perisce per mano di un capo degli Insubri. Poco dopo anche la cavalleria di Servilio viene annientata.

A nulla serve il ricorso alla prassi antica della dittatura: Roma rifiuta la strategia del prescelto, Fabio Massimo, che – ritenendo impossibile affrontare Annibale sul campo – propone di logorarlo con la guerriglia. Con procedura anomala il popolo gli impone come *magister equitum* un avversario politico, Marco Minucio Rufo, che poi equiparerà a lui, vanificando per il dissenso tra i due l'unità di comando. Giunto nel sud, Annibale continua a devastare la penisola e si spinge fino all'agro

Falerno, donde esce con uno stratagemma malgrado il tentativo di Fabio per bloccarlo. Al termine dell’anno si ritira a Gereonio per svernare.

Canne

Le proteste di cittadini e *socii* spingono allo scontro, che soprattutto uno dei consoli, l’*homo novus* Caio Terenzio Varrone, apertamente sollecita. Reclutate quattro legioni, Varrone e il collega Emilio Paolo raggiungono i veterani che sorvegliano Annibale in Apulia: è la forza più numerosa mai messa in campo da Roma, 80 mila uomini circa. Il 2 agosto 216 a.C., presso Canne, nella piana dell’Ofanto, le legioni danno battaglia, ma, avvolte con una manovra perfetta, vengono annientate. Sul campo rimangono 50 mila caduti e 19 mila sono i prigionieri; periscono il console Emilio Paolo, l’ex console Servilio Gemino, Minucio Rufo, entrambi i questori, 29 tribuni militari, 80 senatori e un numero enorme di cavalieri.

In meno di due anni Annibale ha traversato la penisola, devastandola, ha distrutto tre armate consolari e messo fuori combattimento, tra morti e prigionieri, oltre 100 mila nemici. Di attaccare l’Urbe pensa di non aver bisogno: come aveva previsto, infatti, la federazione italica prende a sfaldarsi, lasciandogli intravedere la vittoria. Oltre a Capua, decisa a sostituirsi a Roma, in breve tempo disertano i Lucani e gran parte degli Apuli, tutti i Sanniti tranne i Pentri e tutti i Bruzzii tranne gli Uzentini; poi, via via, l’intero mondo italiota, Siracusa e quasi tutta la Sicilia. Il meridione tradisce al completo. Ad aggravare la situazione vengono prima la disfatta del console Albino ad opera dei Boi, nella Silva Litana (215 a.C.), poi l’alleanza tra Annibale e Filippo V, re di Macedonia.

Il fallimento della strategia di Annibale

Malgrado ciò, Roma rifiuta di trattare. Vietano il negoziato formalmente la malizia e la crudeltà attribuite al nemico e alla sua armata; certo la paura, che salda all’Urbe l’Italia tirrenica, i cui esponenti sono da tempo integrati in senato. La rivolta cessa così di estendersi: con l’eccezione di Capua nell’Italia media il Barcide non trova alleati. Quelle che gli si affiancano sono forze disperse e malsicure, non più fedeli a lui di quanto lo siano state a Roma e prive di strategie comuni. Di più, sono

incapaci di lottare alla pari con le legioni e i generali della repubblica, inferiori ad Annibale, sono però in grado di tener testa ad ogni altro nemico. Pur potendo raccogliere forze notevoli, il Cartaginese è costretto a frazionarle e a delegarne il comando, e finisce per esporle alla sconfitta. Annibale diviene ora vulnerabile alla strategia di Fabio, che punta alla guerra d’usura e non ottiene più le grandi battaglie campali che gli permetterebbero forse di vincere. Moltiplicate le leve (in armi rimangono a lungo da 20 a 25 legioni), i Romani si limitano a sorvegliarlo con un esercito, mentre le altre forze, lontano da lui, gli sottraggono basi e alleati.

Il Barcide ottiene successi minori, che però non bastano. Malgrado l’inasprirsi della lotta, malgrado le misure durissime prese per logorare il nemico e prevenire diserzioni e tradimenti, il corso della guerra cambia. Nel 211 a.C. la puntata in direzione di Roma non salva Capua, circondata e costretta ad arrendersi. Nello stesso anno cade Siracusa e l’anno dopo è perduta la Sicilia. Nel 209 a.C. viene ripresa Taranto, mentre in Spagna, dove sono morti il padre e lo zio, Publio Cornelio Scipione, il futuro Africano, abbatte l’impero di Cartagine in meno di tre anni.

Zama

Quando, nell’estate del 206 a.C., la testa di Asdrubale (che, cercando di raggiungerlo, è stato vinto e ucciso al Metauro) viene gettata davanti alle sue trincee, il Barcide perde ogni speranza. Confinato nel Bruzzio, poi accerchiato a Crotone, dove lascerà memoria delle sue gesta, deve infine tornare in patria. È l’autunno del 203 a.C.: Annibale è rimasto in Italia per 15 anni.

Lo attende Scipione, il quale, raggiunto il consolato, ha portato la guerra in Africa. Più volte vincitore, ha elevato al trono di Numidia Masinissa (240-149 a.C. ca.), re dei Massili; e ha acquisito per sé, e più ancora ha sottratto al rivale, l’apporto decisivo della cavalleria berbera. Sul campo di Zama Annibale compie il suo capolavoro, infliggendo al giovane rivale una lezione di tattica, ma non può evitare la decisiva sconfitta.

È lui il primo, ora (201 a.C.), a patrocinare la pace. Essa è durissima: Cartagine deve abbandonare la Spagna e lasciar libere le città africane oltre le Fosse Fenicie; restituire a Masinissa, almeno in teoria, i possessi che eran stati suoi o degli antenati anche entro i confini riconosciuti dal trattato e rinunciare a condurre operazioni militari fuori della Libia (dove, inoltre, può guerreggiare solo con l'assenso dei Romani); consegnare gli elefanti da guerra e la flotta eccetto dieci navi; restituire prigionieri e disertori; impegnarsi a pagare in cinquant'anni 10 mila talenti d'argento; dare infine 100 ostaggi, scelti tra la più nobile gioventù cittadina. Roma controlla ormai il bacino occidentale del Mediterraneo.

Le conseguenze della guerra annibalica

Dura secondo Floro (70-140 ca.) al punto che "il popolo vincitore non era dissimile da un popolo vinto", la guerra con Cartagine lascia in Italia tracce indelebili e avvia una svolta profonda.

Roma si è rinnovata: la città è adesso il centro più popoloso della penisola e ha sviluppato un nuovo modello di economia, orientato verso il commercio. Immutate sono le strutture politiche, ma il senato ha acquisito un potere e un prestigio immensi. Scipione, infine, ha elaborato da quelle annibaliche tattiche nuove, che sfruttano la flessibilità delle legioni. Il nuovo esercito è superiore alle armate ellenistiche; e rende superfluo, in Oriente, il ricorso al potenziale demografico della repubblica. Già capace di fondere realtà diverse, Roma apprende a prevalere con le armi e questo mezzo seduce la sua classe dirigente per oltre due secoli.

Enormi sono state però le spese e spaventosi i danni. Quattrocento città, prese da Annibale, sono state riconquistate dai Romani; molte sono state distrutte, molte altre espugnate e messe a sacco. I campi e le fattorie del meridione sono stati devastati per anni e intere popolazioni deportate o fatte schiave. Alla fine della guerra Lucania, Apulia e Bruzzio appaiono semideserte e a poco valgono i tentativi di risollevare Campania e Sannio. Altissimo è stato il costo in termini di vite: 200 mila almeno tra cittadini e alleati sono morti o dispersi. Gravi tra la popolazione maschile soprattutto, le perdite piegano una società che sui maschi

fonda processi produttivi e potenza militare: e le difficoltà incontrate nel reclutare truppe per gli impegni oltremare inducono il senato a ridurre i livelli minimi di censo richiesti.

Ancor più drammatica è la cifra politica e morale del conflitto. La calata di Annibale ha indotto l'"altra Italia" – quella appenninica e greca, non integrata – a ribellarsi. La rivolta coinvolge quasi tutti gli Osco-Sabellici e gli Italioti e ripropone antichi contrasti sopiti con l'unificazione della penisola. L'Italia prova così l'angoscia di un duro scontro intestino.

Al termine della guerra molte comunità fedifraghe vengono private di parte dell'agro e la pena sembra mite, togliendo agli Italici, falcidiati dalla guerra, terre che non potrebbero coltivare per carenza di braccia. Il demanio assorbe dunque, nel sud, superfici enormi, ma queste non vengono assegnate, poiché anche tra i *cives* è soprattutto il ceto contadino ad aver sofferto. Rimasto quasi intatto, tale patrimonio fondiario desta l'avidità dei proprietari terrieri, che possono affittarne senza ostacoli grandi estensioni perché sono i soli interessati. Quando la curva demografica risale, il possesso si è ormai consolidato, ed essi finiscono per ritenere l'occupazione delle terre un diritto, da difendere anche contro le leggi agrarie frattanto emanate.

"In certa misura era l'Italia delle antiche roccaforti d'altura, di pastori e piccoli contadini, di orgogli tribali e cantonali che la bufera annibalica aveva spazzato via. A guerra finita, le antiche strutture apparivano in gran parte distrutte"(Giancarlo Susini). Peggio: entrano in crisi i valori etici che hanno sostenuto la repubblica fino alla vittoria e che sono sembrati incrollabili.

Vedi anche
La prima guerra punica
Tra le due guerre
La guerra a Roma
L'economia a Roma
Annalistica e letteratura tecnica nell'età di Augusto

Le grandi conquiste oltremare

di Giovanni Brizzi

Il cinquantennio successivo alla guerra annibalica è segnato da un'impressionante attività militare che porta alla conquista o, quanto meno, al controllo di tutti i regni ellenistici attraverso la II e III guerra macedonica, la guerra contro Antioco III, i conflitti in Spagna e la III guerra punica, con la distruzione di Cartagine. Sul fronte interno, il profondo contrasto tra atteggiamenti filellenici (Scipioni) e tradizionalisti (Catone) non evita una profonda crisi morale, che prelude alla dissoluzione della repubblica.

L'evoluzione della politica estera

Dall'incubo annibalico la repubblica si risveglia piena di sospetti e paure. La debolezza dei *socii* e lo strappo nel tessuto di intese e vincoli famigliari su cui ha basato la sua forza generano sfiducia verso il mondo. Per gli Italici l'integrazione cessa così prima di esser completa; nel resto del Mediterraneo non inizia neppure. La *nobilitas* cerca il sostegno delle oligarchie locali anche oltremare, ma tronca i vincoli diretti prima che sorgano e per cinquant'anni circa il senato si chiude alle influenze esterne. Il consolato è adesso prerogativa di poche *gentes*: fino al 146 a.C. vi accedono solo quattro *homines novi*, mentre gli altri consoli appartengono a una ventina di gruppi famigliari in tutto. Roma sconterà questa svolta durante le guerre civili: l'inserimento dei popoli appenninici, greci e padani non sarà indolore, passando per il *bellum sociale* e l'olocausto dei montanari sanniti.

Per dieci anni circa dopo Zama il sospetto e la paura gettano ombre sul panorama mediterraneo, popolandolo di nemici. Roma non vuole il ripetersi di un attacco contro la penisola e, afflitta da una sorta di psicosi dell'aggressione, diffida delle potenze greche e teme l'accerchiamento, sospettosa di ogni coalizione potenzialmente rivolta contro di lei.

In realtà quelli che agitano il mondo greco sono solo eventi interni, lotte per il controllo di settori locali o per l'acquisto di provvisorie egemonie

e il loro corso è parte di un ciclo volto a ristabilirne gli equilibri. Ma per il senato è un gioco politico indecifrabile e la paura che incute è reale. Le fonti in lingua latina riconducono la causa delle guerre di inizio secolo al timore di attacchi in Italia e non è solo una giustificazione a posteriori. I teorici romani dell'imperialismo tendono infatti ad accettare il fenomeno senza discuterlo, esentandolo dal bisogno di alibi morali ed elevandolo a sistema; al contrario, la paura influenza per anni l'azione romana. Se davvero la via Emilia, creata da Lepido lungo l'Appennino, confine nord dell'Italia politica, è il primo esempio di *limes*, di frontiera presidiata, ancora nel 187 a.C., malgrado la vittoria sulla Siria, il timore di attacchi contro la penisola non è scomparso del tutto.

Roma, in realtà, non ha più rivali: la sua stessa struttura la rende invincibile. Solo alcuni tra i nobili, però, lo comprendono, ma, lungi dal calmare il popolo e il senato, sono spesso loro a sfruttarne i timori per fini personali. Roma è spinta al militarismo. Il senato adotta ormai di norma il provvedimento riservato in precedenza alle situazioni di pericolo, arruolando quasi ogni anno le *legiones urbanae*, la forza strategica in difesa dell'Urbe. Anche la procedura della dichiarazione di guerra, retta finora da severe norme religiose, viene modificata per consentire un rapido avvio delle operazioni.

Vicina un tempo alla cultura ellenica, di fronte al rifiuto degli Italioti di integrarsi, Roma ha rivendicato una sua identità, fattasi – dopo le defezioni con Pirro (319-272 a.C.) e Annibale (247-183 a.C.) – orgogliosa ed esclusiva. Per regolare i rapporti, fondamentali, con i Greci oltremare il tema propagandistico prescelto insiste sulla tutela dell'autonomia attraverso la *koinè eirene*, la pace comune assicurata dalla garanzia di potenze esterne; e la *polis* è il referente ideale. Cercando di guadagnare i favori delle *poleis*, la *res publica* sottolinea la sua natura di città-stato e la liberazione decretata da Flaminino (229 ca. - 174 a.C.) dopo la vittoria sulla Macedonia (196 a.C.) è solo il primo e più celebre dei gesti che avvalorano la sua immagine di amica e protettrice dell'*eleutherìa*.

Il filellenismo di alcuni aristocratici non è però privo di pragmatismo. Se gli stati più grandi, monarchie e leghe, sono indeboliti dalla

liberazione delle *poleis*, la repubblica ottiene per interlocutori un gran numero di monadi isolate e di scarso peso; e guadagna ad un tempo simpatie e appoggi in tutto il mondo greco. Quanto a Scipione (235-183 a.C.), la sua idea è in realtà scevra di idealismo. Tramontata la possibilità di un'osmosi con le aristocrazie greche, al legame paritario di *amicitia* su cui si erano fondati spesso in Italia i vincoli tra uomini e stati, egli intende sostituire, traendone ancora l'idea da forme del rapporto privato, il vincolo di *patrocinium*. Più aderente agli equilibrî reali sarà, per gli Elleni, la posizione di "stati clienti", una nozione che prelude a quella, definitiva, di imperialismo.

Quanto al tentativo di dare assetto al panorama politico ellenico per via diplomatica, nuoce l'incapacità di capirne i meccanismi e la diffidenza di Roma cozza con l'aspirazione greca alla piena libertà d'azione. Durante questa prima fase l'Urbe può dunque esser spinta a muoversi non tanto dalla volontà d'impero, ancora latente, né dalla coscienza della sua forza, ancor dubbiosa, ma dalla paura. Se il bisogno di sicurezza è l'aspirazione dei più, autentica benché fraintesa, esso è però anche il velo con cui i più abili coprono di fronte agli altri, e talvolta persino di fronte a se stessi, la loro volontà di potenza (Gaetano De Sanctis).

La seconda guerra macedonica

Esistono altri moventi ancora. Ad attirare l'attenzione della repubblica sulla politica di Filippo V (238-179 a.C.) in Egeo e in Oriente contribuiscono, con il conseguente scoppio della seconda guerra macedonica, certo, sia il timore per l'intesa segreta (202 a.C.) tra il Macedone e Antioco III di Siria ai danni dell'Egitto, sia le proteste delle alleate Pergamo e Rodi e la successiva azione degli Acarnani, legati a Filippo, contro Atene, che permette di dichiarare una guerra giusta agli occhi del mondo greco. Vivo e persistente è poi, certo, il rancore per l'aiuto di Filippo ad Annibale. Ma, al di là di questi motivi, efficaci nel condizionare i comizi, spinge allo scontro soprattutto la volontà di un gruppo di pressione, la cosiddetta "*eastern lobby*" (Ernst Badian). È probabile che per i suoi membri, esperti in questioni orientali, il

successo sulla Macedonia rappresenti non il fine, ma il mezzo con cui creare una figura politica alternativa, da contrapporre all'Africano.

Conclude la guerra, dichiarata nel 200, la vittoria di Tito Quinzio Flaminino, che di Scipione è il protetto, a Cinoscefale (197 a.C.). Poco dopo, egli proclama a Corinto, durante i Giochi istmici, la libertà delle città greche. Filippo V deve lasciare i possedimenti esterni in Grecia, in Asia, nell'Egeo; deve pagare un'indennità; deve consegnare le navi da guerra catafratte tranne cinque; deve dare ostaggi, tra cui Demetrio (206 ca. - 181 a.C.), il figlio minore.

Con Antioco, affrontato poco dopo, l'attrito è causato dall'avanzata del re di Siria verso Occidente; e lo scontro, che nessuna delle parti sembra volere, diviene inevitabile dopo un'*escalation* di intimidazioni e ripicche. Sono gli Etoli, alleati delusi di Roma, che inducono il re a passare in Grecia, occupando prima Demetriade, poi Calcide a spese di un piccolo contingente romano (192 a.C.). La reazione della repubblica porta Acilio Glabrione, seguace dell'Africano, ad annientare alle Termopili il corpo di spedizione siriaco (191 a.C.); quindi lo stesso Publio e suo fratello Lucio, a capo della campagna, a passare l'Ellesponto, sconfiggendo presso Magnesia sul Sipilo l'armata di Antioco (189 a.C.). Ratificata ad Apamea (188 a.C.) da Cneo Manlio Vulsone, la pace umilia la potenza seleucide: Antioco deve pagare una forte indennità, abbandonare i territori al di qua del Tauro, cedere gli elefanti e la flotta all'infuori di dieci navi, rinunciare a spingersi per mare oltre Capo Sarpedon e a far guerra agli abitanti d'Europa e delle isole.

Scipione e la nozione del potere. L'evoluzione di mentalità e costume

La caduta di Scipione è causata da una soprattutto delle sue scelte. La civiltà greca, penetrata in tutto il Mediterraneo di ponente, ha imposto ormai i suoi modelli in Italia, e dà vita ad un dibattito culturale. Ripetendo la scelta fatta da Annibale e dalla sua famiglia, Scipione si colloca tra i più decisi sostenitori dell'ellenismo. Pur se a Roma i tempi non sono maturi e l'Africano è troppo rispettoso delle istituzioni per ambire ad un potere paragonabile a quello dei sovrani greci, sente che

non tutti gli uomini sono uguali e, in nome di meriti e capacità, punta ad esser la figura di riferimento per la repubblica.

Dopo Zama il suo prestigio è altissimo. Acclamato *imperator* dalle truppe e insignito del soprannome di Africano, diviene giovanissimo il *princeps senatus*; condiziona la dinamica elettorale portando al consolato in dieci anni ben sette componenti della sua *gens*, e anche *homines novi* come Manio Acilio Glabrione; e addirittura annovera tra i *clientes* ex consoli come Caio Lelio e Sesto Digitio. È l'uomo che le genti iberiche hanno chiamato re. Più ancora: ha cinto la sua figura di un alone sovrumano e per lui Quinto Ennio (239-169 a.C.) concepisce un processo di eroizzazione. Per alcuni autori (Seneca) la sua figura contiene già i germi del cesarismo.

Ogni regime oligarchico presuppone pari dignità per i membri della classe dirigente, e non può sopportare la presenza di figure egemoni; quello romano soffre dunque la sua tutela, soprattutto nel campo della politica estera. Per il prestigio e il carisma, ma anche per l'obbligo di correttezza verso di lui che blocca gli aristocratici e per il debito di riconoscenza sentito dall'intera cittadinanza Publio resta però inattaccabile a lungo. Gli oligarchi cercano allora all'esterno un *homo novus* che, con il loro tacito sostegno, provveda ad abbatterlo. Comincia così la vera fortuna di Marco Porcio Catone. Al di là dell'antipatia personale verso il patrizio, il coltivatore della Sabina si oppone alla minaccia per le istituzioni. Contro le pretese dei singoli, in nome di meriti o capacità, egli rivendica la superiorità degli ordinamenti, proclamando l'uguaglianza dei magistrati e l'intercambiabilità nelle funzioni di governo. Anche le *Origines*, l'opera che ne sintetizza il pensiero, muove da questo principio, tacendo i nomi dei protagonisti, ricordati solo per la carica ricoperta e per l'opera prestata *a pro* della *res publica*.

L'attacco definitivo parte dalla richiesta ai capi della campagna d'Asia di rispondere dei talenti ricevuti da Antioco come anticipo sull'indennità di guerra. L'atto che apre i "processi degli Scipioni" è però un pretesto: e il vero bersaglio non è Lucio, formalmente responsabile, ma il fratello. Nel resoconto di Livio l'Africano è accusato

dai tribuni di aspirare al potere: travolto dallo scandalo e politicamente finito, trascorre a Literno, in esilio, la poca vita che ancora gli resta.

Nato forse, almeno all'inizio, dalla necessità di contrastare sviluppi pericolosi per la stabilità delle istituzioni, come l'emergente culto della personalità, il misellenismo diviene un indirizzo di vita; e Catone, suo primo accanito esponente, si propone come capo e animatore della corrente che respinge nella cultura greca la fonte della corruzione morale all'interno, della crescente ostilità oltremare. Nasce in quest'ambito la reazione che porta (186 a.C.) al *senatus consultum de Bacchanalibus*, la delibera contro i culti bacchici diffusi nel sud Italia, pericoloso veicolo di sovversione.

Gli sviluppi esterni

Durante la censura (184 a.C.) Catone procede, nel silenzio della maggioranza senatoria, a epurazioni e riforme tendenti a reprimere le ambizioni di chi punti ad imporsi sulla base del prestigio, della competenza, del talento militare; di chi intenda far valere il peso delle clientele, interne od estere, e delle fortune di famiglia. Anche Flaminino, ultimo personaggio a fruire di una deroga come privato e ad aver prorogato il comando, insignito, come l'Africano, di onori inconciliabili con la prassi romana, ma reo di pericolose ambizioni personali, viene escluso dalla scena politica e segue Scipione nella caduta. D'ora in poi non sono ammesse proroghe alle magistrature e sono vietate sia le deroghe che hanno permesso a privati di raggiungere l'*imperium*, sia l'iterazione del consolato (151? a.C.). La *lex annalis* del tribuno Villio (180 a.C.) fissa l'età per accedere alle cariche e l'intervallo fra esse; mentre ai generali di Roma si affiancano consiglieri che, incaricati di coadiuvarli, devono in realtà controllarne l'azione, rappresentando la voce del senato.

L'attività diplomatica oltremare permette ai legati di sviluppare vincoli di *amicitia* e di *clientela* con notabili e dinasti locali e di acquisire un'esperienza esclusiva. Patrimonio finora di pochi "esperti", la conoscenza nei settori vitali pone chi la possiede in vantaggio rispetto ai colleghi. Onde evitare una situazione che riproporrebbe la preminenza di alcune figure, dalla pace di Apamea in poi il senato conferisce anche

gli incarichi delle ambascerie (con poteri sempre più vasti) secondo una rotazione rigorosa, alternandone i membri, trasformandole in organismi collegiali e affiancando i novizi agli esperti perché facciano pratica. L'oligarchia afferma la necessità di una gestione collettiva del potere e cerca anche di disciplinare l'impiego dei patrimonî privati e di ridurne l'ostentazione, in nome di una solidarietà di casta estesa all'immagine.

Destinata allo stato attraverso indennità e tributi, la ricchezza transmarina affluisce in larga parte anche nelle mani dei privati, che ammassano capitali sia leciti, attraverso i rimborsi, sia illeciti, perché ottenuti attraverso forme di peculato e di concussione. Onde limitare le opportunità di arricchimento si promulgano quindi leggi contro la corruzione e contro gli eccessi a danno delle province. Si cerca, ad esempio, di ridurre il potere dei governatori senza intaccarne l'*imperium*: e dal 182 a.C. si disciplina l'esazione dei contributi nei confronti degli alleati e si indennizzano le vittime di abusi. Nasce infine nel 149 a.C., con la *lex Calpurnia*, la prima *quaestio*, corte di senatori incaricata di occuparsi *de repetundis*, della concussione nelle province. L'azione verso i membri più abili e ambiziosi della classe dirigente è conclusa e per alcuni decenni cade la possibilità di affermare posizioni di preminenza individuale.

Un secondo pericolo incombe, però, e scongiurarlo è impossibile. Nei frammenti dell'orazione *pro Rhodiensibus*, in difesa dei Rodii dopo la vittoria sulla Macedonia (167 a.C.), si avverte in Catone la coscienza della nuova logica che guida la politica romana; e il suo rifiuto. Egli richiama le basi etiche passate, dai principi dello *ius gentium* al rispetto della *fides* e dei doveri correlati; elogia la nozione di guerra giusta e ripudia le azioni di conquista, ponendo l'Italia al centro del suo progetto. Solo nel rispetto dell'antico costume Roma manterrà il primato che le sue virtù le hanno concesso.

La sua linea è però perdente. A questa crociata manca il sostegno dell'oligarchia, che, libera dalla tutela di Scipione, ne riprende gli schemi; mentre la crisi della società contadina fa apparire superati i modelli cari a Catone. Affascinata dal miraggio dell'Oriente, che promette vittorie e preda, l'aristocrazia sceglie la politica di potenza. A

questa Catone cerca invano di opporre il suo misellenismo e una xenofobia non più motivata dalla paura, il sogno di un'autarchia culturale fondata su valori in cui pochi credono e l'isolazionismo politico. In cerca di nuovi spazi, è infine lo stesso Catone a mutare, accostandosi negli ultimi anni alle posizioni dell'imperialismo trionfante e patrocinando la distruzione di Cartagine (146 a.C.).

Il processo non può essere fermato, ma il declino di Scipione lo aggrava, affidandolo a uomini assai meno capaci di lui e provocandone il pervertimento. Secondo Polibio in neppure 53 anni – dal 221 al 168 a.C. – Roma diviene padrona dell'ecumene. In realtà il processo si compie assai più in fretta. Nell'autunno del 190 a.C., dopo la vittoria di Magnesia, non esiste più nel Mediterraneo una forza capace di resisterle. È ora che si fa aperta la sua vocazione egemonica, che si salda alla teoria apocalittica resa celebre dalla profezia di Daniele, secondo cui il mondo è destinato ad una successione di imperi universali (l'ultimo dei quali sarà quello di Roma). Paradossalmente, è dopo aver rimosso ogni ostacolo che Roma sperimenta il sorgere di una compiuta mentalità imperialistica: all'indomani di Apamea essa acquista la coscienza piena della sua forza, e ne nascono il disprezzo verso l'altrui debolezza e il crescente impulso a soffocare gli altrui diritti.

La terza guerra macedonica

Roma nega ora agli interlocutori ogni reale autonomia politica. Questa situazione causa l'ultimo scontro con la Macedonia. La politica di patrocinio si muta in una rigida tutela per esercitare la quale si adotta ogni mezzo. Frenato nelle sue ambizioni, Filippo V deve affrontare una serie di intrighi intestini e una cupa tragedia famigliare, che coinvolge i figli, Perseo (213?-166 o 162 a.C.) e il giovane Demetrio. Forse davvero colpevole di un complotto contro il fratello su istigazione di Roma, quest'ultimo viene fatto uccidere, sulla base però di prove costruite dallo stesso Perseo. Succeduto al padre, morto di crepacuore, il nuovo sovrano cerca di rafforzare in ogni modo il suo regno, potenziandone finanze ed esercito, intrecciando intese politiche che coinvolgono la

Siria e assumendo, infine, in Grecia il patrocinio delle masse contro gli abbienti favorevoli a Roma.

Conscio che la repubblica non tollera più “potenze dalle libere direttive, che trattino con lei da pari a pari” (Gaetano De Sanctis), Perseo giudica inevitabile lo scontro. Il suo rapporto con la Siria, che fa rivivere lo spettro dell’accordo di trent’anni prima, è intollerabile per Roma, ma il sovrano deve rischiare. Ove infatti non si rassegni ad accettare una posizione subordinata, lo scontro sarà inevitabile: tanto vale quindi cercare alleati. A ciò mirano le intese intrecciate con alcuni stati ellenistici.

Comincia ora, per alcuni anni, una sanguinosa guerra segreta: responsabile dell’attentato compiuto a Delfi contro Eumene di Pergamo, il re potrebbe essersi macchiato davvero dei molti delitti di cui viene accusato. Non senza ragione, però: volte a colpire informatori e partigiani di Roma in Oriente, le sue azioni mirano a ritardarne le reazioni in modo da potersi preparare al meglio.

Portano dunque alla guerra oltre alla prepotenza della repubblica e alla sete di guadagni e di prestigio dei consoli (172 a.C.), il timore per la rinascita macedone, per il nuovo prestigio di Perseo e per il ruolo da lui assunto in Levante. Dopo anni alterni, è Lucio Emilio Paolo, figlio del caduto a Canne, a ottenere presso Pidna la vittoria decisiva (168 a.C.). Mentre il re, prigioniero, muore in Italia, la Macedonia viene smembrata in quattro distretti, autonomi e separati e la stessa sorte tocca all’alleata Illiria. Un destino atroce subiscono i cantoni interni dell’Epiro, soprattutto i Molossi, che hanno tradito: 70 centri vengono devastati e 150 mila persone, uomini, donne, bambini, venduti schiavi.

L’imperialismo trionfante e la crisi morale

Ancora dopo Magnesia il senato segue per un poco la linea improntata al rifiuto di ogni annessione, ma infine l’indirizzo non regge. Logorata dalle sollecitazioni continue di tutto il mondo greco, Roma deve affrontare una serie infinita di diverbi e contese, spesso senza importanza, che non sa risolvere e che ne erodono popolarità e pazienza. Del legionario che ha sconfitto la Macedonia e la Siria ha fatto il

gendarme del Mediterraneo (Yann Le Bohec); quando il sistema fallisce, si impone la conquista, definitiva e brutale.

Prima vittima è la Macedonia, che un avventuriero di nome Andrisco, proclamatosi figlio di Perseo, fa insorgere invano (149/148 a.C.). Tocca poi alla Lega achea: Corinto, la città che ha voluto i Romani partecipi dei giochi panellenici e che ha sentito proclamare la libertà dell'Ellade, viene ora distrutta dal console Lucio Mummio, e i suoi abitanti sono venduti schiavi (146 a.C.). Oltre ai distretti appartenuti alla Macedonia nella nuova provincia si incorporano l'Illiria, l'Epiro e il territorio degli Achei.

La classe dirigente della repubblica conosce una crisi soprattutto morale. Il contegno di uomini come Vulsone, – che aggredisce i Galati d'Asia senza provocazione (189 a.C.) – segna l'imporsi di una *nova sapientia*, di un indirizzo etico opposto al precedente. Figlio di quella *metis* che, attraverso Annibale, l'Africano ha tratto dal pensiero greco, esso ispira, in diplomazia come in guerra, la nuova vocazione all'utilitarismo e alla mancanza di scrupoli.

Comincia ora una delle età più buie, con l'uso indiscriminato di sicari e veleno anche contro i nemici interni e il ricorso sistematico al terrore, al tradimento, alla sovversione. Se, quando si verificano nell'Oriente ellenistico, tali episodi sono ancora capaci di scandalizzare i senatori legati all'antico costume, quando accadono in Occidente impressionano meno; ma è qui, dove colpiscono popoli dall'etica arcaica affine a quella tipica finora degli stessi Romani, che gesti come il massacro dei Lusitani compiuto da Sulpicio Galba (150 a.C.) coinvolgono la repubblica in guerre feroci. In nome della logica d'impero tale condotta si coniuga con la più sfrenata politica di conquista e con il più efferato terrorismo: all'asservimento dei Molossi seguono i massacri di Spagna e la distruzione di Corinto, Cartagine, Numanzia.

Roma dilaga. Dopo aver ripreso il controllo della pianura padana (lasciata ai Cisalpini, d'ora in poi alleati), la repubblica è coinvolta nei conflitti di Spagna, spinta dall'interesse per le ricchezze minerarie e dalla necessità di rintuzzare le incursioni verso la costa. Con un solo intervallo, la pace di Tiberio Gracco padre dei tribuni, lo scontro,

durissimo, va dall’istituzione delle provincie iberiche (196 a.C.) fino al 133 a.C. Grandi guerrieri, i Lusitani, sotto la guida di Viriato (150-139 a.C.), e i Celtiberi sconfiggono più volte le truppe di Roma. Scipione Emiliano, figlio di Emilio Paolo e nipote adottivo dell’Africano, riesce infine a distruggere, Numanzia, capitale dei Celtiberi assicurando la pace (133 a.C.); non il compimento della conquista, piena solo all’età di Augusto.

Ad opera dello stesso Emiliano si è frattanto compiuto il destino di Cartagine. Provocata da Masinissa, il re di Numidia, la città prende le armi in violazione al trattato del 201 a.C.; con esiti disastrosi, tuttavia, poiché non solo viene sconfitta, ma offre a Roma il pretesto per intervenire (150 a.C.). La repubblica ordina che la città sia abbandonata e ne sia fondata un’altra a dieci miglia dal mare, ma ciò provoca nei Punici un sussulto di dignità, spingendoli a resistere. Due anni di inutile assedio inducono a derogare per la prima volta dalla *lex annalis*, eleggendo console prima dell’età consentita Publio Cornelio Scipione Emiliano. Figlio di Emilio Paolo, adottato dagli Scipioni, questi riesce a distruggere la città (primavera del 146). Dalla *chora* di Cartagine, incorporata da Roma, nasce la provincia d’Africa.

Oltremare Roma aggiunge altre terre. Viene conquistata la Gallia Narbonensis, l’attuale Provenza, appendice dell’Italia e tramite terrestre verso la Spagna: qui i Romani, intervenuti in difesa dell’amica Massalia, sconfiggono prima la gente celto-ligure dei Salii, poi i loro protettori Allobrogi, infine gli Arverni, egemoni sulla Gallia transalpina. Malgrado Aristonico, forse figlio illegittimo di Eumene II, si opponga (130/129 a.C.), Roma acquisisce infine, come provincia Asia, anche il regno di Pergamo, che l’ultimo sovrano, Attalo III, le ha lasciato in eredità.

Se i Tolemei d’Egitto accettano il protettorato romano, il regno di Siria si disgrega. Mentre nella parte occidentale del territorio la guerriglia giudaica, scatenata dall’età di Antioco IV (215 ca. - 163 a.C.) in nome dell’ortodossia religiosa, riesce (con Giovanni Ircano nel 131 a.C.) a creare un embrione di stato indipendente, ad est cresce la pressione dei Parti, gente di ceppo iranico entrata nel territorio che ne prende il nome.

Con la sconfitta e la morte di Antioco VII Sidete (129 a.C.) la dinastia declina. Negli anni intorno al 133 a.C. Roma sembra aver abbattuto ogni ostacolo. Si profila, invece, l’inizio delle contese intestine.

Vedi anche
Roma repubblicana
L’espansione della repubblica
La seconda guerra punica
La crisi della repubblica
Seneca politico, scienziato e drammaturgo

La crisi della repubblica

di Giovanni Brizzi

Le straordinarie vittorie militari e il conseguente afflusso di ricchezze trasformano profondamente Roma. Da una parte si pone l'enorme problema dell'adeguamento delle strutture di una città-stato alla gestione di un vastissimo impero. Dall'altra, il tessuto sociale è scosso dall'emergere di nuovi ceti di arricchiti, mentre l'aristocrazia senatoria tende ad arroccarsi in se stessa, poco pronta ad accogliere e cooptare i migliori tra gli homines novi.

Interpretazioni antiche e moderne

Dal terzo quarto del II secolo a.C. appaiono in Roma i sintomi della crisi. Le strutture della città-stato non reggono alla crescita dell'impero: e molte fonti attribuiscono l'origine del collasso al montare dell'arroganza e al trionfo del lusso, della cupidigia, della sete di potere. Come causa del processo Polibio (200-118 a.C.) vede il mutare degli assetti della *res publica*: da sintesi equilibrata tra i diversi modelli di governo, democrazia, aristocrazia e regime monarchico, lo stato romano si muta in una forma degenerata di democrazia, che sfocia nella tirannide.

Nasce così la tradizione avversa ai capi popolari, visti come demagoghi attenti solo al tornaconto personale. Quanto all'origine della svolta, essa è stata cercata in momenti diversi, ma soprattutto è stata fatta coincidere con la scomparsa di Cartagine, evento che – secondo Posidonio – ha privato Roma dell'unica rivale all'altezza e le ha tolto ogni misura, mentre crescono – secondo Sallustio – la cupidigia e il desiderio di ricchezze.

Diffusa tra gli *equites* soprattutto, l'attenzione al fattore economico diviene ora una scelta di vita che apre a nuovi orientamenti, ma provoca l'immiserimento delle masse e avvia il dissidio all'origine delle guerre civili. A combatterle saranno eserciti di mestiere che arruolano i proletari, offrendo loro uno dei pochi sbocchi di vita.

Queste ed altre analisi sono state riprese dai moderni, che paiono d’accordo, però, solo nell’ammettere che i gruppi contrapposti non sono partiti nell’accezione moderna del termine, ma ancora discutono, ad esempio, sulla sensibilità civile della plebe e sulla sincerità dei capi *populares*. Alcuni storici hanno sottolineato la funzione dei vincoli famigliari nel monopolizzare le cariche e hanno fatto appello agli studi prosopografici per cercare di ricostruire gli schieramenti politici. Altri hanno constatato come all’interno della *nobilitas* i contrasti riguardino i metodi di lotta piuttosto che gli scopi e, partendo da Sallustio (e da Mommsen), hanno biasimato i riformatori per aver perseguito mire personali senza uscire dal sistema o per aver subordinato la loro azione ad ambizioni di potere. A ciò altri hanno obiettato che i *populares* devono la loro influenza all’attenzione verso gli umili, primo embrionale fattore di una coesione tra diseredati, pur mai realizzata del tutto.

La trasformazione dell’aristocrazia

Il senato consolida i suoi poteri. Legittimato a sostituire magistrati costretti spesso ad operare lontano, il consesso prende ad emettere *senatusconsulta*, delibere che i magistrati sono indotti a rispettare dal timore di vedersi negati i fondi e l’appoggio. Diviso tra più correnti, da quella filellena a quella conservatrice, il senato è tuttavia unito nella difesa dei suoi privilegi e resta un organismo potente e solido.

Ad abbatterne il predominio sono infine la crisi di valori, con l’adozione di modelli greci che ne snaturano l’identità, e la serrata decisa dai suoi membri. Aperto ai migliori, il senato è l’espressione più alta di una classe che fonda il suo dominio sull’“etica del merito” (Giuseppe Zecchini); e questa, a sua volta, si sublima nel *munus* verso la *res publica*, imponendo un ricambio che assicura il rinnovamento e garantisce l’eccellenza. La *nobilitas*, il piccolo gruppo di *gentes* con precedenti consolari decide però di chiudersi in se stessa, determinando la nascita degli *optimates*. Questi serrano le file attorno alle tradizioni che ne connotano identità e privilegi e presso la parte più retriva prevale, diventando dogma politico, l’idea che solo la discendenza da antenati illustri autorizzi ad ambire al consolato. Chiunque, dal di fuori,

cerchi di raggiungere i vertici della carriera fidando nel merito è un *homo novus* ed è osteggiato e guardato con lo spregio riservato agli arrampicatori sociali.

È un rovesciamento totale della prospettiva. Isolandosi dal contesto sociale e mutandosi in oligarchia, l'aristocrazia, che incarna l'essenza di Roma, tradisce la sua natura e finisce per degenerare. Il ricambio cessa del tutto. Il venir meno di tale connotato offre un argomento di peso all'accusa degli avversari politici, per i quali gli *optimates* sono coloro cui "toccano i benefici del popolo romano persino quando dormono". Agli inizi almeno i capi *populares* non sono affatto di umili natali, ma vantano origini illustri quanto quelle degli avversari e, tuttavia, neppure quando alla loro testa giungono *homines novi* come Caio Mario (157-86 a.C.) essi si accostano davvero all'ideale democratico, estraneo alla loro esperienza politica. Tra essi la "gente [...] indegna e intrigante, per niente migliore [...] degli uomini al potere", è, in fondo, più frequente dei "riformatori sinceri, nemici del malgoverno e della corruzione" (Ronald Syme). Chiunque si connoti come *popularis* non può permettersi di ignorare le esigenze dei ceti più poveri, sua base elettorale, ma, secondo il parere di parecchi storici, l'impegno dei riformatori si rivolge spesso alla conquista del potere. Nella migliore delle ipotesi i *populares* chiedono agli *optimates* di veder riconosciuto il merito con obiettività; spesso, tuttavia, perseguono solo l'affermazione personale.

Le classi emergenti e la nuova mentalità

Il senato si deve misurare anche con la sfida dei ceti emergenti. Se alcune nuove categorie sociali, come i liberti, sono meno pericolose, ben altro rilievo assumono componenti come gli schiavi, gli alleati e soprattutto quel ceto – che annovera anche Italici – le cui fortune sono cresciute grazie alle opportunità fornite dall'espansione oltremare e alle ricchezze lucrate con bottini e indennità, con gli appalti per la riscossione dei tributi, con la gestione del commercio.

Il problema degli schiavi è legato alla questione agraria. Quanto agli Italici, per tutto il secolo essi affiancano i Romani, partecipando alla mercatura e alle guerre di conquista: sono cioè soldati, *publicani*,

negotiatores, assumendo oltremare un'identità indifferenziata rispetto ai Romani e seguendone talvolta il destino nella morte, massacrati con loro da Giugurta (160 ca. - 104 a.C.) o da Mitridate (132 ca. - 63 a.C.). Eppure hanno pochi motivi per sentirsi inseriti nel sistema egemone.

A lungo vitali, la coscienza di sé e il ricordo di radici e cultura distinte cominciano a cedere di fronte all'attrazione esercitata dalla cittadinanza e ai vantaggi che essa garantisce. Nella seconda metà del secolo i ceti italici di governo prendono a chiedere con insistenza l'equiparazione a Roma, per divenir partecipi del potere che li ha emarginati. Il senso di un'identità diversa resiste tuttavia tenacemente in ambito osco-sabellico, e si è fatto addirittura irriducibile presso i Sanniti, che risultano inassimilabili e finiscono per essere distrutti.

Il ceto emergente, formato dai gruppi di governo italici e dai *mercatores*, affaristi che godono dell'appoggio dei rappresentanti provinciali romani, generali o governatori che siano; dai *negotiatores*, che prestano denaro a interesse; dai *publicani*, membri delle *societates* cui Roma affida in appalto l'esazione dei tributi, non coincide ancora appieno con l'ordine equestre. Se infatti Cicerone (106-43 a.C.), settant'anni dopo, può affermarne la sostanziale identità, così non è all'epoca dei Gracchi, quando il termine di *eques* definisce ancora una componente non in tutto dissimile da quella già inquadrata nelle 18 centurie serviane. Il gruppo sociale composto di affaristi e commercianti è però legato agli *equites* sia perché cavalieri sono i suoi principali esponenti, sia perché i membri iscritti all'*ordo equester* ne sono la parte più energica e attiva, sia infine perché, tramite loro, l'*ordo* è spesso in grado di influenzare il senato.

Questo ceto è la forza emergente della società. Potenti e importuni fino dall'età di Plauto, pubblicani, commercianti, banchieri che non esitano a farsi usurai e tutti coloro che traggono ricchezza dai traffici sono cresciuti in peso sociale e politico e costituiscono un gruppo composito che, privo dell'etica e delle tradizioni aristocratiche, fa del censo il denominatore comune e il motivo primo di interesse.

Si è sostenuto spesso che gli *equites* non sono sovversivi. Non coscientemente, forse, ma lo sono nel rapporto con il denaro, rovesciato

rispetto alla tradizione espressa per secoli dall’aristocrazia dominante. In nome di questo rapporto, la meta ultima diviene spesso l’accrescimento delle fortune personali: una meta per raggiunger la quale destinano ogni sforzo e alla quale finiscono per subordinare in parte l’approccio alla politica attiva.

Il ceto emergente si pone dunque, tra la classe senatoria e gli strati meno abbienti della popolazione, in una posizione dialettica ed ambigua. Si è spesso accostata la lotta degli *equites* a quella che, secoli prima, ha opposto i plebei ai patrizi per la parificazione. Mentre però quest’ultima ha avuto come fine la partecipazione politica, quella condotta dai cavalieri si articola su piani diversi. Quanto all’antagonismo con il senato, esso sembra in sostanza piuttosto blando. Più che cercare un sistematico accesso alle magistrature, il ceto equestre nel suo insieme continua infatti a lungo a curarsi soprattutto di potenziare i privilegi economici: una linea che interferisce solo marginalmente con gli interessi dei *patres*. Fanno eccezione alcuni individui, alcuni capi *populares*, ad esempio, che vengono spesso dai ranghi dei cavalieri e sono i soli ad avere un’autentica coscienza politica. Questi cercano di mobilitare i loro pari, inseguendone l’alleanza anche a scapito dei ceti inferiori. Se infatti l’apporto politico degli equestri è spesso prezioso alla causa dei riformatori, la concentrazione dei capitali da loro promossa finisce per determinare la crescita della povertà, aggravando la situazione economica delle classi umili.

Il modello proposto influisce tuttavia in misura decisiva anche sulla componente aristocratica. Alla metà circa del secolo l’oligarchia è per un attimo costretta a riaprirsi. Grandi proprietari terrieri soprattutto, i nobili hanno bisogno di somme sempre più ingenti per esigenze di immagine e di carriera, che la nuova situazione ha modificato. Il denaro serve per adeguarsi a modelli di vita sempre più sfarzosi, per mantenere *clientelae*, per guadagnarsi la benevolenza del popolo con largizioni e giochi, per appoggiare gli alleati o corrompere gli elettori e i giudici; serve, in prospettiva, per mantenere eserciti composti di soldati professionisti, tanto che proprio tale disponibilità diviene la misura autentica della ricchezza. Restii ad alienare proprietà che costituiscono tuttora un irrinunciabile *status symbol* e a volte incapaci di

padroneggiare le nuove e più redditizie forme economiche – che il rango vieta di praticare se non attraverso prestanome –, i nobili ricorrono sempre più al ceto emergente, rivolgendosi a finanzieri o usurai, e finiscono spesso per rovinarsi.

La *nobilitas* si riapre dunque su un mondo che si è rinnovato senza di lei. Con la loro impostazione mentale gli *homines novi* provenienti dai ranghi degli equestri finiscono per modificare base sociale e linee politiche dell’aristocrazia, influenzandone i membri più fragili. Anche sotto questo profilo la crisi della *nobilitas* è *in primis* morale. La politica annovera ormai tra i suoi metodi la corruzione e ha spesso come fine il puro e semplice profitto: “[…] a casa tua” – ricorda Cicerone – “si vedono schiere di accusatori e di spie che si associano per arricchirsi, colpevoli e ricchi imputati dediti a corrompere le giurie anche con te come guida, si vedono gli affari che concludi per far soldi come avvocato difensore, i pegni in denaro per disonesti, accordi tra candidati, si vede l’invio di liberti a prestar denaro nelle province e a depredarle, si vedono i vicini cacciati dalla loro terra, il brigantaggio nelle campagne, associazioni a fine di lucro con schiavi e liberti come clienti, si vede l’usurpazione del possesso in caso di proprietà disabitate, si ricordano […] tutti quei testamenti contraffatti, tutte quelle persone assassinate; e alla fine si comprende come ogni cosa sia in vendita...”. L’aristocrazia romana finisce, dunque, per dividersi sulla base sia dell’interesse verso la gestione del potere, sia della dialettica tra *optimates* e *populares*. “Si scatenava […] la cupidigia dei potenti, il desiderio di sopraffazione di un ceto sull’altro e, di conseguenza, la sempre minore resistenza dei deboli. Ma si scatenava anche l’odio di classe, mentre i piccoli proprietari rurali si trasformavano in turba forense, gli alleati in sudditi, i sudditi in nemici […]. Roma doveva riapprendere l’equità. Era finito il vecchio regime e qualcosa di nuovo doveva sostituirlo: non solo era lontano Cincinnato, ma era fuori tempo Catone, superato, come Scipione era ancora inaccettabile” (Eugenio Manni).

Vedi anche
Roma repubblicana
La prima guerra punica

Agricoltori schiavi e soldati. L’età dei Gracchi

di Giovanni Brizzi

Nella seconda metà del II secolo a.C., si aggrava la crisi della repubblica. Da una parte, Roma deve affrontare pericolose rivolte servili in Sicilia; dall’altra, si pone il problema agrario, con la crisi dei piccoli proprietari. Tiberio Gracco, tribuno della plebe nel 133 a.C., cerca di proporre una legge che distribuirà larghe porzioni di ager publicus *ai nullatenenti: la reazione dei notabili è molto violenta e si conclude con l’uccisione dello stesso Tiberio. Dieci anni dopo, suo fratello Caio riprende il progetto, arricchendolo con proposte ben più rivoluzionarie. Ma l’esito è ancora una volta tragico.*

Il problema agrario

Le strutture dello stato mostrano ora limiti che solo le guerre continue sono riuscite a mascherare; ma la divaricazione sociale rende intollerabili ai diseredati gli abusi dei magistrati in materia militare. Anche i tribuni della plebe non sono senza colpe. Se negli anni tra la fine del III e gli inizi del II secolo alcuni di loro hanno dato voce alla stanchezza del popolo, in seguito si sono posti al servizio delle fazioni nobiliari, ricevendo il diritto di entrare tra i senatori. Intorno alla metà del secolo, però, essi volgono di nuovo l’attenzione verso i problemi sociali. Tale solerzia non è disinteressata: è ormai evidente che il malumore delle masse favorirà l’attacco al predominio della *nobilitas*.

Benché neppure lui sia esente da secondi fini e gli si debba il primo tentativo di rafforzare la potenza tribunizia, Tiberio Gracco sembra perseguire davvero la tutela dei meno abbienti, non l’interesse personale. È lui ad affrontare il problema più evidente: quello agrario, nato all’indomani del conflitto annibalico, quando, a causa del depauperamento demografico, non è stato possibile colonizzare i territori confiscati ai *socii* nel sud dell’Italia.

L’*ager publicus* si concentra così sempre più nelle mani di alcuni possidenti, via via che migliorano le prospettive di sfruttamento. Le

regioni meridionali si prestano all’avvio delle colture specializzate; la vite sui terreni migliori, l’olivo su quelli più poveri. Le zone collinose si adattano all’allevamento che, secondo la prassi della transumanza interna di spostare greggi numerose su lunghe distanze, ha bisogno di spazi senza barriere.

L’occupazione abusiva di parti crescenti dell’agro pubblico da parte dei ricchi è però una minaccia per una piccola proprietà cui spesso solo lo sfruttamento di porzioni del terreno demaniale consente di sopravvivere. Investimento sicuro, quello agrario è sentito altresì come il solo capace di garantire rispettabilità. Ad esso dunque si volgono per convertire parte degli immensi profitti anche i nuovi ricchi, *mercatores* e banchieri, pubblicani e usurai, accrescendo la richiesta di terre. Oltre che nell’*ager publicus* si comincia ad investire nel privato. Indotti a trasferirsi in città, soprattutto a Roma, o desiderosi di cambiar vita, utilizzando il ricavato per tentare la fortuna nel commercio (magari in quell’Oriente verso cui è cominciato un forte flusso migratorio), i piccoli proprietari disposti a vendere abbondano. Ma, in mancanza di vendite spontanee, non si esita a ricorrere all’intimidazione e alla violenza, fenomeno diffuso nell’Italia del tempo.

Accanto al latifondo e alla piccola proprietà esistono le tenute di medie dimensioni, tra i 100 e i 300 iugeri, condotte con sistema misto – pascolo e colture specializzate – cui guarda il *De agri cultura* di Catone (234-149 a.C.). Ai coltivatori diretti sono tuttavia preclusi fondi simili, con dimensioni che superano l’azienda familiare e richiedono investimenti a lungo termine.

Le rivolte servili

L’ultimo fattore è l’incremento degli schiavi. Stabile a lungo, il loro numero subisce un aumento con la guerra annibalica, e cresce poi a dismisura grazie ai conflitti oltremare; né il flusso accenna a diminuire, se è vero che il mercato di Delo ne vende fino a 10 mila in un giorno. Quelle guerre che hanno tenuto lontani dall’Italia 100 mila Italici offrono ora una soluzione al problema della mano d’opera: crollato per l’abbondanza ad un terzo circa il prezzo d’acquisto, la convenienza è totale, fornendo lavoratori che si possono mantenere con poco, far

lavorare senza sosta, far accoppiare a piacere aumentandone il numero. E non soggetti alle armi.

È, tuttavia, un utile carico di rischi. Forti del numero, percorse da idee libertarie, le masse servili prendono ad agitarsi, spinte dalle intollerabili condizioni di vita. Dopo una serie di tumulti si infiamma, nel 136 a.C., la Sicilia, i cui latifondi sono gremiti di schiavi. La sommossa appare subito grave. Gli insorti mostrano coesione e disciplina e ai moti si unisce la plebe rurale, in condizioni di miseria e disperazione talvolta persino peggiori. A complicare le cose, le truppe di Roma appaiono incapaci. Dopo anni di lotte, la rivolta è soffocata dal console Rupilio, che può disporre di veterani reduci dalla presa di Numanzia. È il 132 a.C., e Tiberio Gracco è morto da mesi.

Tiberio Gracco

Considerati volta a volta reazionari, riformatori o rivoluzionari, Tiberio e Caio Gracco dividono il giudizio degli storici. Certo, mostrano personalità diverse, che occorre tenere distinte; così come bisogna distinguere tra i fini perseguiti e i mezzi impiegati per raggiungerli. In una fase di crisi politica e sociale entrambi esprimono, ciascuno per la propria parte, alcune delle istanze emergenti e adeguano il tribunato ai tempi, dotandolo di nuove prerogative.

Offeso coi suoi pari per un episodio della guerra di Spagna e risoluto a vendicare il suo onore, Tiberio Gracco non è però spinto ad agire solo da motivi personali. Dalle masse contadine si reclutano le legioni e senza il loro apporto Roma rischia di perdere la posizione di egemonia mediterranea: questa, secondo Appiano (II sec.), la preoccupazione espressa in senato per motivare la sua proposta di legge.

Pur ridotti di numero, i piccoli proprietari terrieri sono, in realtà, una presenza ancora cospicua e non sono minacciati d’estinzione. È però in gioco l’identità di uomini che, senz’essere soldati di mestiere, si prestano a divenire professionisti, pronti a rimanere sotto le armi per anni. Provenienti dalla terra, se ne sono allontanati perché costretti: occorre assicurar loro, almeno al congedo, la condizione di proprietari (François Hinard), restituirli cioè alla dignità passata.

Le considerazioni di Tiberio Gracco si fondano sulle cifre dei censimenti, che, difficili da respingere, parlano di un calo nella popolazione, non solo tra gli abbienti. Se infatti sono sempre più numerosi gli Italici nelle armate di Roma e, al tempo stesso, si riducono i requisiti patrimoniali richiesti, sono meno consistenti anche le flotte e ciò dimostra che è diminuito il numero dei *proletarii*, e dunque la popolazione in generale. L'intera base di reclutamento si assottiglia proprio mentre l'impopolarità delle guerre oltremare allontana i Romani dalle insegne. È questo il problema che infiamma il dibattito politico all'interno della città.

Secondo una parte della moderna storiografia Tiberio Gracco non avversa il latifondo, le cui dimensioni private contribuisce anzi ad aumentare. Alla grande proprietà terriera egli guarda come al polo di aggregazione su cui ricostruire l'antico sistema delle clientele. La nuova *turba forensis* che vive a Roma non è più composta infatti, come in passato, di artigiani e piccoli commercianti, ma soprattutto di nullatenenti, i quali, indifferenti alla natura di chi li nutre e liberi dai vincoli più tradizionali, costituiscono il principale serbatoio di voti per le ambizioni del ceto emergente, per quegli *homines novi* che hanno cominciato a far sentire la loro presenza politica. Una volta allontanati da Roma per divenir contadini, i *proletarii* sarebbero forse difficili da richiamare in occasione dei comizi, ma tornerebbero istintivamente a cercare di preferenza i patroni entro il tradizionale ambito agrario.

Secondo la legge proposta da Tiberio nel 133 a.C., appena eletto tribuno della plebe, si possono conservare, in proprietà, 1000 iugeri di *ager publicus* al massimo per famiglia, mentre il resto sarebbe ridistribuito in lotti da 30 a 60 iugeri (?) inalienabili per evitare vendite o espropri. Forse conservatore nei fini, Tiberio è rivoluzionario nei mezzi. Decide dunque prima di presentare la legge direttamente ai comizi, senza sottometterla all'approvazione del senato; provvede poi, con un gesto senza precedenti, a far esautorare dalla plebe un collega, Marco Ottavio, che ha posto il veto alla votazione del provvedimento. Infine, di fronte al boicottaggio economico della legge, riesce a sottrarre al senato la gestione del tesoro di Pergamo (lasciato da Attalo allo stato romano), destinandolo all'attuazione del progetto.

Di fronte ad avversari che attendono lo scadere della carica per chiamarlo in giudizio, Tiberio decide però di candidarsi al tribunato anche per l'anno seguente: illecito grave, poiché la consuetudine vieta sia di essere eletti per due anni di seguito alla stessa magistratura, sia l'iterazione di alcune cariche, tra cui il tribunato. Al nuovo strappo verso la legalità contro il tribuno, che si cinge di guardie del corpo, i conservatori reagiscono con la forza. Dopo che il console Scevola rifiuta i poteri speciali conferitigli da un *senatus consultum*, definito poi *s. c. ultimum*, è il cugino dei Gracchi, Publio Cornelio Scipione Nasica, pontefice massimo, che lo attacca alla testa dei senatori e dei loro seguaci: nel tumulto che segue, Tiberio e 300 dei suoi vengono uccisi. I corpi sono gettati nel Tevere.

Fino a questo momento a Roma il confronto politico si è limitato alla dialettica; ora la violenza fa irruzione nella vita politica. Da chiarire sono i motivi che conducono alla tragedia, preludio alle guerre civili. Sulla linea seguita dalla maggior parte della critica è schierata anche la tradizione antica: questa riconosce al provvedimento graccano, che si limita a riprendere misure precedenti, non solo legittimità e giustizia morale, ma persino una sostanziale moderazione. Vi sono, tuttavia, forti motivi di frizione. Ci si è chiesti spesso come mai il ceto abbiente, che non ha protestato per precedenti requisizioni, reagisca questa volta compatto. I motivi sono molteplici: il fenomeno agli inizi del secolo è localizzato e di portata ridotta, e il possesso delle terre demaniali non è consolidato, sicché per gli occupanti sarebbe difficile avanzare obiezioni plausibili.

Ora la situazione è cambiata. Innanzitutto la ridistribuzione riguarda l'intero *ager publicus*. Inoltre gli occupanti hanno investito cifre spesso ingenti nella miglioria dei terreni, gestiti dalle famiglie da generazioni e ormai considerati proprietà e, poiché appunto li ritengono parte delle sostanze famigliari, li dividono talvolta persino tra gli eredi, complicandone la situazione giuridica. Per di più, come componente del patrimonio, queste proprietà vengono computate nelle operazioni di censo, contribuendo a determinare un rango sociale cui le famiglie non intendono rinunciare.

Attraente in linea di principio, l'idea di spartire l'*ager publicus* tra i più poveri piace dunque assai meno non appena si passa all'attuazione pratica, dividendo terre che, di fatto, sono tutte saldamente occupate. Nel biasimare, come è giusto, la grettezza e la cecità politica degli abbienti occorre por mente anche alla loro nuova composizione: nella terra, come in ogni altro settore, sta ora investendo il ceto emergente, che è ben più attento al profitto della *nobilitas* tradizionale, e che, comunque, ha contaminato con la sua mentalità anche gli aristocratici di vecchio stampo.

Nella resistenza al provvedimento vi è poi qualcosa che trascende forse il semplice egoismo economico. Ad opporsi alla legge la classe dirigente è indotta anche dal fatto che la misura allontanerebbe da Roma un gran numero di elettori. Da sempre invisa al ceto di governo, una soluzione del genere deve apparire particolarmente grave, questa volta, alla classe in ascesa. Esiste infatti almeno un'implicazione che i nuovi ricchi non possono non percepire, così come sembra averla avvertita lo stesso Tiberio: lo sgombero del proletariato urbano da Roma prosciugherebbe l'unico serbatoio di voti davvero fruibile, sterilizzandolo o restituendolo alla *nobilitas* tradizionale, e limiterebbe per loro ogni prospettiva politica.

Netto verso i contenuti della legge, il rifiuto diviene totale di fronte alle sue implicazioni politiche e ai metodi del tribuno. Sono questi ultimi a far degenerare la contesa. Se la scelta di portare la proposta di legge direttamente davanti ai comizi pare oltraggiosa verso il senato, si tratta nondimeno di un atto che lede solo la consuetudine. Ben altro peso ha la pretesa di Tiberio di opporsi a una prerogativa tra le più sacre della carica tribunizia, respingendo il veto di Ottavio e arrivando, in nome di un principio di sovranità popolare tratto forse dall'educazione greca, al punto di violare la *sacrosanctitas* del collega e di chiederne l'esonero. Quando infine cerca di farsi rieleggere, Tiberio si rende colpevole non solo di una incoerenza palese, ma anche dell'atto più rivoluzionario della sua vita. Egli è il primo a comprendere la rilevanza politica di una *tribunicia potestas* che, entro i limiti del *pomerium*, prevale sull'autorità dei consoli. Se davvero concepisce l'idea che il suo controllo possa elevare a una posizione di preminenza, Tiberio anticipa una tra le più

significative conquiste del principato. Rivolto al passato negli scopi che persegue, il tribuno precorre la “rivoluzione romana”, il passaggio all’impero, almeno nei metodi. Pur non giustificabile, il ricorso alla violenza da parte degli avversari politici esprime la reazione a gravi violazioni di procedura.

Caio Gracco

Comunque sia, Roma è ormai divisa: il Lelio ciceroniano si domanda “*cur in una re publica duo senatus et duo iam paene populi sint*”, perché uno stato abbia ormai due senati e due popoli distinti, e incolpa le scelte di Tiberio. Se c’è un rivoluzionario, tuttavia, è il fratello Caio. Rientrato in Italia nell’autunno del 132 a.C. assieme a Scipione Emiliano, ai cui ordini ha militato sotto Numanzia, Caio si pone subito in urto con lui e con il senato. Deciso a proseguire l’opera del maggiore, Caio sogna di controllare lo stato attraverso un tribunato rinnovabile capace di mobilitare le masse; Scipione, come il nonno adottivo, l’Africano, cui somiglia senza averne il genio, è l’aristocratico d’eccezione che i suoi pari accettano benché sia fuori degli schemi, a causa della situazione politica, ed è un punto di riferimento per l’oligarchia senatoria.

L’Emiliano, tuttavia, scompare poco dopo il suo ritorno in Italia. Schieratosi apertamente contro la legge agraria di Tiberio, viene trovato morto in casa. Le fonti parlano tanto di decesso naturale, quanto di suicidio o di assassinio (di cui sono accusati lo stesso Caio e il suo amico Fulvio Flacco, la sorella Cornelia e la moglie Sempronia): un’ipotesi, quest’ultima, accreditata sia dagli oscuri accenni fatti da lui stesso a una congiura contro la sua vita, sia dalla pubblica voce. Scipione ha 56 anni.

La sua morte spiana la strada a Caio Gracco. Nei due successivi tribunati (123 e 122 a.C.) da lui ricoperti (è adesso possibile essere rieletti) egli promuove numerose iniziative. Alcune – la distribuzione di grano a prezzo politico; un pacchetto di misure “militari”; persino la ripresa della legge agraria di Tiberio, modificata con l’accresciuta estensione dei lotti e con la fondazione di colonie – hanno sapore demagogico e sembrano rappresentare solo i presupposti all’ultimo e

più importante caposaldo della sua strategia, il potere al tribunato. Questo trae forza da altre misure. Se la condanna di Ottavio riabilita l'operato di Tiberio (e, in particolare, la sua condotta verso il collega), la legge secondo cui a un tribuno esonerato dalla plebe – come Ottavio, appunto – è d'ora in poi preclusa ogni successiva carriera politica, infligge un colpo mortale alla facoltà di veto, che il più carismatico tra i membri del collegio può in tal modo bloccare e, con ciò, alla collegialità della carica.

Occorre, però, un appoggio e devono assicurarlo i cavalieri, che hanno peso crescente nel panorama politico. Lusingati sul piano del prestigio e favoriti su quello economico, questi ottengono, grazie alla *lex iudiciaria*, il controllo dei tribunali *de repetundis*, le corti sul peculato, sino ad ora composte di senatori. Emanata con l'intento dichiarato di privare i governatori provinciali del privilegio di esser giudicati dai loro pari, sottoponendone la condotta a un vaglio teoricamente imparziale, la legge concede in realtà agli equestri un nuovo e forte potere di condizionamento nei confronti dei magistrati, un potere di cui essi si servono senza scrupoli per i propri scopi: i cavalieri "erano stati trasformati da Caio Gracco in una travolgente forza politica" (Ronald Syme).

Anche la parabola di Caio Gracco viene brutalmente interrotta. "Re senza corona", egli vede popolarità e prestigio logorarsi nella contesa con il senato. Pretesto per l'attacco definitivo è la vicenda di una delle colonie previste dalla legge agraria, la *colonia Iunonia*. Essa deve sorgere oltre il mare, sul territorio della distrutta Cartagine e questa scelta espone sin dall'inizio Caio Gracco all'accusa di sacrilegio per aver egli – si dice – ignorato l'interdetto religioso che grava sullo spazio urbano della città. Quando, sotto il pretesto di segni infausti, prima gli auguri, poi un tribuno propongono che si rinunci a dar vita al nuovo centro, Caio Gracco, in difficoltà, decide di opporsi anche con la forza; ma, avendo il console Opimio, suo avversario, ottenuto il *senatus consultum ultimum,* i gruppi che lo appoggiano vengono schiacciati dalla reazione. Caio Gracco si fa uccidere da uno schiavo.

Il suo progetto non rappresenta la continuazione di quello di Tiberio. Questi cerca la soluzione ai problemi sociali del suo tempo nel passato e continua forse a vedere come fulcro dello stato un'aristocrazia che, semmai, deve esser costretta ad accettare i sacrifici che le permetterebbero di sopravvivere. Mentre Tiberio è, come si è detto, rivoluzionario soltanto nei metodi, Caio avvia un indirizzo nuovo, volto a sostituire il senato alla guida della *res publica* o, almeno, a condizionarne le scelte attraverso l'intervento degli equestri, che dovrebbero issarsi al vertice della politica con l'appoggio della componente popolare. Gestione democratica del potere attraverso le assemblee? Sostituzione dell'oligarchia con un gruppo ristretto comprendente lui e gli alleati? Controllo della *res publica* attraverso le potenzialità della carica tribunizia? Non sappiamo a quale soluzione Caio pensi, ma è evidente che, come tramite dell'intesa tra popolari ed equestri, si propone di divenire arbitro dello stato.

Vedi anche

La seconda guerra punica
Le grandi conquiste oltremare
La crisi della repubblica
La guerra a Roma
La nascita della scienza giuridica
Le fonti del diritto
Tecnologia e agricoltura

Verso il governo di uno solo: un percorso accidentato (121 - 31 a.C.)

Dalla morte di Caio Gracco alla guerra sociale

di Luca Fezzi

La morte di Caio Gracco (121 a.C.) non pone fine ai conflitti interni; apre invece un'ulteriore fase di scontro tra optimates e populares, *in cui questi ultimi, grazie alla carismatica figura di Mario, hanno momentaneamente la meglio. La politica estera è segnata da altre sanguinose guerre, in Africa e nella stessa Italia settentrionale. Roma deve poi affrontare la ben più insidiosa rivolta degli alleati italici, ai quali si trova infine costretta a concedere la cittadinanza (90-89 a.C.).*

Conflitto politico permanente

Da quando Caio Sempronio Gracco, inseguito tra i luoghi sacri dell'Urbe dagli uomini del console Lucio Opimio, sceglie per sé la morte, le cose cambiano profondamente a Roma.

La ferita istituzionale, politica e sociale – aggravata di lì a poco da processi sommari e dall'esecuzione di circa 3 mila cittadini – sarà accompagnata, nel giro di novant'anni, da innumerevoli altre, ancora più terribili. Tutto, infine, troverà rimedio con l'egemonia di Caio Giulio Cesare Ottaviano (già Caio Ottavio e, di lì a breve, Augusto), vincitore ad Azio e autore del superamento, graduale ma definitivo, dell'ordinamento repubblicano.

Sebbene scavalcati per gravità dai successivi, gli eventi del decennio graccano sono il vero "precedente" che mina la secolare stabilità delle istituzioni di Roma, da allora soggette a frequenti ma poco utili "aggiustamenti": troppe e troppo importanti sono le questioni sollevate dai due tribuni. Divenuti nell'immaginario moderno – si pensi al rivoluzionario francese François-Noël "Gracco" Babeuf (1760-1797) – paladini per eccellenza delle masse, già da subito essi divengono modello di molti *populares*, i politici più sensibili alle esigenze di mutamento.

Sproporzionata sembra invece la reazione di un senato ormai arroccato su posizioni difensive e dominato dagli *optimates*, i conservatori che, dopo anni di intrighi, per la prima volta usano, contro Caio Gracco, l’arma del *senatus consultum ultimum*. La dichiarazione dello stato di emergenza sospende – di fatto ma non di diritto – la tradizionale inviolabilità tribunizia e le garanzie del cittadino (*in primis* la possibilità, in caso di condanna a morte, di appello al popolo, che proprio Caio Gracco aveva recentemente ribadito).

La conseguente repressione, affidata a Opimio, calma momentaneamente le acque, ma non cancella il dato concreto, ovverosia la forza delle tensioni politiche e sociali alimentate da un espansionismo che porta enormi ricchezze ma altrettanto profonde disuguaglianze.

L’Urbe era – e sarebbe ancora – cresciuta, sulla scia di quei successi militari e di quelle attività commerciali che l’avevano ormai resa centro del Mediterraneo. Là e solo là si decidono le questioni politiche, mediante le assemblee popolari (che nominano i magistrati e votano le leggi), i magistrati (che, eletti annualmente, governano Roma, l’Italia e le *provinciae*) e il senato (la suprema assemblea permanente che coopta gli ex magistrati e gestisce aspetti fondamentali, tra cui la politica estera).

La classe dirigente è divisa; tale situazione, già chiara in età graccana, con il tempo si radicalizzerà. La *nobilitas* – la ristretta cerchia delle famiglie che possono vantare tra gli avi le più alte cariche dello stato –, la componente più autorevole del senato, è ormai in aperta collisione con l’emergente e più aggressiva classe dei cavalieri. Quest’ultima, in continua evoluzione, detiene una parte ancora relativa del potere politico, ma buona fetta di quello economico – agrario e, a differenza della *nobilitas*, anche commerciale – e la quasi totalità di quello finanziario. Nei decenni successivi, il peso dei cavalieri – tra i quali si affermeranno i *publicani*, i famigerati appaltatori delle imposte nelle *provinciae* (le regioni di conquista e, in molti casi, di sfruttamento selvaggio) – aumenterà costantemente.

Anche il resto della cittadinanza è composito. Da una parte la plebe urbana, sempre più numerosa, spesso inattiva e apparentemente priva di

ideologie e obiettivi al di là della mera sussistenza. Dall'altra, invece, la popolazione rurale, base dell'esercito e portatrice dei valori dei piccoli possidenti della penisola, non di rado immiseriti da ben più competitive strutture latifondistiche, coltivate da schiavi. Di fatto più lontana dal potere (si vota solo a Roma), essa ha, ufficialmente, la maggioranza – 31 su 35 – delle tribù, le unità in cui è diviso, secondo criteri territoriali, l'elettorato.

Privi di un ruolo politico attivo, infine, gli italici (i non cittadini che controllavano ancora la maggior parte della penisola), anch'essi divisi in classi, accomunate tutte dal desiderio di equiparazione con l'antico alleato.

Ragionare in termini numerici, anche se impossibile, sarebbe quanto mai utile. Vale infatti la pena ricordare che, nella *res publica romana* – dove la statura dei protagonisti e la drammaticità degli eventi si sono sempre imposte all'attenzione dell'osservatore –, governanti e leggi, in fondo, sono scelti dalle assemblee dei cittadini: sistemi spesso incoerenti, manipolabili e clientelari, in cui però, a conti fatti, i voti determinano orientamenti e decisioni.

Ciò che resta è constatare una situazione complessa, al pari dei conflitti che caratterizzano i decenni successivi. Terreno del contendere è, naturalmente, il potere, in ogni suo aspetto. Le questioni cruciali già sollevate in età graccana sono la distribuzione delle terre pubbliche, la cittadinanza (e poi l'effettiva integrazione) per gli italici, la composizione delle corti giudicanti (soprattutto nei processi *de repetundis*, vale a dire per concussione), il controllo della politica estera e delle *provinciae*, nonché l'uso delle imposte che foraggiano tanto Roma quanto la sua numerosa e spesso inoccupata plebe. A essi se ne aggiungeranno altri.

Mario, la guerra giugurtina e la riforma dell'esercito

Il senato, naturalmente, tenta di riprendere il controllo della situazione, stroncando la fazione graccana ma non affossandone completamente il programma. Le distribuzioni di grano, così come la creazione di colonie, vengono limitate ma non sospese. La liberazione dai vincoli di

inalienabilità delle terre già assegnate vanifica invece la riforma agraria, agevolando il ritorno del latifondo.

Proprio in questo clima, sospeso tra restaurazione e accettazione di riforme ormai ineluttabili, trova spazio un personaggio che riuscirà a guidare per un ventennio le sorti della repubblica: Caio Mario (157-86 a.C.), esponente di spicco dei *populares*. Uomo "nuovo" (non appartenente alla *nobilitas* senatoria) e originario di Arpino, inizia la carriera politica sostenuto dalla potentissima casata dei Metelli. Tribuno della plebe nel 119 a.C., si oppone all'ampliamento delle distribuzioni di grano (che, tra l'altro, attirando gli indigenti nell'Urbe, rischiano di vanificare ancor più la riforma agraria graccana). Pretore nel 115 a.C., si stacca dai Metelli; nel 111 a.C. stabilisce un legame con un'altra famiglia di antichissima nobiltà, sposando Giulia (zia del futuro Caio Giulio Cesare).

Mario si distingue soprattutto nel corso di una nuova guerra africana. Roma, dopo la distruzione di Cartagine (146 a.C.), aveva cercato di garantirsi da resurrezioni dell'antica rivale favorendo la vicina potenza occidentale, la Numidia. Dopo la morte di Massinissa, il figlio Micipsa vi aveva costituito un florido regno, che aveva lasciato poi ai figli naturali Aderbale e Iempsale e all'adottivo Giugurta (118 a.C.). Questi, il più brillante e deciso, il secondo ed esiliato aveva ucciso il primo che si era rivolto Roma per ottenere aiuto. Causa del successivo conflitto è però Giugurta, il quale nel 112 a.C. fa sterminare la numerosa comunità di commercianti italici della capitale Cirta (l'odierna Costantina), della che aveva difeso Aderbale, là assediato. Spingono per la guerra cavalieri e plebe urbana: desiderosi di vendetta, convinti che i senatori siano corrotti da Giugurta, o, più in generale, ben consapevoli degli immediati benefici di un'impresa imperialista. Inizia le operazioni, nel 111 a.C., il console ottimate Lucio Calpurnio Bestia, la cui fanteria viene però sbaragliata dagli agili cavalieri nemici; segue un accordo, che fa scoppiare un vero e proprio scandalo (Giugurta, giunto a Roma per trattare, non si lascia nepure sfuggire l'occasione per farvi assassinare un cugino rivale). Dopo altre spedizioni e altrettanti episodi sfavorevoli alle armate romane, guidate da comandanti poco motivati, nel 109 a.C. il console Quinto Cecilio Metello riesce a risollevare la

situazione e, con essa, il buon nome della *nobilitas*. Quando però Giugurta porta dalla propria parte Bocco, re della più occidentale Mauritania, Mario, che milita in quel momento sotto Metello, chiede e ottiene il permesso di tornare a Roma, per candidarsi al consolato.

Viene così eletto alla suprema magistratura, ma non solo. L'assemblea del popolo, ormai diffidente nei confronti del senato – nel frattempo sottoposto a inchieste –, s'intromette in una questione propria di quel consesso e, con procedura inedita, assegna a Mario il comando delle operazioni. Tornato in Africa nel 107 a.C., il console conclude la guerra nel giro di due anni, anche grazie a un accordo con Bocco, gestito da un questore, giovane ma già abile politico: Lucio Cornelio Silla (138-78 a.C.). Con la cattura di Giugurta – condotto nell'Urbe e gettato in carcere – ha fine un conflitto che mai aveva costituito una minaccia per Roma, ma che ne aveva pesantemente intaccato il prestigio.

Decisiva è la riforma dell'esercito. Un diverso addestramento ed equipaggiamento rendono le legioni più manovrabili e autonome; nuovo è anche l'arruolamento: per la prima volta vengono impiegati, in maniera sistematica, i nullatenenti, che iniziano così a ricevere una paga. Anche in questo caso i numeri ci sarebbero di grande aiuto; possiamo tuttavia osservare che, in un mondo che sino ad allora ha applicato, per ogni cittadino, proporzionalità tra rilevanza politica e oneri militari (in gran parte a carico del privato), entrano con prepotenza i "professionisti". Essi, fortemente legati – come del resto in molti altri contesti storici – al proprio comandante, guadagnano sempre maggiore peso politico, sia in ambito elettorale sia, addirittura, minacciando dall'esterno la stessa "società civile".

Mario sconfigge Cimbri e Teutoni

La politica non ama i vuoti. Quello aperto, sulla scia dei rovesci subìti in Africa, dalla classe senatoria – e più nello specifico dalla *nobilitas* dominata dagli *optimates* –, è molto ampio. Mario può così, dal 104 a.C., essere console per cinque anni consecutivi, divenendo autore di altre decisive vittorie su Cimbri e Teutoni.

Erano, queste, popolazioni di stirpe germanica che, da circa un decennio, stavano dando a Roma seri problemi. Allontanate nel 113 a.C. in uno scontro presso Lubiana, dopo qualche tempo avevano aggirato l'arco alpino e sgominato un'armata romana nella Gallia orientale. Il senato, terminata la guerra giugurtina, aveva ordinato nuovi arruolamenti, che non avevano impedito tuttavia la catastrofe di Arausio (l'odierna Orange), dove nel 105 a.C. erano morti ben 80 mila legionari. Dopo una fase di attesa, i barbari iniziano, nel 102 a.C., a dirigere verso sud un altro, ancora più pesante attacco; ai Romani non resta che sperare in Mario.

La direttrice principale viene portata dai Teutoni contro l'esercito del console, nella valle del Rodano; dopo molte schermaglie, egli si precipita su di loro ad Aquae Sextiae (l'odierna Aix-en-Provence), facendo innumerevoli vittime e altrettanti prigionieri. I Cimbri, invece, erano già entrati in Italia dalla valle dell'Adige, aggirando le armate che avrebbero dovuto presidiarla; ancora una volta è Mario a intercettarli e sconfiggerli presso Vercelli, in un ancora più spaventoso massacro.

Il pericolo proveniente dal sempre minaccioso settentrione svanisce, mentre la gloria del console *popularis*, se possibile, cresce ancora.

Mario, per anni al centro dell'attenzione pubblica, alla politica interna pare sempre preferire l'impegno militare, sia per indole sia perché così richiesto dalle circostanze.

Lo scontro tra *populares* e *optimates*, nonostante la palese affermazione dei primi, sta solo covando sotto la cenere. Protagonista di questa fase è Lucio Appuleio Saturnino, tribuno nel 103 e nel 100 a.C. Egli abbassa il prezzo politico del grano; progetta, per i veterani di Mario – ormai legati a doppio filo ai buoni uffici del comandante e alle finanze di Roma –, nuove colonie nelle zone appena pacificate di Africa e Gallia; idea infine un tribunale per la *maiestas*, lesa maestà e tradimento verso il popolo romano. Promuove la propria azione legislativa con la violenza: è questo un errore nell'immediato e un pessimo esempio per i decenni a venire. Un altro errore gli costa ancora più caro: il disegno di aprire le nuove colonie anche agli italici fa infatti esplodere la rabbia

della plebe urbana, gelosa dei propri piccoli privilegi e sapientemente istigata dal senato.

Proprio Mario, l'alleato più naturale, abbandona Saturnino, che viene ucciso durante gli scontri di piazza organizzati dagli *optimates*: con un altro *senatus consultum ultimum*, il senato aveva chiesto e ottenuto che il console *popularis* prendesse in mano la situazione. La legislazione di Saturnino viene subito abrogata.

La guerra sociale

Dopo un decennio di relativa calma interna, il problema irrisolto e ormai pressante degli italici finisce per esplodere.

Ciò avviene nel 91, quando il tribuno Marco Livio Druso, pur vicino alla *nobilitas*, vara, attraverso il *concilium plebis*, una nutrita serie di riforme. Tra queste, l'abbassamento del prezzo politico del grano, la distribuzione di terre, la creazione di colonie e, probabilmente per finanziare tutto ciò, la svalutazione della moneta argentea (introducendo nel conio un ottavo di rame). Propone inoltre, per risolvere il problema della composizione delle giurie *de repetundis*, l'entrata di ben 300 cavalieri tra i senatori, raddoppiandone pressoché il numero. È, questa, una soluzione in aperto contrasto con la logica che guida il supremo consesso di Roma, che perpetua se stesso cooptando gli ex magistrati. In breve, l'articolato programma di Druso, pensato per conquistare il sostegno di ampi settori della cittadinanza, è sgradito ai più. Al tribuno non resta che proporre ciò cui aveva puntato sin dall'inizio: la cittadinanza romana per gli italici. Il progetto, dirompente – in quanto capace di modificare la società intera e, con essa, i rapporti di forza nel corpo elettorale –, non viene accettato neppure dai suoi più fedeli sostenitori. Senatori, cavalieri e plebe urbana si sollevano; le leggi di Druso vengono abrogate ed egli resta ucciso in circostanze mai chiarite.

Se Roma pensa di limitarsi a nominare una commissione d'inchiesta, improvvisa e cruenta è la reazione degli italici. Con un massacro di cittadini romani consumatosi ad Ascoli alla fine del 91 a.C., prende infatti il via la guerra sociale, vale a dire la sollevazione in armi dei *socii*, gli alleati di un tempo. I ribelli, saldamente arroccati nelle zone

montuose – centrali e meridionali – della penisola, nonché sulla fascia costiera del medio Adriatico, in una regione più estesa di quella direttamente controllata dall'Urbe, creano in breve tempo uno stato federale con capitale Corfinium (l'odierna Corfinio), rinominata Italia o Italica. 100 mila guerrieri con istituzioni politiche simili a quelle di Roma sfidano così l'antica alleata. Vera e propria guerra civile, essa viene combattuta da ambo le parti tra insidie e difficoltà: i contendenti possiedono infatti le stesse, ormai collaudate tattiche militari.

Cosa vogliono gli italici, scesi in campo così repentinamente? Nonostante numerosi dibattiti – molti di epoca risorgimentale, quando la ribellione contro Roma sembrava "attuale" – ciò non è ancora chiaro, così come intricate sono le fasi del conflitto. Probabilmente alcuni (i Sanniti) aspirano all'autonomia, altri (le popolazioni più a settentrione) alla piena integrazione; anche questa differenza di fondo va considerata fatale alla causa. La secessione ha però messo in luce che esiste un'"altra" Italia.

Contro di essa, Roma arruola 150 mila uomini; dopo il vantaggio iniziale dei rivoltosi, cui non è estraneo il fattore sorpresa, le sorti si ribaltano. Importanti operazioni vengono condotte da Cneo Pompeo Strabone (padre di Cneo Pompeo "Magno", il futuro "triumviro") e da Silla, che di Mario era stato valido aiuto durante la guerra giugurtina. Nel settore settentrionale, Strabone conquista Corfinium e assedia Ascoli; in quello meridionale, Silla riporta una vittoria decisiva in Campania, lanciando poi le truppe in un'invasione sistematica e cruenta del Sannio.

Le armi della diplomazia sono tuttavia, come di frequente, le più affilate: ancora una volta, Roma riesce a dividere il nemico. Mentre i combattimenti imperversano, la maggior parte dei ribelli accetta infatti le concessioni di cittadinanza offerte da un paio di leggi consolari, promosse nel 90 e nell'89 a.C. con il sostegno del senato e rivolte a chi rifiutasse di scendere in guerra.

Dopo non molto tempo, l'insidiosa lotta per la sopravvivenza ha fine, mentre aumenta notevolmente – raddoppiando nel giro del ventennio successivo – il numero dei cittadini romani, all'inizio prudentemente

inseriti in una parte limitata – otto o dieci – delle 35 tribù territoriali. Una più ampia distribuzione avrebbe potuto infatti, in quel sistema “maggioritario puro”, creare un forte – anche se coerente – squilibrio in favore dei nuovi arrivati. L’incorporazione diretta di un territorio così vasto e articolato, anch’essa senza precedenti, richiede un ordinamento unitario: le comunità vengono così organizzate secondo lo schema del *municipium*, nucleo urbano retto da un collegio di quattro magistrati e in stretto dialogo con l’Urbe.

Vedi anche

L’espansione della repubblica
La prima guerra punica
La crisi della repubblica
Agricoltori schiavi e soldati. L’età dei Gracchi
Dall’ascesa di Silla alla congiura di Catilina
Dal “primo triumvirato” agli inizi dello scontro tra Cesare e Pompeo
Augusto: il fondatore dell’impero
I Flavi: il primato dell’amministrazione
La guerra a Roma
La nascita della scienza giuridica
Cicerone e il lessico filosofico latino
Cicerone tra retorica e politica
Cesare, il vincitore degli “altri”

Dall’ascesa di Silla alla congiura di Catilina

di Luca Fezzi

Nel periodo che va dall’88 al 63 a.C., caratterizzato in politica estera da quasi ininterrotti conflitti contro Mitridate, si afferma – dopo una serie di lotte interne, combattute per la prima volta anche dagli eserciti – Silla. Ottenuta un’inedita dittatura per il consolidamento dello stato, cerca di muoversi nella tradizione degli optimates*, di restituire stabilità alle istituzioni e di conferire al senato ulteriori prerogative. Presto però forze innovatrici, impersonate da Pompeo e Crasso, muteranno lo scenario; la congiura di Catilina dimostrerà ancora una volta la precarietà degli equilibri repubblicani.*

Silla e la sua “prima marcia su Roma”

Silla (138-78 a.C.), messosi recentemente in luce grazie alla dura repressione dei *socii*, riveste il consolato nell’88 a.C. Proveniente da un ramo decaduto di una famiglia aristocratica, durante l’elezione si impone sullo stesso Mario. È forse il segno che gli *optimates*, favoriti dai timori innescati dai recenti e drammatici mutamenti, stanno rialzando la testa.

A ostacolare Silla è il tribuno mariano Publio Sulpicio Rufo. Protagonista di feroci scontri di piazza, fa votare al *concilium plebis* non solo la ripartizione degli italici in tutte le 35 tribù, ma anche un provvedimento che avrà, nell’immediato, gravi conseguenze: ritirare al console e affidare a Mario (157-86 a.C.) il comando dell’imminente spedizione contro Mitridate VI, il re del Ponto che stava insidiando i domini romani nella penisola anatolica.

In risposta, Silla, che nel frattempo aveva raggiunto le sue sei legioni acquartierate in Campania, intraprende la sua prima “marcia su Roma”; i mariani, presi alla sprovvista, non riescono a difendersi. In maniera altrettanto inedita, egli procede alla repressione, annullando la legislazione di Rufo e ponendo una taglia sulla testa di questi e su quella di Mario. Forse autore di misure per rafforzare l’autorità senatoria,

costringe poi Lucio Cornelio Cinna, l'avversario eletto al consolato per l'anno successivo, a impegnarsi a non modificare la situazione.

Essa, invece, muta rapidamente. Alla partenza di Silla per l'Oriente, Mario, sottrattosi a stento alla cattura, s'impadronisce infatti dell'Urbe; fa uccidere molti *optimates*, per poi morire per cause naturali l'anno seguente, quando gli scontri ancora sono in atto. A sua volta Cinna, infrangendo la promessa, ratifica, sempre con la violenza, la distribuzione dei nuovi cittadini in tutte le 35 tribù: i diritti degli italici sono un tema *popularis* ma anche un'arma strategica per il controllo del corpo elettorale. Sbarazzatosi della fazione mariana più estremista e ormai sostenuto da ampi settori del senato, Cinna reitera il consolato sino all'84 a.C., quando, ad Ancona, perde la vita durante l'ammutinamento dell'esercito con il quale sta per imbarcarsi per muovere contro Silla.

Una svolta, infatti, sta giungendo da oriente: il vincitore della guerra mitridatica invaderà di lì a poco l'Italia, riconquisterà Roma, opererà una tremenda repressione e ideerà mutamenti istituzionali dalle ampie e, in alcuni casi, durature conseguenze.

La prima guerra mitridatica

Quando Silla sbarca in Grecia nell'87 a.C., trova molte città ormai schierate con Mitridate VI "il Grande", per Roma uno tra i peggiori nemici di sempre: per sbarazzarsene, saranno infatti necessarie tre guerre, combattute, con solo qualche pausa, dall'88 al 64 a.C.

Forte è il carisma dell'abile, ambizioso e poliglotta sovrano, noto anche per l'immunità ai veleni (da qui "mitridatizzazione"). Mirando a rendere il Ponto la potenza egemone del Mar Nero e della penisola anatolica, nell'89 a.C. egli aveva occupato la più occidentale Bitinia, che stava entrando nell'orbita di Roma. Era poi avanzato verso sud, nella centrale Cappadocia, e aveva infine dato il via a un'espansione nel Mediterraneo orientale. Sfruttando le divisioni interne alle città greche della regione e presentandosi come loro nuovo liberatore, aveva ispirato i "vespri asiatici", il *pogrom* consumatosi nell'88 a.C. ai danni di decine di

migliaia di commercianti italici; era giunto infine a controllare Atene, e da lì la Grecia meridionale e centrale.

Silla, con i suoi 30 mila uomini, attacca la città e il Pireo; l'anno successivo, dopo molti sforzi, riesce a penetrarne le difese, saccheggiando, senza troppi scrupoli, il *sancta sanctorum* della civiltà greca (innumerevoli tesori artistici prendono così la via dell'Urbe). Dà anche ad Atene una nuova "costituzione" oligarchica, forse prova generale di quanto, di lì a poco, farà con Roma. Si scontra infine con le forze di Mitridate a Cheronea e Orcomeno (in Beozia), aprendosi le porte della penisola anatolica, dove sono di stanza altri contingenti romani.

Ormai, per Mitridate, è giunto il momento della resa; essa avviene a Dardano (in Troade) nell'85 a.C., dove accetta di abbandonare i territori occupati, consegnare la flotta dell'Egeo e pagare un'indennità di guerra. Silla, ansioso di terminare le ostilità per affrontare la situazione creatasi nell'Urbe, gli riconosce il regno del Ponto e lo status di alleato. Le città greche d'Asia si sottomettono a loro volta, subendo un trattamento diverso a seconda del ruolo giocato nel conflitto.

Silla e la sua "seconda marcia su Roma"

Roma, che attende con più che giustificato timore il ritorno del proconsole, ha nel frattempo raccolto un esercito di 100 mila uomini.

Silla, nella primavera dell'83 a.C., può tuttavia sbarcare a Brindisi quasi indisturbato, raccogliendo con sé i cittadini messi al bando durante la sua assenza. Il giovane Pompeo (106-48 a.C.), figlio di Strabone, tra le clientele paterne del Piceno arruola per lui ben tre legioni: forte così di un'armata di 50 mila uomini, il vincitore di Mitridate dà inizio alla "seconda marcia su Roma". Alla testa dei suoi veterani, si apre la strada in Apulia, Campania ed Etruria, sconfiggendo i meno esperti eserciti consolari; il 1° novembre dell'82 a.C., nei pressi dell'Urbe, a Porta Collina, ne massacra i difensori mariani, tra cui molti Sanniti, ancora memori del trattamento che aveva riservato loro durante la guerra sociale.

È così che Silla diviene padrone di Roma. Ben peggiore delle stragi mariane è la sua vendetta: egli fa affiggere, a più riprese, elenchi di "fuorilegge", ponendo una taglia sulla loro testa. Le persecuzioni, soprattutto di cavalieri, si estendono a tutta la penisola. Migliaia sono le vittime dei "cacciatori di teste"; i loro beni subiscono confisca e ai loro figli vengono interdette, per evitare non improbabili ritorsioni, le cariche pubbliche. Molti, come spesso avviene in simili circostanze, sono eliminati solo perché ricchi.

Se il Sannio deve subire ulteriori persecuzioni, particolarmente colpita dalle confische terriere è l'Etruria, che aveva fieramente resistito; vi troverà spazio gran parte delle nuove colonie, volte a sistemare ben 120 mila veterani. Ciò renderà la regione, nei decenni a venire, particolarmente instabile.

La "costituzione" sillana

Silla si rende conto che è ormai necessario dare a Roma nuove basi, e ciò per evitare le aberrazioni che, in ultima analisi, gli avevano permesso di giungere al potere assoluto. A partire dall'81 a.C., ottiene così un'inedita dittatura, senza limiti temporali, volta a risanare la *res publica*.

Fondamentale, nel suo disegno molto elaborato (tanto da guadagnarsi l'improprio termine di "costituzione"), è rafforzare l'antica autorità del senato, cui restituisce il diritto di veto nei confronti delle iniziative tribunizie. Al consesso, ormai dimezzato dalle stragi, aggiunge prima 150 suoi fedeli e poi 300 cavalieri. Per garantirne il nuovo numero di membri e, più in generale, per distribuire meglio il potere, vi rende automatica l'entrata dei questori (il primo gradino nel *cursus honorum*), da lui portati a 20; parimenti, i pretori passano da sei a otto. Le basi della piramide del potere, in tal modo, si allargano; ai tribuni della plebe è invece impedito l'accesso alle altre magistrature. Silla stabilisce anche una pausa di dieci anni tra due consolati e un'età minima per questura, pretura e consolato (rispettivamente 30, 39 e 42 anni). Pur sprovvisti di dati su età media e speranza di vita della popolazione dell'epoca, si può supporre che la manovra miri a frenare i giovani più ambiziosi e quindi, in un sistema immaginato per perpetuarsi sempre identico, assai

pericolosi. Ben consapevole dei rischi connessi alla clientela militare, Silla proibisce di scendere in armi nell'Italia peninsulare, a sud della linea Magra-Rubicone. La giustizia penale, sino ad allora gestita in gran parte dall'assemblea popolare, viene organizzata in corti permanenti (su modello delle *quaestiones de repetundis*): composte da senatori e presiedute da pretori, a esse sono assegnate le casistiche più importanti.

Vengono poi sospese le distribuzioni di grano, decisione che, accanto alla riduzione dei poteri di *concilium plebis* e tribunato, colpisce in particolar modo la plebe urbana, in parte risarcita da una sorta di calmiere sulle derrate.

Nel 79 a.C., Silla abbandona spontaneamente – fatto straordinario – il potere; si ritira in Campania, dove l'anno successivo muore di morte naturale (sorte già toccata a Mario ma, per un politico di quell'epoca e di quel rango, non certo comune).

La calma che fa seguito a tante e tali riforme è provvisoria. Console nel 78 a.C., l'ex collaboratore Marco Emilio Lepido cerca di annullare alcuni atti di Silla. La soluzione è ancora una volta militare: incaricato di domare una rivolta di ex possidenti in Etruria, egli passa invece dalla loro parte, giungendo a minacciare Roma con un esercito. Il senato, vedendo in pericolo il proprio potere, emana un nuovo *senatus consultum ultimum*. I veterani di Silla si raccolgono attorno al proconsole Quinto Lutazio Catulo e al giovane Pompeo: i due, alla fine, hanno la meglio.

L'affermazione di Pompeo e Crasso

Fuori dall'Italia, e più precisamente nell'estremo occidente e oriente dei domini romani, restano aperti due fronti, che in più di un'occasione rischiano di congiungersi. Il primo è in Spagna, in gran parte controllata dal mariano Quinto Sertorio; il secondo è in Asia, dove Mitridate e i pirati, approfittando dei conflitti interni di Roma, hanno ripreso le ostilità: a poco era servita, per calmare quelle acque agitate, la seconda guerra mitridatica (83-81 a.C.), combattuta dal generale sillano Lucio Licinio Murena.

In Spagna, Sertorio, già ispiratore di una ribellione generalizzata, nel 77 a.C. viene raggiunto dai complici di Lepido sfuggiti alla cattura, al seguito di Marco Perperna. I due si muovono sull'esempio dei ribelli italici, creando un senato contrapposto a quello dell'Urbe; grazie alla mediazione dei pirati, stipulano poi un'alleanza con Mitridate. Roma, facendo eccezione alle regole, affida la guerra al giovane Pompeo, forte delle clientele paterne e della gloria militare raggiunta sotto Silla (da qui l'appellativo "Magno"), ma non ancora avanti nel *cursus honorum*. Teatro principale degli scontri è la costa orientale della penisola, dove gli eserciti romani faticano molto, sinché Pompeo, ottenuti altri rinforzi, nel 72 a.C. ha la meglio su Perperna, che nel frattempo aveva ucciso a tradimento Sertorio.

A partire dall'anno precedente, anche nell'Italia centromeridionale scoppia una sollevazione generale, questa volta di schiavi. Un gruppo di gladiatori, guidato dal trace Spartaco e man mano accresciutasi, mette in crisi le armate romane e stringe alleanza con Mitridate e i pirati. Risolutivo è l'intervento del proconsole Marco Licinio Crasso (115-53 a.C.), che ha la meglio presso il fiume Sele (71 a.C.). La più nota e pericolosa rivolta servile della storia antica termina con la morte di Spartaco – assurto poi, nell'immaginario politico moderno, a eroe del proletariato oppresso –, l'eccidio di migliaia di schiavi e la crocifissione dei superstiti lungo la via Appia.

Pompeo, tornato vincitore dalla Spagna e incurante di Crasso, intende prendere parte all'ultimo atto della vicenda, ciò che fa intercettando e massacrando i superstiti del Sele. Si avvicina poi con l'esercito a Roma, chiedendo al senato di potersi candidare, pur sprovvisto di regolare *cursus honorum*, al consolato. Crasso preferisce non affrontare il rivale con le armi, ma pretende uguali condizioni; i comizi ratificano così la loro elezione alla suprema magistratura per il 70 a.C.

Crasso può contare sulle immense ricchezze acquistate durante le proscrizioni – che avevano forse fatto di lui il maggior finanziere di Roma – e sull'appoggio dei cavalieri. Pompeo è invece forte delle clientele militari e di una nascente simpatia popolare. Entrambi ex sillani ma ormai indipendenti, promuovono un programma riformatore:

ripristinano i poteri dei tribuni e del *concilium plebis*, appoggiando anche – in concomitanza con il clamore sollevato dai successi di Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.) nel processo contro l'ottimate Caio Verre, rapace governatore della Sicilia – una legge che muta la composizione delle giurie; da questo momento saranno formate per un terzo da senatori, da cavalieri e dai meno abbienti *tribuni aerarii*; la legge, pur modificando gli equilibri politici, migliora di poco la giustizia romana.

Vittorie orientali di Pompeo

Nel 67 a.C., le continue scorrerie dei pirati inducono Roma a una nuova spedizione militare.

I predoni non solo avevano devastato Delo, il maggior porto dell'Egeo, ma avevano anche minacciato gli approvvigionamenti dell'Urbe, in gran parte dipendenti dalle pericolose – e altrettanto lucrose – importazioni via mare: i consoli del 73 a.C. avevano dovuto reintrodurre, anche se per soli 40 mila cittadini, le distribuzioni di grano a prezzo politico.

Il tribuno Aulo Gabinio Capitone, appoggiato dai cavalieri, affida a Pompeo – attraverso il *concilium plebis* e scavalcando il senato – un comando straordinario su tutto il Mediterraneo. La manovra, politicamente pericolosa, è strategicamente logica, considerando la natura della minaccia: a poco valgono più mirate spedizioni, susseguitesi per decenni e con alterna fortuna, contro gli sfuggenti nemici. Pompeo arma 270 navi e mobilita 100 mila uomini; in pochi mesi viene a capo del problema, distruggendo quei porti orientali dove i pirati trovano rifugio e applicando miti condizioni a chi passasse dalla sua parte.

Gabinio richiama anche l'ex sillano e ottimate Lucio Licinio Lucullo dalla guerra contro Mitridate; nel 66 a.C., infine, il tribuno Caio Manilio, sempre attraverso il *concilium plebis*, affida a Pompeo l'incarico di sistemare tutta l'area orientale. Il progetto, assai indigesto alla *nobilitas*, viene invece sostenuto dai cavalieri (e da Cicerone).

Facendo un passo indietro, va ricordato che la terza guerra mitridatica (75-65 a.C.) aveva avuto inizio quando il sovrano del Ponto aveva

invaso, nuovamente, la penisola anatolica. Suo scopo era diminuire la pressione sugli alleati in Spagna ma soprattutto osteggiare la nascita della nuova provincia di Bitinia (conquistata anzi superando deboli resistenze). L'abile e fortunata controffensiva di Lucullo aveva aperto la via all'occupazione romana del Ponto, spingendosi sino in Armenia, dove il re Tigran (140-55 a.C. ca.) aveva dato asilo al sovrano nemico, ormai in fuga. Nel 68 a.C. però i veterani, istigati dal giovane patrizio Publio Claudio Pulcro, si erano ribellati, vanificando l'impresa. In realtà Lucullo aveva commesso un errore fatale: per venire incontro alle città d'Asia, ne aveva mitigato i debiti, procurandosi così le inimicizie dei *publicani* e, di conseguenza, dei cavalieri. Da qui l'iniziativa di Manilio.

Pompeo, in ogni caso, prende in mano la situazione in maniera decisa, rioccupando la penisola anatolica; Mitridate perde, uno dopo l'altro, gli alleati e infine, nell'estate del 63 a.C., si suicida. Conquistate anche la Siria e Gerusalemme, il generale vittorioso può annunciare la fine della guerra. Roma, alla notizia, decreta 12 giorni di festeggiamenti.

La congiura di Catilina

Nell'Urbe, la situazione politica è ancora instabile. Ne è prova evidente la parabola di Lucio Sergio Catilina (108-62 a.C.), che per qualche tempo determina le vicende di Roma. Aristocratico decaduto ed ex sillano, è stato considerato di volta in volta, dalla storiografia, politico corrotto o rivoluzionario idealista. Essendosi vista respinta la candidatura al consolato per il 65 a.C. a causa di un'imputazione *de repetundis*, progetta, sostenuto forse da Crasso e dal giovane ma già influente Caio Giulio Cesare (100-44 a.C.), di assassinare i consoli di quell'anno, in una “prima congiura”, andata misteriosamente a vuoto. Nel 64 a.C., egli rinnova la candidatura, promettendo remissioni di debiti e distribuzioni di terre, guadagnandosi così l'appoggio dei settori più in crisi della cittadinanza, ma l'ostilità di *optimates* e cavalieri. Ha come avversario Cicerone, uomo “nuovo” conterraneo di Mario, non inviso agli *optimates* e appoggiato dai cavalieri e dai nuovi cittadini di origine italica. Questi, basando la propria campagna elettorale sulla sua straordinaria fama di oratore e su una sistematica opera di seduzione dell'opinione pubblica, vince, assieme al coetaneo Caio Antonio Ibrida.

Cicerone avrebbe forse voluto imporsi sulla scena pubblica come "conservatore illuminato", fautore della concordia civile e difensore della tradizione (sentita più tra i nuovi cittadini che nell'ormai composita e per molti versi corrotta Urbe). Gli eventi, tuttavia, glielo impediranno.

Quando, già agli inizi del 63 a.C., il tribuno Publio Servilio Rullo presenta una legge per distribuire terre pubbliche in Italia e nelle *provinciae*, il console, appellandosi a senato e plebe urbana (da lui incoraggiata a non rinunciare agli agi di Roma), riesce a far ritirare la proposta. È però alla fine dell'anno che giunge la grande prova; già al corrente, attraverso una rete di informatori, dei progetti di Catilina – un colpo di mano nell'Urbe e una sollevazione in Etruria –, Cicerone fa presidiare la città e l'Italia. Grazie agli ambasciatori dei Celti Allobrogi (che avevano finto di appoggiare i congiurati per ottenere prove) e al sapiente uso dei documenti finiti nelle sue mani, egli riesce infine a ottenere il mandato di arresto per i ribelli presenti a Roma. Il senato, combattuto tra le miti posizioni di Cesare e le drastiche proposte di Marco Porcio Catone (il futuro "Uticense"), opta per le seconde, ordinando a Cicerone di mettere a morte i prigionieri, senza processo né appello al popolo (come avrebbero chiesto invece la prassi e la legge di Caio Gracco). Sempre il tribuno Catone, per mantenere la calma della popolazione dell'Urbe e allontanarla da Catilina – e Cesare –, decreta l'aumento senza limite del numero degli aventi diritto alle distribuzioni di grano.

Cicerone vive il suo momento di gloria; le polemiche suscitate dall'irrituale – e illegale – procedura repressiva lo accompagneranno però per molto tempo, conducendolo, cinque anni dopo, all'esilio.

I ribelli raccoltisi in Etruria, tra cui lo stesso Catilina, vengono invece di lì a poco annientati, in uno scontro armato presso Pistoia.

Vedi anche

L'espansione della repubblica La prima guerra punica
La crisi della repubblica
Agricoltori schiavi e soldati. L'età dei Gracchi
Dall'ascesa di Silla alla congiura di Catilina

Dal “primo triumvirato” agli inizi dello scontro tra Cesare e Pompeo

di Luca Fezzi

Dopo il ritorno di Pompeo, a Roma viene costituito il cosiddetto “primo triumvirato”, accordo personale tra il vincitore di Mitridate, Cesare e Crasso. Le problematiche della politica interna restano tuttavia aperte; personaggi abili e ambigui come Clodio riescono così a ritagliarsi ampi spazi. Quando Cesare, autore della conquista della Gallia, decide infine di tornare nell’Urbe per candidarsi a un nuovo consolato, finisce per scontrarsi con Pompeo, ormai entrato nell’orbita senatoria.

Il cosiddetto “primo triumvirato”

Tra i molti e non sempre fondati timori vissuti da Cicerone durante la congiura di Catilina vi è anche quello legato al ritorno di Pompeo (106-48 a.C.); una inquietudine condivisa da buona parte della classe dirigente, che il console del 63 a.C. riesce momentaneamente a mantenere unita grazie alla repressione dei ribelli e al concetto di *concordia ordinum*, in seguito sviluppato nei suoi scritti politici.

Il generale, tornato a Roma nel 62 a.C., non pare però voler approfittare della propria forza. Smobilita le legioni, trovandosi così messo in scacco da un senato che temporeggia sulla ratifica del suo nuovo assetto orientale e ne ignora le richieste a favore dei veterani.

È solo nel 60 a.C., con il ritorno del propretore Cesare dalla Spagna, che la situazione si sblocca. Anch’egli scioglie l’esercito, rinunciando al trionfo (che, richiedendo la permanenza in armi fuori dall’Urbe, gli avrebbe impedito di candidarsi al consolato). Propone quindi a Pompeo e Crasso un accordo privato, definito spesso – in riferimento al patto ufficiale del 43 a.C. tra Ottaviano, Antonio e Lepido – “primo triumvirato”. Esso in particolare garantisce a Pompeo – che sposerà Giulia, la giovane figlia di Cesare – l’approvazione delle proprie richieste e a Crasso disposizioni molto favorevoli ai *publicani*.

La legislazione consolare di Cesare

Console nel 59 a.C., il patrizio Cesare avanza riforme in senso decisamente *popularis*. Se la normativa sui *publicani*, volta a offrire agli esattori d'Asia un forte sgravio d'imposta, non solleva problemi, l'approvazione delle due leggi agrarie si rivela difficile. La prima, che assegna ai veterani di Pompeo quanto resta del demanio italico, giunge al voto solo impedendo con la forza l'opposizione dell'altro console, l'ottimate Marco Calpurnio Bibulo. Questi, barricatosi nella propria dimora, rimarrà inattivo per l'intero anno, a scrutare quei segni del cielo che potevano, per tradizione ma in ben altre circostanze, interrompere la vita politica. Una seconda proposta, rivolta alla plebe urbana, assegna il territorio campano – particolarmente fertile e costellato di ricche ville – a 20 mila padri di famiglia bisognosi.

La commissione incaricata di applicarla incontra tuttavia difficoltà operative ed economiche – molte delle terre devono essere acquistate –, accompagnate da boicottaggi: una sistemazione verrà raggiunta solo tra il 46 e il 44 a.C. Cesare fa poi confermare quanto stabilito da Pompeo per l'Oriente; le nuove *provinciae* di Bitinia-Ponto, Cilicia e Siria danno così a Roma la possibilità di raddoppiare le entrate fiscali. Una normativa *de repetundis* vieta ai governatori delle *provinciae* di accettare doni e rende loro obbligatorio depositare rendiconti non solo a Roma ma anche in due città dei territori amministrati.

Per togliere efficacia alle tattiche ostruzionistiche Catone era riuscito, con discorsi-fiume, a bloccare il dibattito senatorio sulla riforma agraria) e forse ancora memore della condanna dei seguaci di Catilina, Cesare stabilisce la pubblicazione degli *acta senatus*, ciò che già avveniva per gli *acta populi*.

Dopo questi passi, bisogna assicurarsi continuità. Il tribuno filocesariano Publio Vatinio propone allora una legge che, contro la prassi ma sull'esempio di Gabinio (67 a.C.) e Manilio (66 a.C.), conferisce al console, sino al marzo del 54 a.C., Gallia Cisalpina e Illirico.

È tuttavia l'assegnazione senatoria dell'allora tranquilla Gallia Narbonese a dare a Cesare la possibilità di realizzare le proprie ambizioni di potere.

Il tribunato di Clodio

In una Roma ancora nelle mani dei "triumviri", nel 58 a.C. sale al tribunato Publio Clodio (già Claudio) Pulcro, che in quell'anno, grazie al sostegno della plebe urbana e alla violenza di piazza, riesce a mettere in ombra l'iniziativa di tutti gli altri magistrati.

Il giovane patrizio – fratello e probabilmente amante della disinvolta "Lesbia" cantata dal poeta Catullo (87-54 a.C.) – aveva già fatto parlare di sé in Asia, dove aveva guidato la ribellione delle truppe di Lucullo (68 a.C.), e a Roma, dove, travestito da donna, era entrato (62 a.C.) nella dimora del Pontefice massimo Cesare, profanando così le cerimonie della *Bona Dea*.

Per quest'ultimo gesto era stato processato per sacrilegio, uscendone, nonostante la pesante testimonianza di Cicerone, assolto. Proprio Cesare, nel 59 a.C., gli aveva permesso il "passaggio alla plebe": i patrizi (l'antichissima aristocrazia di sangue, allora ridotta a una manciata di famiglie) non potevano infatti diventare tribuni. È così che, tra le altre cose, Claudio aveva mutato il proprio nome nel più "plebeo" Clodio.

La sua attività legislativa è particolarmente ampia, così come vari sono i giudizi storiografici sulla sua figura. Egli sancisce, per la prima volta nella storia, la totale gratuità delle distribuzioni di grano, ottenendo anche il controllo sulle liste degli aventi diritto (aumentati a dismisura a partire dal 62 a.C.). La misura, popolare ma costosa, metterà in crisi il disegno cesariano di allontanare, con le distribuzioni terriere, i disoccupati dall'Urbe. Ma proprio e solo l'Urbe è il punto di riferimento di ogni tribuno: Clodio riesce a controllarla riportando in vita i *collegia*, le corporazioni – professionali e cultuali – soppresse nel decennio precedente per ragioni di ordine pubblico. Ciò gli fornisce la base per organizzare i propri sostenitori, nonché bande armate che per molto tempo agiteranno la vita cittadina. Per venire incontro ai costi delle

distribuzioni di grano ma in totale disprezzo delle prerogative senatorie in politica estera, riduce poi a provincia la ricca isola di Cipro e ordina la requisizione dei beni del re Tolemeo, accusato di complicità con i pirati. Un'altra legge – passata con il beneplacito dei "triumviri" – sanziona con l'esilio l'uccisione di un cittadino non condannato: evidente è il riferimento al nemico Cicerone e alla repressione dei seguaci di Catilina. L'interessato fugge da Roma e dall'Italia; un altro provvedimento, questa volta *ad personam* e retroattivo, ne sancisce allora lo stato di esule e, accusandolo di avere falsificato, nel dicembre del 63 a.C., i verbali del senato, fa cadere su lui solo il peso di una decisione in realtà ampiamente condivisa. Proprio per questo, secondo alcuni, Clodio era divenuto tribuno: i "triumviri" volevano punire Cicerone.

Sostenuto forse da Cesare o da Crasso, attacca infine Pompeo, ancora l'uomo più potente di Roma.

Alla violenza delle bande del tribuno, in una città che non conosceva le "forze dell'ordine", viene opposta quella di gladiatori appositamente assoldati; gli scontri di piazza si trascineranno così, nel quinquennio successivo, quasi senza sosta.

Pompeo e il ritorno di Cicerone

In quel clima incandescente, Pompeo decide di richiamare Cicerone dall'esilio; ciò avviene nel settembre del 57 a.C., con il voto di un'assemblea centuriata gremita di cittadini provenienti da tutta la penisola. Poco dopo, in seguito a una grave carestia, causata dalla legge di Clodio sul grano o – più probabilmente – da un boicottaggio organizzato ad arte dai governatori provinciali amici di Pompeo, quest'ultimo ottiene l'incarico di gestire approvvigionamenti e distribuzioni. Il disordine diffuso convince molti *optimates* di poter spezzare il fronte triumvirale. Hanno così inizio le prove di quanto si realizzerà negli anni a venire: l'accerchiamento di Pompeo, gradualmente spinto contro il *popularis* Cesare. Dura è l'opposizione senatoria nei confronti delle riforme agrarie, i cui costi sono incompatibili con le già ingenti uscite legate alle distribuzioni di grano,

e insidioso il progetto di destituire il proconsole dal comando in Gallia. Il tempo, però, darà ragione a Cesare.

La conquista della Gallia

Di lì a poco, la pubblica attenzione si sposta verso occidente, da dove Cesare, con abile propaganda, pubblicizza e giustifica successi e metodi di una spietata guerra di conquista, spesso inaccettabili persino al non morbido “diritto internazionale” dell’epoca.

La Gallia – che comprendeva gli odierni stati di Francia e Belgio, nonché la parte di Germania alla sinistra del Reno –, era divisa in circa 60 tribù. Unite da un modello di governo aristocratico e dalla religione druidica ma spesso in conflitto tra loro, afferivano a tre diversi gruppi etnici: celtico (centro), iberico (Aquitania) e germanico (Belgio). Ciò, accanto alle non precise cognizioni geografiche dell’epoca, rende difficile seguire le fasi del lungo conflitto, pur tratteggiate con cura negli scritti di Cesare.

Casus belli sono le richieste degli Elvezi (nell’odierna Svizzera occidentale), i quali, non reggendo più la pressione dei Germani di Ariovisto, intendono spostarsi oltre il Rodano e la romana Gallia Narbonese. Le fortificazioni costruite dal proconsole, tra Giura e lago di Ginevra, sono inutili: quando gli Elvezi riescono a passare per le terre dei Sequani (nell’odierna Franche-Comté), egli interviene. Sconfigge i Sequani a Bibracte (oggi Autun); quando Ariovisto chiama in Gallia altre tribù germaniche, in un’aspra battaglia, avvenuta probabilmente nella piana di Ochsenfeld (presso l’odierna Mulhouse), Cesare trionfa. Belgi e Nervi (nell’estremo nord) vengono a loro volta bloccati, mentre le tribù di Bretagna e Normandia si arrendono. Quando il proconsole, alla fine del 57 a.C., informa Roma che l’intera regione è in pace, la notizia è accolta con 15 giorni di festeggiamenti: ogni minaccia da settentrione pare ormai un lontano ricordo.

Cesare però non si ferma. Nel 56 a.C. si sposta in Bretagna e nel 55 a.C., presso Treveri (oggi Trier), massacra Usipeti e Tencteri, avendone prima arrestato ambasciatori, capi e anziani: ciò induce Catone a chiedere che egli fosse consegnato alle vittime. Si spinge poi in

Germania e sbarca in Britannia, dove sconfigge le genti che ne popolano il sud-est: può così annunciare a Roma di avere portato le legioni oltre l'Oceano. Una nuova e pericolosa agitazione in Gallia, però, lo costringe a rientrare.

I ribelli popoli del nord vengono affiancati, l'anno seguente, da una sollevazione di massa, che prende il via dalle terre dei Carnuti (nell'odierno Centre). Vercingetorige, giovane re degli Arverni (nell'odierna Auvergne), ne assume il comando, mettendo in atto efficaci tecniche di guerriglia. Cesare cerca di ribaltare la situazione espugnando Cenabum (oggi Saint Benoît-sur-Loire, presso Orléans) e ponendo l'assedio a Gergovia (oggi Clermont-Ferrand); dopo uno scontro tra cavallerie, Vercingetorige, con 80 mila uomini, si chiude infine in Alesia (forse l'odierna Alise Sainte-Reine). Il proconsole, con soli 30 mila legionari, stringe d'assedio la città, costruendo un doppio vallo fortificato, per chiudere da una parte i difensori e per proteggersi dall'altra dai 250 mila guerrieri che stanno sopraggiungendo in soccorso del re. L'operazione ha successo e, come tale, entrerà con ogni onore nei manuali di strategia militare. Lo sconfitto Vercingetorige – poi divenuto, nella seconda metà del XIX secolo, l'eroe del ferito orgoglio nazionale francese – deve arrendersi. Roma saluta la vittoria con altri 20 giorni di festeggiamenti.

Il convegno di Lucca, Carre e la "questione egiziana"

La lunga assenza di Cesare, i continui scontri tra Pompeo e Clodio e le pressioni senatorie rendono necessario un nuovo patto triumvirale: nell'aprile del 56 a.C., a Lucca, per l'occasione confluisce gran parte della classe dirigente romana. Pompeo e Crasso ottengono un nuovo consolato congiunto per l'anno successivo. Tra i loro atti vi è una legge, passata con la forza e contro il volere del senato, per assicurare a Cesare otto legioni e il rinnovo del mandato proconsolare in Gallia. Difficile è per noi ricostruirne il termine temporale; esso sarà invece causa di una nuova, spaventosa guerra civile. A Pompeo, già impegnato a Roma dalle questioni granarie, viene concesso di gestire il nuovo comando sulla Spagna tramite legati.

Nell’angolo rimane Crasso; desideroso di eguagliare gli illustri colleghi, pianifica allora una spedizione contro il grande impero orientale dei Parti. Innumerevoli segni infausti, raccolti da sacerdoti e auguri, non riescono a smuoverlo dal temerario intento. Le conseguenti maledizioni che ne accompagnano l’irrituale partenza per la Siria paiono invece avere effetto: nel 53 a.C., a Carre (oggi Haran, al confine turco-siriano), la sua armata di 35 mila uomini, logorata dai 10 mila arcieri e dai cavalieri catafratti del generale Surena, viene pesantemente sconfitta. Il proconsole e il figlio trovano la morte; Roma trova a sua volta, per il futuro, un nuovo nemico.

Nel frattempo si protrae la “questione egiziana”, che si ripropone con regolarità dall’87 a.C. – quando Tolemeo Alessandro I aveva lasciato un testamento in favore di Roma –, soprattutto quando l’Urbe ha bisogno di denaro. Solo nel 59 a.C. i “triumviri” avevano riconosciuto, dietro lauta tangente, Tolomeo XII sovrano dell’Egitto e alleato. L’anno successivo, tuttavia, in seguito all’annessione di Cipro, governata dal fratello, Alessandria era insorta, accusando il proprio re di passività. Costretto a rifugiarsi a Roma, egli è al centro di intrighi di ogni genere, alimentati anche dal numero sempre crescente di creditori. Sarà posto nuovamente sul trono nel 55 a.C., dal proconsole pompeiano Gabinio: questi non se la caverà a buon mercato, subendo processi sia per essere uscito dalla propria provincia (la Siria) sia per corruzione.

Pompeo entra nell’orbita senatoria

Gli *optimates* mordono il freno. Cicerone, che aveva sperato in un ruolo da protagonista, rimane semplice spettatore dell’accordo di Lucca; Catone invece torna alla sua politica intransigente, non da ultimo condannando i crimini di guerra di Cesare. Negli anni successivi, in ogni caso, i legami “triumvirali” si affievoliscono: oltre a Crasso, nel 54 a.C. muore Giulia, l’amatissima figlia di Cesare e moglie di Pompeo, che spesso tra i due – per quanto la condizione femminile dell’epoca lo consentisse – era stata importante intermediaria. Pompeo, rifiutata la mano di Ottavia, pronipote di Cesare, sposa Cornelia, vedova di Crasso e patrizia di alto lignaggio: anche questo è segno che qualcosa sta mutando.

Nel 53 a.C., ostruzionismo, brogli e violenze impediscono il ricambio delle magistrature. Clodio, candidato alla pretura per il 52 a.C., lascia intendere che proporrà di distribuire i liberti, gli schiavi affrancati, in tutte le 35 tribù (invece che nelle sole 4 urbane); si tratta di una temibile arma politica, in grado di mutare gli equilibri elettorali. Nel gennaio del 52 a.C., a Boville, sui colli Albani, egli viene infine ucciso dai gladiatori di Tito Annio Milone, ottimate fedele a Cicerone e Pompeo e allora candidato al consolato; all'episodio, forse, non è estraneo neppure Cesare, ormai stanco dello scomodo personaggio.

La morte di Clodio provoca ampi disordini di piazza; i suoi molti sostenitori plebei, con gesto di grande valore simbolico, pongono il suo cadavere nella Curia, trasformata in pira funeraria. La reazione del senato, dopo l'incendio della sua sede più importante, non può tardare: Pompeo viene nominato, con prassi eccezionale, console unico.

Il suo nuovo dominio su Roma è assolutamente temporaneo. Cesare, ancora in Gallia, chiede infatti una proroga del proprio mandato o, in alternativa, la possibilità di candidarsi al consolato per il 48 a.C. senza presentarsi nell'Urbe. La ragione è semplice: tra la scadenza del mandato e la candidatura, egli rimarrebbe privato cittadino, e come tale passibile di processi o peggio; Pompeo manterrebbe invece il proprio esercito. Dopo una serie di rifiuti da parte del senato, si passa all'assennata proposta di Caio Scribonio Curione (84-49 a.C.), tribuno da poco cesariano: i due contendenti dovranno sciogliere, contemporaneamente, le armate.

Il supremo consesso approva con ben 370 voti contro 22, ma proprio il giorno seguente (il 2 dicembre del 50 a.C.) il console ottimate Caio Claudio Marcello si reca da Pompeo, offrendogli l'incarico di difendere l'Italia.

Vedi anche
Dall'ascesa di Silla alla congiura di Catilina
Dal Rubicone ad Azio
La guerra a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La condizione femminile

Cicerone e il lessico filosofico latino
Catullo e il*Liber catullianus*: poesia e precarietà della vita
Cicerone tra retorica e politica
Cesare, il vincitore degli “altri”

Dal Rubicone ad Azio

di Luca Fezzi

Agli inizi del 49 a.C. Cesare oltrepassa il Rubicone, entrando nell'Italia peninsulare e allontanando definitivamente Pompeo; l'anno seguente lo sconfigge a Farsalo, inseguendo poi, per tutto il Mediterraneo, i resti delle sue armate. Cesare tenta di dare a Roma un nuovo assetto, ma viene ucciso in una congiura d'ispirazione ottimate e repubblicana. Da allora, nella lotta per il potere, emergono nuovi personaggi, quali Antonio e Ottaviano; quest'ultimo, dopo un lungo periodo di compromessi, riesce infine a imporsi nella decisiva battaglia di Azio (31 a.C.).

Cesare conquista l'Italia

Il 1° gennaio del 49 a.C., Cesare invia al senato un ultimatum per lo scioglimento in contemporanea del proprio esercito e di quello di Pompeo (106-48 a.C.). Sei giorni dopo, nonostante la mediazione di Cicerone (106-43 a.C.), il supremo consesso lo dichiara nemico pubblico, proclamando lo stato di emergenza. Pompeo, ormai considerato l'unico difensore della *res publica*, effettua nuove leve e prende importanti contatti: con Giuba, re della Mauritania, ma anche con i numerosi alleati, governatori romani e dinasti che presidiano le regioni e i confini orientali dell'impero. La guerra civile che si profila sarà combattuta, per la prima volta, con l'apporto di forze straniere.

Il 10 gennaio, con una sola legione, Cesare attraversa il Rubicone, spingendosi a sud. Sorretto dalle simpatie di popolo e cavalieri, in soli 60 giorni conquista l'Italia, superando episodiche resistenze. Pompeo, sopraffatto dagli eventi, fa allora vela per Durazzo con al seguito un contingente di truppe e un gran numero di senatori. Sua intenzione è tornare in forze dall'Oriente e stringere il nemico in una morsa (90-130 a.C.) grazie alle legioni in Spagna, ancora ai suoi ordini.

Proprio per tale ragione Cesare – lasciato a Marco Emilio Lepido (90-13 a.C.) il controllo sull'Urbe e a Marco Antonio (83-30 a.C.) quello

sull’Italia –, con la consueta rapidità passa in Spagna, dove sconfigge i nemici presso Ilerda (l’odierna Lleida). I pompeiani, però, hanno nel frattempo ottenuto successi militari in Africa, mentre la loro flotta, di ben 600 navi, controlla ancora il Mediterraneo.

Cesare sconfigge i nemici

Lo scontro definitivo ha luogo, il 9 agosto del 48 a.C., in Tessaglia, nella piana di Farsalo (presso l’odierna Farsala). In realtà Pompeo, stratega non inesperto, avrebbe preferito continuare a rafforzarsi, logorando nel frattempo il nemico; decisiva è invece l’impazienza di luogotenenti e senatori al suo seguito. 47 mila uomini vengono così sconfitti dai 22 mila di Cesare, che ha modo di mostrare la propria clemenza verso ben 24 mila prigionieri.

Molti, anche altrove, iniziano così ad arrendersi, mentre l’Africa diviene meta degli irriducibili, guidati da Catone (95-46 a.C.). Pompeo, a sua volta rifugiatosi in Egitto, viene fatto assassinare da Tolemeo XIII (63-47 a.C.), da poco unico sovrano: salito al trono con la sorella Cleopatra VII (69-30 a.C.), era infatti riuscito ad allontanarla. A Cesare, entrato in Alessandria con soli 3000 uomini, viene consegnata la testa del nemico; la reazione non è quella sperata: lo sdegno per il gesto avvicina il proconsole alla donna. Rimasto sotto assedio per sei mesi nella città (dove un incendio distrugge parte della maggiore biblioteca nel mondo antico), ottiene infine rinforzi: riesce così a sconfiggere, in campo aperto, lo stesso Tolomeo XIII, facendo nelle fila nemiche 25 mila morti e 12 mila prigionieri. A Cleopatra e al fratello minore Tolomeo XIV egli assegna, il 27 marzo del 47, il trono dell’Egitto. La relazione tra Cesare e Cleopatra, da cui nascerà il figlio Cesarione, ha chiari scopi politici: l’anno successivo ella si recherà a Roma, dove rimarrà sino al 44 a.C..

Poco dopo, Cesare affronta e sconfigge, con una guerra-lampo, nel Ponto e più precisamente a Zela (l’odierna Zile), Farnace II, figlio di Mitridate VI e alleato di Pompeo.

L’anno successivo riparte dall’Italia, questa volta per l’Africa, dove Catone e i pompeiani superstiti avevano raccolto dieci legioni. Dopo innumerevoli difficoltà, il 6 aprile, li sconfigge a Tapso (presso

l’odierna Moknine, sulla costa orientale tunisina). Catone, mettendo in atto i suoi principi stoici, muore suicida a Utica (nell’odierno golfo di Tunisi, città che si era rifiutata di resistere): da qui il soprannome di Uticense. Il regno di Giuba viene annesso ai domini romani, formando la provincia dell’Africa Nova, affidata al già pretore e in seguito grande storico Caio Sallustio Crispo.

Tornato nell’Urbe, Cesare può così celebrare, a partire dal 25 luglio, un quadruplice trionfo (su Gallia, Egitto, Ponto e Africa).

Nel frattempo, in Spagna, Cneo e Sesto, figli di Pompeo, raccolgono 13 legioni; Cesare li sconfigge, il 17 marzo del 45 a.C., presso Munda (tra le odierne Siviglia e Malaga). La vittoria è totale e il dittatore, per la prima volta dal passaggio del Rubicone, avvia una repressione spietata, dalla quale si salva il solo Sesto Pompeo; nell’ottobre del 45 a.C. ottiene così il suo quinto trionfo, il primo mai celebrato per la vittoria di un romano su romani.

Politica e riforme di Cesare

Le vittorie cesariane sono intervallate da soggiorni a Roma, durante i quali egli può consolidare il proprio potere e attuare, soprattutto a partire dal 46 a.C., una serie di riforme.

Problema principale è, naturalmente, la legittimazione del potere, che gli viene riconosciuta in tempi brevi. Agli inizi del 49 a.C., un’Urbe sguarnita gli aveva confermato il mandato proconsolare; tornato dalla Spagna a dicembre, egli aveva ottenuto la dittatura (deposta però agli inizi del 48 a.C., dopo l’elezione a console). Una dittatura di maggior durata gli era stata conferita dopo Farsalo, mentre con Tapso ottiene attributi esclusivi: dittatura decennale, potere censorio, inviolabilità tribunizia e diritto di disporre sui magistrati (costretti a giurare sul suo “Genio”). Agli inizi del 44 a.C., la dittatura diviene perpetua: Cesare, che ha anche iniziato a farsi chiamare *pater patriae* e *imperator*, ha ormai imboccato la strada dell’autocrazia.

Da un punto di vista sociale, tra le sue molte riforme vanno ricordate la decurtazione degli interessi arretrati dei debitori, il richiamo di

numerosi esuli, la reintegrazione dei figli dei proscritti sillani, la riduzione degli aventi diritto alle distribuzioni di grano (da 320 a 150 mila), l'applicazione della legge agraria del 59 a.C., la sistemazione di molti veterani e, più in generale, di 80 mila coloni in nuove fondazioni (tra cui Cartagine e Corinto), nonché l'impiego dei disoccupati in consistenti opere pubbliche.

Dal punto di vista istituzionale e amministrativo, Cesare aumenta il numero dei magistrati (portando i pretori sino a 16 e i questori sino a 40) e dei senatori (da 600 a 900). La Cisalpina ottiene la cittadinanza romana, mentre Creta viene separata dalla Cirenaica e Cipro unita alla Cilicia; alle *provinciae* si aggiungono Acaia (staccata dalla Macedonia), Illirico, Africa Nova e Gallia Comata.

Importante riforma, infine, è quella del calendario: la durata dell'anno viene fissata in 365 giorni (contro i 355 del sistema in uso, che si fa risalire al mitico re Numa Pompilio), disponendo l'aggiunta di un 366° giorno ogni quattro anni. Si ha così un computo "solare", vale a dire allineato alle stagioni e non più alla durata del mese lunare. Il nuovo calendario, detto "giuliano" e poi "gregoriano" – per una leggera modifica subìta nel 1582 a opera di papa Gregorio XIII (la sottrazione di tre giorni ogni 400 anni) –, è ancora oggi quello ufficiale nella maggior parte dei paesi del mondo.

Dalle idi di marzo all'egemonia di Antonio

Agli inizi del 44 a.C., quando erano già in corso i preparativi per una spedizione contro i Parti, Cesare rinuncia al titolo regio (a Roma sinonimo di tirannide) e al diadema, offertigli da Antonio e connessi a un vaticinio: la vittoria orientale sarebbe stata possibile solo a un sovrano.

Qualcuno, però, aveva già deciso d'interrompere quella straordinaria ma altrettanto inquietante parabola politica. Il 15 marzo del 44 a.C., tre giorni prima della partenza, Cesare viene assassinato nella Curia; a capo dei congiurati – decine di senatori, *optimates* e repubblicani convinti – vi sono i pretori Caio Cassio Longino e Marco Giunio Bruto. La presenza di quest'ultimo ha un forte valore simbolico, in quanto

discendente di quel Lucio Giunio Bruto che nel lontano 509 a.C. aveva scacciato da Roma i Tarquinii, permettendo la nascita della repubblica. A Bruto e Cassio, posti da Dante nella parte più bassa dell'*Inferno*, assieme a Giuda, si sarebbe guardato, durante la Rivoluzione francese, come agli eroi repubblicani per eccellenza.

La morte di Cesare lascia una situazione complessa. Egli aveva infatti messo mano alla riforma dello stato ma non si era posto il problema della continuità; anche i suoi assassini paiono privi di un progetto, pure solo di massima, confidenti forse che la repubblica avrebbe potuto risorgere con le proprie sole forze.

I primi segnali sono invece quelli, sinistri, di una nuova guerra civile. I congiurati, di fronte all'ostile accoglienza della plebe romana, trovano rifugio sul Campidoglio; Lepido invia un gruppo di soldati ad assediarli.

A evitare un nuovo bagno di sangue è il console Antonio, che propone al senato – nel quale Cesare aveva introdotto molti suoi fedeli – un accordo. Se si fosse stabilito che il defunto era un tiranno, sarebbe stato necessario invalidarne gli atti, tra cui benefici personali e assegnazioni ai veterani; più ragionevole sarebbe stato risparmiare gli assassini e allo stesso tempo attuare le volontà di Cesare, di cui egli possedeva gli scritti. La proposta viene approvata all'unanimità.

Cesare riceve funerali solenni presso il Campo Marzio, accanto alla tomba dell'amatissima figlia Giulia; la sua veste, trafitta dalle pugnalate dei congiurati, è messa in bella mostra; viene poi appiccato un colossale rogo, mentre monta la rabbia popolare verso gli assassini. Antonio – come ricordato da Plutarco e mirabilmente ripreso da Shakespeare – eccita gli animi. Sorpresa vi è all'apertura e lettura pubblica del testamento, che indica molti congiurati tra gli eredi; il favorito è tuttavia il diciottenne pronipote Caio Ottavio (63 a.C. - 14 d.C.). Questi, di lì a poco, ritornerà dall'Oriente, assumerà il nome di Caio Giulio Cesare Ottaviano e proverà, all'inizio senza grandi risultati, a reclamare i propri diritti.

Se inizialmente Antonio, per venire incontro ai desideri del senato, abolisce l'istituto della dittatura e usa una certa prudenza, finisce in

seguito per spingersi al di là delle volontà di Cesare. A tale proposito, Cicerone lo accusa a più riprese, nelle orazioni *Filippiche*, feroci invettive politiche, di avere prodotto falsi di ogni genere.

È in ottobre che Ottaviano, sostenuto dallo stesso Cicerone, chiama a raccolta i veterani di Cesare, dopo avere denunciato un tentativo di omicidio ai propri danni. Antonio parte invece per la Cisalpina, intenzionato a togliere il comando della provincia al congiurato Decimo Giunio Bruto Albino: suo disegno strategico è controllare l'Italia da nord, accaparrandosi le Gallie.

L'affermazione di Antonio e Ottaviano

Assente Antonio, la situazione romana muta. Il senato, sollecitato da Cicerone, sembra riprendere iniziativa: blocca così i governi delle *provinciae*, ricostituendo la situazione dell'anno precedente. Ad Antonio viene tolto ogni potere e ad Albino ordinato di resistere con l'esercito in Cisalpina. Sempre su proposta di Cicerone, il giovanissimo Ottaviano è nominato propretore, mentre i consoli Aulo Irzio e Caio Vibio Pansa vengono incaricati di reclutare nuove truppe.

Sulle questioni aperte non si giungerà mai a un confronto politico: il senato annulla l'opera di Antonio – nella realtà difficilmente separabile dalle volontà di Cesare – e proclama, nel febbraio del 43 a.C., lo stato di emergenza. Ad aprile, Irzio e Pansa, affiancati da Ottaviano – che aveva sua volta raccolto, privatamente, un esercito – sconfiggono Antonio a Forum Gallorum (presso l'odierna Castelfranco Emilia) e sotto le mura di Modena; entrambi i consoli, però, muoiono. Altri colpi di scena ribaltano i rapporti di forza: Antonio, inseguito da Albino sino nella Transalpina, viene infatti raggiunto da Lepido, mentre anche gli eserciti di Spagna Ulteriore e Gallia Comata si schierano dalla sua parte. Alla fine dell'estate, alla testa di ben 22 legioni, può così occupare la Cisalpina.

In maniera altrettanto improvvisa, Ottaviano – che dopo la morte dei consoli si era trovato a capo di un enorme esercito – marcia su Roma, dove ottiene il consolato, non avendo ancora compiuto i vent'anni.

Annulla allora l’amnistia e costituisce un tribunale speciale per gli assassini di Cesare.

Il “secondo” triumvirato

Dopo tanti e tali rivolgimenti, per gli uomini più potenti di Roma è giunto il momento di fare chiarezza. Grazie a Lepido, Antonio e Ottaviano s’incontrano a Bologna, verso la fine di ottobre; i tre possono così marciare sull’Urbe alla testa di 43 legioni. Nasce allora il “secondo” triumvirato, non più accordo privato come il “primo”, bensì magistratura quinquennale per il consolidamento dello stato ma, di fatto, passo ulteriore verso la fine della repubblica. Uno dei primi atti dei triumviri è il massacro degli avversari, ciò che avviene con una nuova proscrizione – con liste aperte e costantemente rinnovate –, nella quale sono uccisi circa 300 senatori (tra cui Cicerone) e 2000 cavalieri: i loro beni servono per mantenere le promesse fatte ai soldati. I tre nuovi padroni di Roma hanno, però, molti altri problemi.

La Sicilia è controllata da Sesto Pompeo, il superstite di Munda che era riuscito a raccogliere soldati e una flotta. Ancora peggio, tutto il settore orientale è nelle mani dei congiurati e allora propretori Bruto e Cassio, che erano riusciti a portare dalla loro governatori e alleati di Roma (a eccezione di Cleopatra). Lo scontro, inevitabile, avviene nell’ottobre del 42 a.C. in Macedonia, a Filippi (presso l’odierna Drama), dove in due distinte battaglie, combattute a distanza di venti giorni, vengono sconfitti prima Cassio e poi Bruto: entrambi si danno la morte. Vero vincitore sul campo è l’abile Antonio, non l’inesperto Ottaviano.

A Lepido, sospettato di tramare assieme a Sesto Pompeo – a sua volta bersaglio di un’abile propaganda, che lo accusa di pirateria – viene assegnata l’Africa; Ottaviano ha le due Spagne; Antonio ottiene la Gallia Narbonese e tutta la parte orientale dell’impero, deciso com’è a continuare i progetti espansionistici di Cesare e a mettere freno alla sempre crescente aggressività dei Parti.

Se Antonio può così aspirare a nuova gloria, decisamente impopolare è il compito di Ottaviano: rimasto in Italia, deve infatti sistemare decine di migliaia di veterani. Ciò è possibile solo con una serie di confische

terriere – ai danni di 18 città, scelte probabilmente a caso –, ancora più consistenti di quelle sillane. Tra le conseguenze vi è una rivolta di possidenti e veterani, a capo della quale si pongono il fratello e la combattiva moglie di Antonio. Dopo avere messo in seria crisi le armate romane, essi si trovano infine assediati a Perugia, dove, nell'inverno tra il 41 e il 40 a.C., sono costretti alla resa da Marco Vipsanio Agrippa, fedelissimo di Ottaviano; Antonio evita d'intervenire, e i suoi vengono graziati. Poco dopo, quando Ottaviano s'impadronisce, senza colpo ferire, della Gallia, egli assedia Brindisi, ma i soldati di entrambi gli schieramenti, uomini che hanno combattuto assieme, evitano lo scontro. Il successivo accordo prevede che tutta la parte occidentale dell'impero vada a Ottaviano e quella orientale ad Antonio; a Sesto Pompeo vengono riconosciute Sicilia e Sardegna, nonché il Peloponneso, in cambio della cessazione del blocco navale che sta affamando l'Urbe.

Ottaviano però, di lì a poco, s'impadronisce a tradimento della Sardegna e attacca la Sicilia con due squadre navali. Dato che ha la peggio, Antonio – che più di ogni altra cosa desidera pace tra romani e nuovi legionari per l'impresa orientale – deve cedergli 120 navi. Lo fa a malincuore e solo dietro la promessa di un contingente di 20 mila uomini (che, tuttavia, non gli arriveranno mai). Può così avere luogo, nel 36, lo scontro finale tra Ottaviano – in realtà Agrippa – e Sesto Pompeo; nelle acque di Nauloco (tra gli odierni Milazzo e Capo Peloro), due formazioni di 300 imbarcazioni ciascuna si scontrano nella maggiore battaglia navale combattuta sino ad allora.

Sesto Pompeo, sconfitto, fugge in Asia, dove, catturato da un ufficiale di Antonio, viene messo a morte. Lepido, ancora una volta accusato di doppiogiochismo, trascorrerà i suoi ultimi vent'anni al confino presso il Circeo, con l'incarico ufficiale di pontefice massimo.

Il trionfo di Ottaviano

A partire dal 36 a.C., Ottaviano pone la pace interna alla base del suo programma ideologico e propagandistico: fa perciò distruggere un gran numero di libelli e documenti, testimoni dell'inimicizia con Antonio.

Nel frattempo, questi – che tre anni prima aveva sposato Ottavia, sorella di Ottaviano – intraprende, con l'appoggio economico dell'amante Cleopatra e con un esercito di 100 mila uomini, una spedizione contro i Parti. Dall'Egitto, egli non marcia sulla Mesopotamia per la via più breve, temendo la cavalleria pesante nemica, favorita dalle pianure. Preferisce invece, secondo i piani di Cesare, raggiungere l'altipiano iranico, da dove poi scendere a sud; un tradimento, che causa la perdita, in Armenia, di due legioni, lo costringe invece a ripiegare.

Dopo due anni fa ritorno, detronizzando Artavasde, considerato responsabile dell'accaduto. La vittoria è l'occasione per le cosiddette donazioni di Alessandria: durante il trionfo, irritualmente celebrato nella capitale egiziana, Antonio riconosce Cesarione come figlio legittimo di Cesare, offrendo a lui e a Cleopatra il governo di Cipro e dell'Egitto e assegnando inoltre ai figli avuti dalla regina la tutela di territori appena conquistati o già romani, quali Armenia, Cilicia, Cirenaica, Libia, Media e Siria.

L'unione ufficiale tra Antonio e Cleopatra (33 a.C.) e il divorzio da Ottavia (32 a.C.) fanno precipitare ancora più rapidamente la situazione, facilitando l'opera di propaganda di Ottaviano. Questi compie un atto che per Roma è irrituale e sacrilego, ma astuto: sottrae di persona alle sacerdotesse Vestali, che ne erano custodi, il testamento di Antonio; lo legge di fronte al senato, inizialmente meravigliato ma poi inorridito da quanto sta ascoltando. Antonio chiedeva di essere sepolto in Egitto, giurava che Cesarione fosse figlio di Cesare e menziona i doni elargiti ai dinasti egizi. Oggi si pensa spesso a un falso, cosa che forse, anche allora, in molti devono aver sospettato; il timore, reale, che s'impadronisce di tutti è però che Antonio volesse fare di Cleopatra la regina di Roma e trasferire la capitale dell'impero in Egitto.

I *municipia* dell'Italia e l'Occidente tutto sanciscono allora un giuramento di fedeltà nei confronti di Ottaviano, che sollecita e ottiene dal senato la dichiarazione di guerra nei confronti di Cleopatra (ma non di Antonio), ennesimo conflitto civile che egli era riuscito a propagandare come scontro tra due mondi e civiltà.

L’atto finale avviene in Epiro; al fianco di Antonio c’è Cleopatra, a capo della propria flotta. Presso Azio (di fronte all’odierna Preveza), base navale nemica, Ottaviano – o, meglio, Agrippa – inizia una guerra di logoramento, condotta via terra da 30 legioni e via mare da 600 navi. Quando, il 2 settembre del 31 a.C., le 60 imbarcazioni egiziane riescono a forzare il blocco e a prendere il largo per fuggire, conducendo con sé Antonio e Cleopatra, le altre 200, guidate da ufficiali ormai demotivati, si arrendono.

Ottaviano fa il suo ingresso trionfale ad Alessandria l’anno successivo (1° agosto), dopo avere conquistato anche l’Egitto. Antonio si uccide; Cleopatra lo segue, in una delle morti più celebrate e romantiche della storia. Inizia così, per Roma e per il mondo intero, una nuova epoca.

Vedi anche

L’età dei re Roma repubblicana
L’espansione della repubblica
Dal “primo triumvirato” agli inizi dello scontro tra Cesare e Pompeo
Augusto: il fondatore dell’impero
Cicerone e il lessico filosofico latino
Cesare, il vincitore degli “altri”

I primi due secoli dell’impero: da Augusto a Commodo (31 a.C. - 192 d.C.)

Augusto: il fondatore dell’impero

di Giovanni Salmeri

Dopo aver consolidato la propria posizione nel corso degli anni Venti cercando di non rompere i legami con la precedente tradizione repubblicana, Ottaviano Augusto si dedica a un’ampia opera di riforma del governo e dell’amministrazione dello stato, di cui allarga anche i confini intraprendendo numerose guerre.

Alle origini del potere imperiale

Con la vittoria su Antonio e Cleopatra ad Azio, nel 31 a.C., Ottaviano – questo il nome di Augusto prima del 27 a.C. – mise la parola fine a lunghi decenni di guerre civili che per buona parte del I secolo a.C. avevano insanguinato Roma ed erano riuscite ad avvelenare vita e rapporti sociali non solo nell’Urbe, ma anche nelle province.

La conquista del potere da parte di Ottaviano non significò, però, che dal punto di vista formale il passaggio dalla repubblica al principato – il nome che solitamente si attribuisce ai primi secoli dell’impero romano – si sia verificato d’un tratto e secondo piani prestabiliti: si attuò, invece, attraverso una serie di interventi e correzioni costituzionali, che conobbero il loro apice negli anni Venti, e che si protrassero sino agli inizi del I secolo d.C. A favorire inoltre l’assunzione del governo dello stato da parte di un uomo solo, un ruolo importante lo giocò anche l’esigenza di pace e sicurezza della popolazione dell’impero, e in primo luogo dell’Italia, che aveva profondamente sofferto per le guerre civili.

Al fine di consolidare la propria posizione di comando Ottaviano giudicò come via più sicura quella di collegarla strettamente alla tradizione repubblicana, senza introdurre novità dirompenti. Dopo che aveva ricevuto nel 27 a.C. il cognomen di *Augustus* (dalla radice del verbo *augere*, “aumentare”, da cui deriva anche *auctoritas*), nel 23 a.C. il senato gli accordò i diritti e i privilegi del tribuno della plebe – la cosiddetta *tribunicia potestas* – che gli garantivano l’inviolabilità della persona e il diritto di veto contro le misure decise da qualsiasi altro

magistrato; e ben presto egli ottenne anche l'*imperium proconsulare maius* (comando proconsolare maggiore), che gli conferiva autorità su ogni governatore di provincia. Su queste basi per più di tre secoli si fondò il potere dei successori di Augusto; accanto a loro continuavano a esserci consoli, pretori, questori, ma l'impegno di questi ultimi, per la presenza dell'imperatore, non aveva più la forza e l'incisività dell'epoca repubblicana.

Lo stesso Augusto ci ha lasciato un asciutto resoconto delle proprie imprese – le *Res gestae* – che compose, all'età di settantasei anni, nel 13 d.C., poco prima della morte, e che volle fosse esposto, trascritto su colonne di bronzo, all'ingresso del suo Mausoleo in Campo Marzio. Il testo originale, che non ci è pervenuto, lo possiamo tuttavia ricostruire con l'aiuto di tre iscrizioni che lo tramandano – una in latino, una in greco e soprattutto una in entrambe le lingue da Ancyra (Ankara) – rinvenute tutte in città del lontano e freddo altopiano anatolico. Anche lì era riuscita a giungere la parola del primo imperatore!

Nelle *Res gestae* Augusto è quanto mai parco di informazioni relative alla sua ascesa al potere, mostrando una certa predilezione per vaghe formule come l'affermazione che "era superiore a tutti in *auctoritas* ("autorità"), sebbene non avesse maggior potere di tutti gli altri che furono suoi colleghi in ciascuna magistratura". Una tale scelta a favore dell'*understatement*, che lo ha sempre caratterizzato, ha indotto più di uno studioso ad attribuire al primo imperatore forme di ipocrisia e di mirata autocensura, confermate dal fatto che nel testo non ricorda la grave sconfitta subita dal suo generale Quintilio Varo nella selva di Teutoburgo e non cita per nome gli acerrimi nemici Sesto Pompeo e Marco Antonio, pur compiacendosi di averli annientati. Augusto d'altro canto è estremamente attento nell'evidenziare i suoi successi militari ai confini dell'impero, la sua generosità nello spendere a favore della *res publica* e del *populus Romanus*, il suo rispetto per la tradizione repubblicana in merito ai suoi poteri, il suo amore per la pace e, soprattutto, il consenso popolare che arrise alla sua azione. Aveva cioè perfettamente individuato i segreti di una comunicazione politica di successo.

Prima delle *Res gestae* a diffondere e amplificare la visione che Augusto aveva del proprio potere, non trascurabile era stato il contributo di Virgilio e di Orazio. Il poeta mantovano all'inizio dell'*Eneide* fa lodare l'imperatore da Giove, e poi nel sesto libro, in una sorta di profezia *post eventum*, presenta Anchise che mostra al figlio Enea le future glorie della loro discendenza: nella schiera dei Romani tra Cesare e gli antichi re Numa Pompilio, Tullo Ostilio, Anco Marzio, si erge Augusto che viene indicato come colui che darà nuovamente inizio per il Lazio "al secolo d'oro" e sarà trionfatore su numerose genti straniere. Orazio, da parte sua, in alcune delle *Odi*, a partire da quella che celebra la sconfitta di Cleopatra, elogia il nuovo signore come colui che era stato in grado di riportare la pace e di mantenerla con la propria saggezza. Il poeta di Venosa inoltre appare come un sostenitore della restaurazione della morale e dell'antica tradizione romana promossa da Augusto, al quale si riconosce di aver avviato una nuova età dell'oro.

Sul versante delle arti figurative, il potere delle immagini che non solo riflettono, ma anche puntellano la trasformazione della società romana tra la fine del I secolo a.C. e gli inizi del I secolo d.C., non fu da meno di quello delle parole. In riferimento a loro, però, non è forse giusto servirsi del termine moderno di propaganda, giacché quello che potrebbe apparire come un programma preordinato che attraversa architettura, scultura e architettura è di fatto il risultato di un reciproco scambio protrattosi per decenni tra l'immagine che l'imperatore stesso proiettava di sé e il complesso sistema degli onori che con maggiore o minore spontaneità gli venivano attribuiti. Fu, ad ogni modo, tramite il linguaggio visivo formatosi sotto Augusto che si affermò, accanto a una nuova mitologia di Roma, la nuova ritualità del potere ormai imperiale.

Le riforme di Augusto

Dopo aver consolidato il proprio potere personale negli anni Venti del I secolo a.C., Augusto dedicò il resto della sua vita – fino alla morte che lo colse nel 14 d.C. – a riorganizzare l'amministrazione dello stato e della città di Roma che desiderava rappresentasse il modello per tutti gli altri centri dell'impero. Un presupposto dei suoi numerosi interventi, distribuiti nel tempo e non riconducibili a un programma unitario, fu la

grande trasformazione sociale che nel corso della seconda metà del I secolo a.C. fece emergere una schiera di uomini nuovi destinati a costituire la futura classe dirigente dell'impero. Costoro entrarono a far parte del senato, svecchiato ed epurato da Augusto, e cominciarono a ricoprire da un lato le magistrature della vecchia tradizione repubblicana lasciate in vita dal primo imperatore e dall'altro i sempre più numerosi posti di governatore creati dalla nuova organizzazione delle province. Lo stesso Augusto fece grande affidamento nell'amministrazione dello stato e della città di Roma, con un netto scarto rispetto al periodo repubblicano, sull'ordine equestre: furono i cavalieri infatti a ricoprire vitali cariche di nuova istituzione come la prefettura d'Egitto, la provincia da cui giungevano gli approvvigionamenti di grano per l'Urbe, e la prefettura del pretorio, che comportava il comando delle coorti pretorie, la sola presenza militare di rilievo a Roma e, in un primo tempo, anche altrove dell'Italia. I cavalieri, inoltre, provvedevano all'amministrazione del patrimonio del principe anche nelle province con il titolo di procuratori.

Tra le riforme augustee relative all'ordinamento generale dello stato se ne distinguono due in particolare. La prima si occupò del sistema provinciale: l'imperatore – come ricorda il geografo di lingua greca Strabone (63 a.C. - 21 d.C. ca.), originario del Ponto – divise i domini di Roma sparsi per tutto l'ecumene in due grandi insiemi, attribuiti l'uno al *populus* e l'altro al principe. Il primo gruppo era composto da province pacificate – come quella d'Asia (che occupava buona parte dell'area occidentale dell'attuale Turchia) o di Sicilia – che non richiedevano la presenza di significativi contingenti militari, ed erano governate di solito per un anno da proconsoli, di rango pretorio o consolare, estratti a sorte dal senato. Componevano invece il secondo gruppo province, come la Siria, per lo più ai confini dell'impero, che richiedevano la presenza delle legioni: conscio dei rischi per la propria sicurezza che il comando di truppe poteva comportare, il principe inviava a governarle dei legati scelti personalmente tra i senatori di fiducia che in genere restavano in carica per più d'un anno. A rafforzare il controllo dell'apparato militare fu rivolta una seconda riforma augustea, che portò alla costituzione di un esercito permanente di professionisti, mettendo da parte il sistema della leva usato in precedenza. Sostenitore di tale

opzione, in un dialogo tra Mecenate e Agrippa sulla migliore forma di governo da dare a Roma, che lo storico del III secolo Cassio Dione immagina si sia tenuto alla presenza di Augusto, è il primo dei due consiglieri e aiutanti del principe. Le ragioni che Mecenate adduce sono quelle dell'efficienza della macchina bellica, ma ad Augusto non sarà certo sfuggita l'importanza per la stabilità del proprio potere dello stretto rapporto di lealtà che con lui avrebbero stabilito soldati e veterani che tutto gli dovevano.

Quanto a Roma, valutando gl'interventi edilizi di Augusto, Svetonio (70-130 ca.) nella *Vita* dedicata al *princeps* scrive che questi essendosi reso conto che "le forme della città non corrispondevano alla grandiosità dell'impero ed essa era esposta alle inondazioni e agli incendi, l'abbellì a tal punto che giustamente si vantò di lasciare di marmo una città che aveva ricevuto di mattoni". Parole confermate dai ritrovamenti archeologici e da Strabone il quale si sofferma elogiativamente sull'ampiezza del contributo di Augusto e della sua famiglia al rinnovamento del Campo Marzio. Sul piano amministrativo, come ricorda ancora Svetonio, Augusto divise la città – che cresceva rapidamente in estensione e in numero di abitanti – in quattordici *regiones* (distretti), a loro volta ripartiti in *vici* (quartieri), con lo scopo di facilitare l'organizzazione di vecchi e nuovi servizi. Per proteggere la sicurezza pubblica Augusto "stazionò sette coorti in luoghi adatti, in modo che ogni coorte proteggesse due distretti della città". Al loro comando pose un cavaliere con il titolo di prefetto dei vigili: secondo quanto riporta il *Digesto* – la *summa* dell'antica giurisprudenza romana – egli doveva indagare e porre rimedio a furti, scassi e incendi, questi ultimi particolarmente frequenti per l'allora diffuso uso del legno nelle costruzioni.

Ma Augusto non mancò neppure di rivolgere le sue cure al rifornimento idrico della città, trasformando in pubblica l'organizzazione che era stata creata da Agrippa e che da quest'ultimo aveva ricevuto in eredità, e stabilì che a dirigerla fosse un senatore con il titolo di *curator aquarum* (soprintendente agli acquedotti).

Quelli qui presentati non sono che pochi esempi delle riforme di Augusto: ve ne sono infatti numerose altre di notevole importanza relative, per esempio, ai sistemi di tassazione e allo svolgimento dei processi civili, oppure all'approvvigionamento granario dell'Urbe. Nel suo insieme il nuovo ordinamento predisposto da Augusto per lo stato e per la città di Roma nel corso del suo lungo regno è rimasto in vigore, pur con adattamenti e trasformazioni, per circa tre secoli, costituendo la linea guida per i suoi successori. In un tema come quello dell'amministrazione provinciale per di più, ben oltre la fine del mondo antico, gli interventi di Augusto hanno indirizzato in età moderna le scelte e la pratica non solo dell'impero spagnolo, esteso dalla Sicilia all'America del Sud, ma anche della repubblica di Venezia i cui inviati a reggere il lontano possesso di Creta partivano con un preciso elenco di *mandata* e a volte assumevano nelle iscrizioni il titolo di proconsole. E i cardinali prefetti, tuttora presenti nell'ordinamento della Chiesa cattolica, sono da considerare come diretti discendenti dei vari prefetti del pretorio, dei vigili, dell'annona, dell'Urbe istituiti da Augusto.

Le guerre di Augusto

Nelle *Res gestae* Augusto scrive: "Quando tornai a Roma dalla Spagna e dalla Gallia, sotto il consolato di Tiberio Nerone e di Publio Quartilio, portate felicemente a termine alcune imprese in quelle province, il senato decretò che si dovesse consacrare per il mio ritorno l'*ara Pacis Augustae* [ara della Pace Augusta], prossima al Campo Marzio, e dispose che in essa i magistrati e i sacerdoti e le vergini Vestali ogni anno celebrassero un sacrificio". Il monumento, inaugurato effettivamente solo nel 9 a.C., secondo la definizione di Ranuccio Bianchi Bandinelli (1900-1975) – un grande archeologo del secolo passato – non è un'opera d'arte di eccelsa qualità, ma è indubbiamente un'importante testimonianza della centralità che la pace e la sua esaltazione rivestirono nell'azione di governo di Augusto. L'imperatore del resto, ancora nelle *Res gestae*, scrive con malcelato orgoglio: "Il tempio di Giano Quirino, che i nostri antenati vollero rimanesse chiuso quando in tutto l'impero del popolo romano per terra e per mare fosse stata stabilita la pace con vittorie, mentre, prima della mia nascita, fin dalla fondazione della città, si tramanda che era stato chiuso soltanto

due volte, durante il mio principato il senato decretò per tre volte che si dovesse chiudere”. L’insistere, comunque, sulla pace da parte di Augusto, già dalla fine delle guerre civili, sembra avere soprattutto una valenza ideologica volta a rafforzare intorno a lui il consenso degli abitanti dell’impero e a differenziarlo dai condottieri dell’epoca repubblicana che – pur titolari di elogi nel suo Foro – della pace non avevano colto la fondamentale funzione politica. Di fatto Augusto fu il romano che maggiormente allargò i confini dello stato con la guerra, mostrando una forte tensione di natura imperiale verso il dominio universale, sottolineata anche nel profilo, più su ricordato, che di lui si offre nel sesto libro dell’*Eneide* virgiliana.

In Occidente, dopo la vittoria di Azio, con due campagne militari condotte dallo stesso imperatore (26-25 a.C.) e una da Agrippa (19 a.C.) fu completata la conquista della penisola iberica iniziata due secoli prima, e furono quindi istituite le tre province di Betica, Tarraconense e Lusitania. Negli stessi anni, nelle regioni alpine, nel 25 a.C. vennero sconfitti i Salassi (nell’attuale Val d’Aosta), mentre tra il 17 e il 13 a.C. vennero sottomessi il Norico, la Rezia e la Vindelicia ad opera di Tiberio e Druso – figliastri di Augusto, come si vedrà – e il regno di Cozio venne ridotto a prefettura. Successivamente l’annessione della Pannonia, dell’Illirico e della Mesia portò al Danubio il confine dell’impero. Ad est del fiume Reno, invece, prima Druso (38-9 a.C.) e, subito dopo la sua morte nel 9 a.C., Tiberio (42 a.C. - 37 d.C.) conquistarono ampi territori fino all’Elba; in Germania Tiberio ritornò nel 5 d.C. per continuare l’opera, ma una rivolta scoppiata in Pannonia l’anno successivo lo tenne a lungo impegnato: in sua assenza Arminio (18 a.C. ca. - 21 d.C.), figlio di un principe dei Cheruschi, già comandante di un reparto di truppe ausiliarie germaniche, nonché cittadino romano, ebbe modo di porsi a capo di una sollevazione della sua terra. Nel 9 d.C. nella selva di Teutoburgo egli sterminò tre legioni affidate al generale Quintilio Varo, e infliggendo questa sconfitta – un colpo durissimo per Augusto, che su di essa tacque nelle *Res gestae* – bloccò l’espansione romana nell’area.

Ad Oriente, non fu la guerra la forma d’intervento favorita da Augusto per regolare i rapporti con i popoli vicini e affermare le sue istanze di

dominio universale. Ad esclusione della spedizione inviata al comando di Elio Gallo nel 25-24 a.C. alla conquista dell'Arabia al fine di ottenere il controllo sul traffico degli *aromata*, che non ebbe un risultato positivo, l'imperatore preferì servirsi delle armi della diplomazia. Nelle *Res gestae* si vanta delle ambascerie che gli vennero inviate dall'India e da tutte le genti insediate al di là dei confini orientali dell'impero, anche se ciò che gli preme soprattutto comunicare è di aver esercitato una notevole influenza sull'impero dei Parti. Da questi ultimi nel 20 a.C. ottenne la restituzione delle spoglie e delle insegne di tre eserciti romani – al comando rispettivamente di Crasso, Decidio Saxa e Antonio – da loro sconfitti: ma si trattò di un successo d'immagine che non può essere equiparato a uno militare, come Augusto cerca di far credere. Ben lontano dal sogno di stabilire una sorta di protettorato sui Parti appare inoltre l'incontro che nel 2 d.C. suo nipote Gaio Cesare ebbe con il loro re su un'isola dell'Eufrate per definire le reciproche sfere d'influenza. L'imperatore riuscì invece a intrecciare rapporti di clientela con i regni di Tracia, Ponto, Cappadocia e a imporre come re all'Armenia, anche se per breve tempo, il filoromano Tigrane nel 20 a.C. Al centro dell'Anatolia, morto il re Aminta nel 25 a.C., il regno di Galazia fu a sua volta trasformato in provincia, mentre in Oriente la Giudea dopo la scomparsa di Erode fu annessa come prefettura alla provincia di Siria nel 6 d.C.

La successione

Per nulla scontata e pacifica fu dunque la vicenda dell'impero negli oltre quarant'anni del principato di Augusto, percorsi da guerre e riforme, e durante i quali lo stato romano conobbe la più profonda trasformazione della sua storia: esso divenne – pur con una certa riluttanza ad ammetterlo da parte dei protagonisti – una monarchia, per alcuni aspetti non dissimile dai regni ellenistici dei secoli passati. Un esito questo a cui portarono da un lato i decenni delle guerre civili con i conflitti tra Mario (157-86 a.C.) e Silla (138-78 a.C.), tra Cesare e Pompeo, tra lo stesso Ottaviano e Antonio, che puntavano nella direzione della conquista del potere da parte di un uomo solo, e dall'altro l'ampiezza dei territori conquistati nel corso dei secoli che richiedeva alla propria testa una figura carismatica in grado di

garantirne la coesione, al di là dei proconsoli inviati annualmente a reggerli. Ben conscio della situazione, nella scelta del suo successore Augusto comunque non poté o, forse ancor più, non volle seguire apertamente la via dinastica. Alla sua morte, infatti, dal punto di vista formale sarebbe dovuto essere il senato a decidere se continuare lungo la strada intrapresa del regime di tipo monarchico e a chi fosse da assegnare il trono; il primo imperatore, del resto, non ignaro delle propensioni repubblicane di parte dell'aristocrazia romana del suo tempo e privo di un figlio maschio, piuttosto che nominare esplicitamente un erede alla maniera dei re ellenistici segnalò le sue preferenze accrescendo il prestigio di membri della propria famiglia e di qualche amico e collaboratore. Attraverso matrimoni, adozioni e abbreviando i tempi delle carriere di magistrato dei suoi prescelti, Augusto creò – per usare le parole di Tacito all'inizio degli *Annali* – una serie di "sostegni al suo potere" (*subsidia dominationi*).

Il primo a guadagnarsi il favore del principe fu il nipote Marco Claudio Marcello, figlio della sorella Ottavia Minore: nel 25 a.C. gli concesse in sposa la figlia Giulia, nata dal proprio matrimonio con Scribonia, e ne sostenne in ogni modo la carriera fino alla candidatura al consolato con un anticipo di dieci anni sull'età canonica. Ma nel 23 a.C. Marcello si ammalò e morì, pianto nel sesto libro dell'*Eneide* come "il maggior vanto della terra di Romolo". A sostituirlo fu chiamato Agrippa, "uomo di origini oscure" nella definizione di Tacito, ma validissimo generale che nel 36 a.C. era stato risolutivo nella vittoria della guerra contro Sesto Pompeo in Sicilia. Agrippa fu associato dal principe ai suoi poteri e nel 21 a.C. ottenne in moglie Giulia, da poco vedova di Marcello. Gaio e Lucio, figli della coppia, nel 17 a.C. vennero adottati dal nonno e assunsero il nome di Cesari. Agrippa, però, si spense nel 12 a.C., ed essendo i nipoti ancora fanciulli, in vista della successione Augusto si orientò verso Tiberio, figlio della sua terza moglie Livia e di Tiberio Claudio Nerone. Molto sostenuto dalla madre, Tiberio fu acclamato *imperator* (nel senso di "generale vincitore") per i suoi successi militari in Pannonia e Germania e anche lui sposò Giulia, già vedova di Marcello e Agrippa. Giulia fu forse il principale strumento di cui Augusto si servì nella strategia di ricerca di un erede, e il suo coinvolgimento in uno scandalo politico-sessuale, che costrinse il padre

a relegarla nel 2 a.C. nell’isola di Pandataria (Ventotene), può ben essere considerato come una forma di reazione alle logiche di potere che avevano ingabbiato la sua vita. Quanto a Tiberio, alla fine del 6 a.C., decise di ritirarsi nell’isola greca di Rodi, luogo di raffinata cultura artistica e letteraria, adducendo a ragione – come riporta Svetonio – l’esigenza di riposo (*requies laborum*), ma in realtà indotto a tale gesto da motivi più profondi collegati al suo infelice matrimonio e all’ormai impari contesa per la successione con Gaio e Lucio Cesare. La mossa di Tiberio, comunque sia, indispettì tanto profondamente Augusto, che non concesse al figliastro di rientrare a Roma per vari anni; nel frattempo tutte le sue attenzioni furono rivolte ai due figli adottivi. Secondo quanto scrive Tacito: “prima ancora che deponessero la toga pretesta degli adolescenti, Augusto aveva desiderato ardentemente, pur fingendo il contrario, che ricevessero il titolo di principi della gioventù e fossero destinati al consolato”. Nonostante tutto però la sorte, come non lo era stata con Marcello, non fu benigna neppure con Gaio e Lucio: quest’ultimo infatti in viaggio per la Spagna spirò improvvisamente a Marsiglia a diciannove anni di età nel 2 d.C. (Tacito suggerisce per una trama ordita da Livia); Gaio invece, inviato nell’1 a.C. in Oriente per dare una soluzione al problema armeno, nel corso dell’assedio di Artagira si procurò una brutta ferita, per i postumi della quale morì in Licia, nel sud dell’Asia Minore, durante il viaggio di ritorno a Roma, agli inizi del 4 d.C. Per Augusto si riaprì dunque il problema della successione. Ad essere favorito fu ancora una volta Tiberio che, sempre con l’aperto aiuto dalla madre, rientrato da Rodi, fu adottato dal principe – entrando così a far parte della famiglia Giulia – insieme ad Agrippa Postumo, l’ultimo figlio di Agrippa e Giulia, e fu da parte sua costretto ad adottare Germanico (15 a.C. - 19 d.C.), figlio del fratello Druso morto ormai da un quindicennio e di Antonia Minore, a sua volta nata da Marco Antonio e dalla sorella del principe Ottavia Minore. In tal modo Augusto fornì nuovi “sostegni” al suo potere e, anche se Agrippa Postumo fu diseredato come figlio adottivo nel 6 d.C., restavano pur sempre Tiberio e Germanico, nei quali si saldavano le storie delle più potenti famiglie romane della seconda metà del I secolo a.C., senza dimenticare che Germanico aveva preso in sposa Agrippina Maggiore (14 a.C. - 33 d.C.) la prima figlia di Agrippa e Giulia.

La morte di Augusto avvenne a Nola, in Campania, il 19 agosto del 14 d.C.: al suo capezzale era Tiberio che, insieme alla madre Livia, ne raccolse l'eredità e che, dopo un iniziale rifiuto, rispose positivamente alla richiesta del senato di divenirne il successore alla guida dello stato romano. Così si chiuse la lunga ricerca da parte di Augusto di un erede: ai quarant'anni che durò – costellati di intrighi, divorzi, matrimoni d'interesse, avvelenamenti, ma anche di nobili e degne imprese – si può guardare come a un preludio della futura vicenda dell'impero.

Vedi anche

L'età dei re
Roma repubblicana
L'espansione della repubblica
Dalla morte di Caio Gracco alla guerra sociale
Dall'ascesa di Silla alla congiura di Catilina
Dal "primo triumvirato" agli inizi dello scontro tra Cesare e Pompeo
Dal Rubicone ad Azio
I Giulio-Claudii: il consolidamento dell'impero e le origini del cristianesimo
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La nascita della scienza giuridica
"Più grande" di un uomo, ma non ancora dio. Immagini teologiche e presupposti politici del culto imperiale
Orazio: poesia e saggezza di fronte alla precarietà della vita
Cammini della curiosità da Svetonio ad Apuleio

I Giulio-Claudii: il consolidamento dell’impero e le origini del cristianesimo

di Giovanni Salmeri

Negli oltre cinquant’anni di regno dei principi della dinastia giulio-claudia (Tiberio, Caligola, Claudio, Nerone) il sistema imperiale si consolida in modo definitivo, e neppure i conflitti del 69 (l’anno dei quattro imperatori: Galba, Otone, Vitellio, Vespasiano) riescono a metterlo in discussione. Nello stesso periodo all’interno della cornice rappresentata dall’impero romano il cristianesimo, dopo la nascita di Gesù sotto Augusto e la sua morte sotto Tiberio, comincia a diffondersi soprattutto nel Mediterraneo orientale e a Roma.

Gli imperatori e la storia

Oggetto di grande curiosità già da parte degli antichi – come lasciano pensare soprattutto le biografie da Cesare a Domiziano composte da Svetonio e quelle da Adriano a Carino e Numeriano raccolte nella *Storia Augusta* –, le vite e le morti degli imperatori ancor oggi suscitano un interesse tanto forte tra il grande pubblico, e anche tra gli studiosi, che la storia dell’impero romano si riduce di frequente alla loro più o meno ampia trattazione. Questo concentrarsi dell’attenzione sui prìncipi porta inevitabilmente a considerare la vicenda dell’impero come l’esito delle volontà dei singoli sovrani, che sulla base delle loro idee o dei loro capricci, avrebbero determinato il corso degli eventi. A una più attenta considerazione, però, lo svolgimento della storia dell’impero appare essere stato indirizzato non tanto dalle decisioni dei vertici, quanto piuttosto da un complesso di fattori che vanno dal progressivo ampliamento e consolidamento delle classi dirigenti provinciali, all’instaurarsi di nuove dinamiche commerciali, dalla nascita di movimenti religiosi che coinvolgevano le folle, a quella che è stata definita da Santo Mazzarino (1916-1987) – brillante storico del secolo scorso – “la democratizzazione della cultura”, e ad altro ancora. Le personalità dei prìncipi insomma non possono essere *tout court* chiamate in causa per spiegare le trasformazioni dell’età imperiale, pur

avendo giocato un ruolo centrale nelle scelte contingenti. Dopo le riforme dello stato messe in atto da Augusto e l'impegno profuso nell'attività amministrativa da Tiberio (42 a.C. - 37 d.C.) e ancor più da Claudio (10 a.C. - 54 d.C.) si era del resto venuto a formare un sistema di potere dalle precise funzioni e gerarchie che gli interventi di un singolo, per quanto incisivi, non avrebbero avuto la capacità di intaccare significativamente senza il contributo di altre forze.

Con tutto ciò, sul grande palcoscenico dell'impero romano a ricoprire l'incontrastato ruolo di protagonisti furono i suoi sovrani: di quelli appartenenti alle dinastie giulio-claudia, flavia e antonina, in questo e nei due capitoli seguenti, si tenterà di schizzare un profilo che renda conto delle loro rispettive imprese e realizzazioni lasciando anche emergere alcuni dei caratteri generali del periodo.

Tiberio e il peso dell'eredità augustea

Succeduto ad Augusto all'età di cinquantaquattro anni, Tiberio dovette subito confrontarsi con vari movimenti di opposizione alla sua ascesa al trono. I più gravi furono quelli delle legioni di Pannonia e Germania: queste ultime addirittura acclamarono come imperatore Germanico, loro idolo, che però, non solo rimase leale allo zio e padre adottivo, ma anche contribuì a sedare la rivolta. All'inizio del suo regno Tiberio si mosse lungo il solco tracciato da Augusto non sottraendosi alla collaborazione con il senato, rivolgendo molte delle proprie forze all'amministrazione dello stato e intervenendo più volte a favore delle città provinciali come nel caso di quelle dell'Asia colpite da un disastroso terremoto nel 17. Ma il carattere del principe chiuso e scontroso, facile al sospetto, indurito dalla contesa per la successione con Gaio (20 a.C. - 4 d.C.) e Lucio Cesare (17 a.C. - 2 d.C.) e dall'infelice matrimonio con Giulia, non era di quelli fatti per guadagnarsi la simpatia nella pratica del potere. Fu ad esempio ritenuta come dettata dall'invidia di Tiberio verso i successi di Germanico, e non da una saggia considerazione delle forze in campo, l'interruzione che il primo impose nel 17 al comando militare del secondo in Germania, e il suo invio in Oriente per una missione diplomatica. Similmente la morte per un morbo misterioso dello stesso Germanico ad Antiochia nel 19 fu

da non pochi attribuita al legato di Siria Gneo Pisone, che l’avrebbe avvelenato istigato dall’alto. Comunque siano andate le cose, la popolarità di Tiberio a Roma conobbe un crollo dopo questo evento, e in città si stabilì un clima di paura. I processi di lesa maestà, istruiti dal senato, crebbero decisamente di numero e divennero una delle caratteristiche più salienti del regno del successore di Augusto. A farne le spese furono in particolare familiari di Germanico e personaggi a loro legati: nel 25 si tenne il processo contro lo storico Cremuzio Cordo che, accusato di aver esaltato nella propria opera Bruto e Cassio, si suicidò, mentre nel 29 Agrippina, la moglie di Germanico, venne esiliata – come la madre Giulia – a Pandataria e Nerone, figlio della coppia, a Ponza.

Nell’ottenere queste due ultime condanne *magna pars* fu il prefetto del pretorio Lucio Elio Seiano che, dall’entrata in carica nel 14, non aveva risparmiaro fatiche per conquistarsi la fiducia di Tiberio. Al fine di mettere in atto i suoi progetti di conquista del potere, prima di accanirsi contro i familiari di Germanico, con molta probabilità egli aveva già eliminato nel 23 il figlio dell’imperatore Druso Cesare; a partire dal 27, d’altronde, quando Tiberio decise di ritirarsi a Capri, dove sempre più ombroso si dedicava soprattutto all’astrologia, Seiano era rimasto a Roma padrone del terreno, operando un rigoroso controllo sulle notizie da fare pervenire al principe sull’isola e condizionando tutte le sue scelte. Nel 31 sul punto di raggiungere i suoi scopi, il potente prefetto del pretorio cominciò a tessere le sue trame contro un altro figlio di Germanico, Gaio, più noto con il soprannome di Caligola (12-41), che dopo la partenza della madre per l’esilio era stato affidato alla nonna paterna Antonia Minore, una donna di polso ancora molto influente. Essa intervenne presso Tiberio, che prese a proteggere il fanciullo e di sorpresa fece condannare a morte Seiano dal senato con una sentenza che venne prontamente eseguita. Con tutto ciò l’imperatore non mutò il suo atteggiamento e, appoggiandosi al nuovo prefetto del pretorio Quinto Nevio Sutorio Macrone, non allentò il clima persecutorio, oscurando così l’impegno che sino all’ultimo, con provvedimenti lungimiranti anche nei campi economico e sociale, continuò a rivolgere all’amministrazione dell’impero.

Tiberio morì nel 37 nominando come propri eredi il nipote Tiberio Gemello (19-38), figlio del proprio figlio Druso Cesare, e Gaio, il figlio di Germanico. Oggetto fin dall'antichità di accuse spietate e di difese accanite, fondate le prime sulla sua ipocrisia e le seconde sulle sue competenze militari e amministrative, Tiberio deve principalmente la sua fama alle pagine degli *Annali* di Tacito, in cui lo storico, maestro del chiaroscuro, ne traccia un ritratto di personaggio introverso e crudele, freddo e pessimista: l'imperatore romano è così divenuto il prototipo dell'uomo di potere in cui a dominare è il lato oscuro, ed è stato accostato al tormentato monarca spagnolo Filippo II e – in un appassionato intervento politico del latinista Concetto Marchesi (1878-1957) – persino a Stalin. Tutti e tre ebbero a misurarsi con l'eredità di un predecessore estremamente ingombrante: Tiberio con Augusto, Filippo II con Carlo V, Stalin con Lenin.

Origini del cristianesimo e impero romano

"In quei giorni un decreto di Cesare Augusto ordinò che si facesse il censimento di tutta la terra. Questo primo censimento fu fatto quando Quirino era governatore della Siria. Tutti andavano a farsi censire, ciascuno nella propria città. Anche Giuseppe, dalla Galilea, dalla città di Nàzaret, salì in Giudea alla città di Davide chiamata Betlemme: egli apparteneva infatti alla casa e alla famiglia di Davide. Doveva farsi censire insieme a Maria, sua sposa, che era incinta. Mentre si trovavano in quel luogo, si compirono per lei i giorni del parto. Diede alla luce il suo figlio primogenito, lo avvolse in fasce e lo pose in una mangiatoia […]". Queste sono le parole con cui Luca dà inizio al secondo capitolo del suo *Vangelo*, e in esse colpisce l'esigenza dell'autore di collocare cronologicamente la nascita di Gesù, di inserirla nella storia, prima di soffermarsi sull'annunzio salvifico dato ai pastori dell'avvento del Salvatore. Dei quattro evangelisti Luca è d'altronde quello che mostra di avere maggiore familiarità con la cultura greca e con le sue tradizioni letterarie e storiografiche; in possesso di una mente non chiusa dentro i confini della Palestina, per raggiungere il suo scopo, non ricorse come punto di riferimento al regno di Erode, come aveva fatto Matteo, ma a colui che in quel momento reggeva l'*orbis terrarum*: Augusto. Nonostante le incongruenze storiche riscontrabili a proposito del

censimento ordinato da “Cesare Augusto”, in concomitanza con il quale sarebbe nato Gesù, dal passo emerge comunque l’acutezza di prospettiva che, già poco dopo la metà del I secolo, consentì a Luca di percepire l’ingresso del cristianesimo sulla scena del mondo sulle orme dell’impero romano. La vita di Gesù nella narrazione dei *Vangeli* appare, del resto, a pieno inserita nel contesto dell’impero di cui allora la Giudea era parte in quanto prefettura annessa alla provincia di Siria: nelle pagine di Matteo, Marco, Luca e Giovanni, ad esempio, non mancano riferimenti a militari e funzionari di Roma, ci s’infervora sulla legittimità o meno del versamento del tributo dovuto a quest’ultima oppure si punta l’obiettivo sul comportamento del prefetto Ponzio Pilato – in carica negli anni finali del regno di Tiberio – in rapporto alla condanna a morte e alla crocifissione di Gesù. Senza volere qui minimamente entrare in discussioni di ordine teologico a proposito dell’esistenza di disegni provvidenziali relativi alla data e al luogo della nascita del figlio di Giuseppe e di Maria, non si può non riconoscere che l’impero romano abbia svolto un ruolo non insignificante nelle origini del cristianesimo in quanto cornice all’interno della quale si è mossa l’azione del suo fondatore, cornice che ha poi consentito alla nuova dottrina di diffondersi in tutto il Mediterraneo.

Dopo la morte di Gesù i primi passi della comunità da lui formata – dagli ultimi anni del regno di Tiberio a quello di Nerone – sono narrati dagli *Atti degli Apostoli*, opera dello stesso Luca autore del *Vangelo* più su citato: si tratta della più affascinante storia di un movimento rivoluzionario, che del cristianesimo illustra la nascita nell’ombra, l’iniziale proselitismo, l’ordinamento gerarchico, i conflitti interni, l’ostilità delle autorità, i martiri della causa. Il grande protagonista del testo è l’apostolo Paolo, del quale si narrano viaggi e predicazione in Grecia e in Asia Minore; ma Luca non trascura di raccontare episodi come quelli di Anania e Saffira e di Simon Mago che hanno luogo nell’ambito del mondo giudaico e che informano anche sulla diffusione della *koinonia* (“comunione”) dei beni nelle prime comunità cristiane.

Paolo era nato a Tarso in Cilicia, una città in cui si parlava greco, su cui profondo era l’influsso delle religioni orientali e che era stata patria di famosi filosofi stoici. Egli apparteneva alla comunità ebraica che vi

risiedeva, di mestiere fabbricava tende e godeva della cittadinanza romana e dei suoi privilegi, a quel tempo una rarità nelle province. Un episodio degli *Atti* in particolare merita di essere qui riferito perché mostra l'apostolo partecipe della vita di una città dell'impero: è quello relativo alla visita che egli compì ad Atene, allora una grande capitale di cultura. Per quanto Paolo, dentro di sé, non tollerasse la presenza di idoli un po' dovunque, s'impegnò in numerose discussioni non solo nella sinagoga con Ebrei e convertiti ma anche nell'*agorà* (la piazza principale) con i passanti. Le sue parole ebbero un'accoglienza discorde, vennero criticate da alcuni filosofi stoici ed epicurei, mentre altri ritenendolo un propagatore di divinità straniere – secondo il costume ateniese di non perdere mai l'occasione di tenere un discorso oppure di ascoltarlo – lo invitarono a parlare all'Areòpago. Qui, al pari di un illustre retore, Paolo pronunziò la sua orazione annunziando il Dio "che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene", "che non è lontano da ciascuno di noi", da cui tutti discendiamo. Per rendere ancora più chiaro l'ultimo concetto ricordò addirittura un verso – "Poiché di lui stirpe noi siamo" – da un famoso poema del III secolo a.C., i *Fenomeni* del suo corregionale Arato di Soli, tradotto anche in latino da Cicerone. Con questa citazione di un antico poeta l'apostolo tentò di entrare in sintonia con il suo uditorio, ma quando subito dopo accennò a parlare della resurrezione di Gesù cominciò ad essere deriso. Alla fine pochissimi furono conquistati dalle sue parole.

Nonostante questo insuccesso in una grande città di cultura, il cristianesimo cominciò tuttavia a diffondersi con una certa rapidità soprattutto nelle province orientali dell'impero e a Roma dove, come si vedrà, i suoi seguaci furono accusati da Nerone dell'incendio che nel 64 devastò la città e dove, sotto lo stesso imperatore, furono condannati a morte Pietro e Paolo. Con l'accrescersi del numero dei loro membri e con le loro pratiche religiose in contrasto con quelle tradizionali del mondo greco e romano, le comunità cristiane vennero a costituire per prìncipi e governatori un problema non facile da affrontare che coinvolgeva aspetti così vari come l'ordine pubblico e l'esercizio del culto imperiale. A inquadrare per noi con chiarezza l'atteggiamento con cui nei primi secoli ci si misurò con i cristiani nell'impero romano è – insieme alla risposta di Traiano (53-117) – una lettera che Plinio il

Giovane (60-113 ca.), da governatore della provincia di Ponto e Bitinia, inviò al principe. La domanda centrale che Plinio si pone è “se si debba punire il nome [di cristiano] in se stesso, anche quando sia immune da turpitudini, oppure le turpitudini connesse con il nome”: un dilemma questo che in seguito pare essersi risolto nel senso che il *nomen christianum* in quanto tale fosse da perseguire. Nell’incertezza, comunque, il governatore di Ponto e Bitinia dice di aver più volte richiesto a coloro che venivano denunciati se fossero cristiani, e di averli condannati a morte solo se avessero ripetutamente confessato. Nel caso invece di un documento anonimo che gli venne sottoposto, Plinio comunica di aver rimandato in libertà coloro che erano indicati come cristiani solo se avessero sacrificato con incenso e vino alla statua dell’imperatore, una prassi che sarebbe presto divenuta la norma in simili circostanze.

Questo *in nuce* l’atteggiamento di un governatore romano degli inizi del II secolo nel fronteggiare la “questione” cristiana. Ispirata al principio della flessibilità è la risposta di Traiano a Plinio. L’imperatore soprattutto vi afferma che i cristiani non vanno ricercati, ma devono essere condotti in giudizio solo se denunciati. I successori di Traiano, uniformandosi a questo precetto, si barcamenarono fino alla metà del III secolo: certo ci furono dei momenti come il regno di Marco Aurelio (161-180) e gli inizi di quello di Commodo (180-192) durante i quali gli episodi di persecuzione s’intensificarono, ma nel complesso i cristiani continuarono a crescere e moltiplicarsi in tutto l’impero. Una frattura si determinò solo nella seconda metà del III secolo quando gli imperatori Decio, Valeriano e Diocleziano scatenarono persecuzioni generali e sistematiche contro i cristiani e la loro Chiesa. A tali eventi pose fine l’editto di Milano del 313 attraverso cui gli imperatori Costantino e Licinio consentivano ai loro sudditi di seguire la religione che preferivano, compreso dunque il cristianesimo. Da qui ebbe inizio il coinvolgimento sempre crescente della Chiesa negli affari dello stato. Ma questo è un tema che esula dal compito qui assegnato; ritorniamo dunque alla dinastia giulio-claudia e guardiamo al successore di Tiberio.

Caligola, ovvero della trasgressione

Il soprannome di Caligola (da *caliga*, “calzatura militare”) fu dato a Gaio dai soldati del padre Germanico giacché educato tra di loro egli soleva, come scrive Svetonio, indossarne anche gli abiti. Un aneddoto questo che lascia ben intuire come, alla morte di Tiberio, possa essersi operata la convergenza tra la plebe urbana legata al ricordo di Germanico, da un lato, e le coorti pretorie con a capo il loro prefetto Sutorio Macrone, dall’altro, allo scopo di ottenere che il senato conferisse tutti i poteri a Caligola, non ancora venticinquenne. Nella seduta del senato del 18 marzo del 37 egli divenne così il principe unico, e poco dopo assunse i titoli di *Augustus* e *pontifex maximus*. I primi mesi di regno di Caligola furono caratterizzati da una chiara discontinuità con l’operato dell’ultimo Tiberio: il nuovo sovrano si mostrò rispettoso nei confronti del senato, generoso nei donativi ai pretoriani e al popolo, desideroso di onorare la propria famiglia di origine come a risarcirla delle angherie patite negli anni precedenti. Ma presto i suoi atteggiamenti cambiarono e si fecero stravaganti e controversi, specie in campo sessuale, a causa – secondo l’opinione dell’autore ebreo Filone di Alessandria (20 a.C.- 50 d.C. ca.) nell’*Ambasceria a Gaio* – di una grave malattia. Una spiegazione questa, di quella che è sovente chiamata la follia di Caligola, che non è da tutti accolta e, vista la sua genericità, risulta poco convincente. Per comprendere i comportamenti abnormi di imperatori quali Caligola, Nerone, Commodo ed Eliogabalo, oltre a non dimenticare che quasi mai si manifestarono all’improvviso, appaiono piuttosto da prendere in considerazione altri fattori – dalla giovane età in cui i personaggi ascesero al trono, alla volontà ad essa collegata di non tollerare restrizioni, all’influenza di maestri, tradizioni e modelli alternativi, all’abuso di cibi, bevande e sostanze eccitanti, e altro ancora – che anche in collaborazione possono averli determinati.

Nei suoi anni di potere Caligola affermò una visione di governo marcatamente monarchica, dalle forti connotazioni orientali, instillatagli dalla frequentazione in gioventù di principi dell’Anatolia e del Levante quali Antioco di Commagene e Giulio Agrippa, figlio di Erode, e forse ancor più dalla memoria dell’antenato Marco Antonio, suo bisnonno in quanto padre della nonna paterna Antonia Minore. Del triunviro sconfitto ad Azio insieme a Cleopatra, piuttosto che di Augusto,

Caligola preferiva anzi essere ritenuto discendente. In questo quadro s’inseriscono a pieno suoi provvedimenti quali la divinizzazione della sorella Drusilla, morta nel 38, alla stregua delle regine dell’Egitto tolemaico; la ripresa dei culti egizi nel Campo Marzio; l’attribuzione di ampi territori ad alcuni dinasti orientali. Caligola, inoltre, nella sua pretesa di essere dio, volle che una statua di Zeus con le sue sembianze fosse collocata nel Tempio di Gerusalemme, sacro agli Ebrei, ma il progetto in ultimo non ebbe seguito. Dedito al lusso e cultore di imprese faraoniche fece costruire un ponte di barche lungo circa 5 chilometri tra Baia e Puteoli (Pozzuoli) per imitare quello realizzato da Serse sull’Ellesponto; e per sovvenzionare spettacoli e largizioni alla plebe non di rado fu costretto a ricorrere a confische che crearono grande malcontento nell’ordine senatorio.

Tali e tanti eccessi non potevano essere tollerati facilmente neppure dalle persone più vicine al principe e la reazione, favorita dagli ingloriosi risultati di due tentate spedizioni in Germania e in Britannia, non tardò a manifestarsi: dopo aver sventato nel 39 una congiura capeggiata da Cornelio Lentulo Getulico, comandante delle legioni della Germania Superiore, in cui furono anche coinvolti Emilio Lepido, il marito della sorella Drusilla da poco scomparsa, e le sorelle ancora in vita Agrippina Minore e Livilla, nel gennaio del 41 Caligola cadde vittima di un’altra congiura a cui pure non furono estranei rappresentanti del senato. A vibrare il colpo mortale fu Cassio Cherea, un ufficiale delle coorti pretorie, che lo trafisse in un sotterraneo del palazzo, nell’ultimo giorno dei ludi Palatini.

Claudio, un erudito al potere

Nelle discussioni che si tennero in senato dopo l’uccisione di Caligola, si esitava tra il vagheggiamento della *libertas* repubblicana e, da parte dei più, la scelta di un candidato per il trono espressione dell’assemblea; furono, invece, ancora una volta i pretoriani, come qualche anno prima nel caso dello stesso Caligola, ad assicurare la continuità del principato sostenendo l’ascesa di colui che avevano subito acclamato: Claudio, fratello di Germanico e zio di Caligola. Fino ad allora egli era vissuto nell’ombra dei familiari più illustri, incluso lo zio Tiberio, dedicandosi

alle sue amate ricerche erudite: eppure, numerosi decenni di governo imperiale e la formazione di una mentalità dinastica nella plebe urbana e nell'esercito e nelle coorti pretorie, fecero sì che come nuovo principe fosse scelto lui, l'ultimo rappresentante maschio ancora in vita della *domus* di Augusto per quanto, a differenza di Germanico adottato da Tiberio, non fosse entrato a far parte della famiglia Giulia e fosse rimasto nella famiglia Claudia del padre Druso.

Cresciuto nelle biblioteche, Claudio rivelò nei suoi anni di carica inaspettate doti di uomo pratico e concreto: il suo impegno di studioso, autore di ponderosi trattati in latino e in greco, uno persino sugli antichi Etruschi, lo aveva fatto giudicare a dir poco noioso e inconcludente dai suoi familiari, ma in realtà gli consentì di sviluppare una personalità riflessiva e capace di andare a fondo nell'analisi dei differenti casi che gli venivano sottoposti e di individuare rapidamente i precedenti storici a cui fare riferimento.

Una speciale attenzione Claudio rivolse ai problemi relativi all'amministrazione dello stato, mostrando nelle soluzioni proposte di aver fatto propria una delle lezioni più importanti, se non la più importante, insegnate dalla vicenda di Roma dalle origini ai suoi giorni: perché un governo sia di successo non deve mai discostarsi dai principi dell'adattabilità e della flessibilità. Ciò appare molto chiaramente nel discorso che Claudio tenne in senato nel 48 – pervenutoci sia nella versione originale tramandata da una tavola bronzea rinvenuta a Lugdunum (Lione), sia nel rifacimento di Tacito negli *Annali* – a favore della richiesta dei notabili della Gallia Comata, provvisti della cittadinanza romana, di poter accedere alla carriera senatoria. L'oratore rievocando a partire da Romolo la storia dell'Urbe, mette in luce come essa sia stata sempre caratterizzata dalla disponibilità ai mutamenti e dall'apertura verso gli stranieri e le forze nuove in grado di darle nuova linfa, e su questa base conclude che le porte del senato vanno aperte ai Galli, anche se nel lontano passato avevano conquistato Roma.

Più specificamente in merito al funzionamento dell'apparato statale, alcuni decenni dopo la morte di Augusto, si deve a Claudio l'istituzione di uffici speciali a palazzo affidati alla guida di liberti – nei quali ebbe

sempre la massima fiducia – con il compito di assistere il principe nella sua azione di governo. L’*ab epistulis*, ad esempio, era addetto alla corrispondenza, attraverso cui il centro dell’impero comunicava con la periferia; l’*a libellis* si curava degli affari giudiziari; l’*a rationibus* si occupava dell’amministrazione finanziaria. Sicuro poi della fedeltà dell’esercito, anche se del tutto privo di esperienza diretta, Claudio fu l’imperatore che, dopo Augusto, nella dinastia Giulio-Claudia, ebbe più a cuore l’espansione dell’impero. In Africa, dopo due anni di campagne, nel 43 vennero istituite due province in Mauretania, l’antico regno di Iuba II; e sempre nello stesso 43 le legioni al comando di Aulo Plauzio conquistarono la parte meridionale della Britannia, nonostante le resistenze incontrate. Questo successo giovò molto all’immagine di Claudio, e fu rafforzato dalla riduzione in provincia della Licia, in Asia Minore, ancora nel 43, in seguito alle discordie che regnavano nella regione, e della Tracia, nel 46, dopo la morte di Remetalce III. Nel Medio Oriente Claudio assegnò a Giulio Agrippa la Giudea e altre terre, ricostituendo il regno di suo nonno Erode il Grande, ma alla morte del dinasta nel 44 la Giudea fu affidata al governo di un procuratore.

In parallelo all’espansione dell’impero Claudio si dedicò anche a sollevare la condizione delle province, sia in Oriente sia in Occidente, tramite interventi – testimoniati soprattutto dalle iscrizioni – quali la costruzione e la riparazione di strade, l’edificazione di acquedotti, il restauro di edifici, l’assegnazione di benefici, e altro ancora. In Italia e a Roma, invece, l’imperatore provvide alla bonifica del lago Fucino (in Abruzzo) con l’intento di mettere a disposizione terre per l’agricoltura; regolamentò il basso corso del Tevere e iniziò i lavori per un nuovo porto a Ostia; rinnovò il sistema degli acquedotti a Roma.

Rispetto alla linearità dell’operato di Claudio come imperatore – senza però che se ne arrivi a parlare, anacronisticamente, in termini di visione politica *tout court* accentratrice –, la vita della sua corte appare caratterizzata dagli intrighi e dai cambiamenti di scena. A dominarla furono principalmente due figure femminili, le mogli del principe Valeria Messalina e Agrippina Minore, ma anche i liberti Narcisso, Callisto e Pallante, rispettivamente *ab epistulis*, *a libellis*, *a rationibus*, vi giocarono un ruolo significativo. Appartenente alla nobile famiglia

dei Valeri, Messalina fu la terza moglie di Claudio: sposata prima dell’ascesa al trono, gli diede due figli, Ottavia e Tiberio Claudio (41-55), chiamato Britannico in seguito al trionfo del padre per la conquista appunto della Britannia. Dalle fonti la donna è presentata a tinte fosche: da Tacito e Svetonio risulta gelosa e vendicativa al punto da fare uccidere senza precisi motivi ipotetiche rivali e oppositori; il poeta Giovenale (60-130 ca.), invece, nella sua sesta satira ne sottolinea la dissolutezza che ha fatto divenire il suo nome sinonimo di donna di facili costumi. A perdere Messalina fu, comunque, una vicenda arcana, in cui il sesso s’intreccia alla politica, che nel 48 la vide prima divenire amante di un giovane console designato, Gaio Silio, e poi legarsi a lui in matrimonio “secondo i riti tradizionali” (Tacito), pensando addirittura alla successione di Claudio. Quest’ultimo ignaro di tutto e assente da Roma, fu informato dell’accaduto per l’intervento di Narcisso, il potente liberto che al fine di chiudere rapidamente lo scandalo si premurò anche di fare uccidere la donna ottenendo per ciò il riconoscimento del senato.

Per sostituire Messalina come moglie, Claudio nel 49, consigliato da Pallante, scelse la nipote Agrippina Minore, figlia di Germanico e sorella di Caligola. Ben a conoscenza, non foss’altro che per questi legami, del funzionamento della corte, Agrippina fu molto più astuta e lungimirante di Messalina nel perseguire i suoi scopi, e divenne rapidamente padrona del campo. In particolare nel 50, ancora con l’aiuto di Pallante, riuscì a fare adottare da Claudio – pensando per lui al trono – il figlio Domizio, che era nato dal suo primo matrimonio con un rappresentante di primo piano della nobiltà, Gneo Domizio Enobarbo, e che entrò così nella famiglia Claudia con il nome di Nerone Claudio Druso Germanico Cesare (37-68). Lo stesso Nerone in seguito, nel 53, sposò Ottavia la figlia di Claudio, mentre la madre Agrippina si addentrava nei meandri del potere presenziando sempre alle pubbliche udienze tenute dal marito e ottenendo nel 51 che fosse nominato prefetto del pretorio un suo uomo fidato, Afranio Burro. Né Agrippina si perse d’animo quando, agli inizi del 54, Claudio raccomandò al senato in egual misura sia il figlio adottivo Nerone sia quello suo e di Messalina, Britannico. La donna temendo che i suoi piani andassero in fumo prese direttamente l’iniziativa e, secondo quanto ci tramandano le fonti, nell’ottobre dello stesso 54, si sbarazzò di Claudio,

somministrandogli un piatto avvelenato di funghi, e riuscì poi con l’aiuto di Afranio Burro a fare acclamare imperatore il figlio dalle coorti pretorie e a farlo riconoscere dal senato. Britannico, neppure tenuto in considerazione, morì anche lui avvelenato, per mano di Nerone, nel 55, e la sua triste storia è conosciuta dai moderni grazie soprattutto a una delle più belle tragedie di Racine (1639-1699) a lui intitolata. Di Claudio invece – divinizzato per delibera del senato e ridicolizzato dal filosofo Seneca, precettore di Nerone, nel componimento satirico *Divi Claudii apokolokyntosis* (“Inzuccamento del divo Claudio”) – la pratica di governo venne giustamente apprezzata e in parte ripresa dagli imperatori Vespasiano e Traiano a pochi decenni di distanza dalla sua morte.

Nerone il filelleno

Insieme ad Augusto, e forse anche più di lui, Nerone è l’imperatore romano oggi più noto: la teatralità della sua vita, guidata dalla ricerca dell’eccesso che giunse fino al matricidio, ed eventi colossali, quali l’incendio di Roma del 64, che ebbero luogo durante il suo regno, continuano ancor oggi a suggestionare le fantasie. Giunto al potere poco più che adolescente, il giovane principe nei suoi primi anni governò sotto il controllo della madre da un lato e di Seneca e del prefetto del pretorio Afranio Burro dall’altro. Agrippina cercò di tenere a freno il figlio nei suoi comportamenti più esagitati e per questo entrò rapidamente in contrasto con lui; Seneca e Afranio Burro, più accondiscendenti nei confronti di Nerone e disposti a chiudere un occhio sui bagordi e sulle bravate notturne sue e dei suoi compagni, cercarono di indirizzarlo verso la collaborazione con il senato, e il risultato fu un’attività legislativa di tutto rispetto da parte dell’alto consesso. Seneca inoltre, tra il 55 e il 56, compose il trattato *De clementia*, indirizzato al principe, che offre un modello di governo, improntato a quello dei monarchi ellenistici, in cui la clemenza non è più tanto il perdono del nemico, ma una virtù tipica del sovrano che attiene alla sua disponibilità ad ascoltare le richieste dei sudditi e a venire incontro alle loro esigenze. Un insegnamento questo, consono alla mentalità grandiosa di Nerone, che lo avrebbe portato sino a sentirsi signore e salvatore del mondo.

Dopo il primo grave conflitto con Agrippina insorto già nel 55, quando si mostrò deciso a lasciare la moglie Ottavia per sposare la liberta Atte, Nerone entrò definitivamente in urto con la madre qualche anno dopo a causa della relazione – da lei fortemente osteggiata – che intrecciò con Poppea Sabina, moglie di Marco Salvio Otone (32 ca. - 69), il futuro imperatore, allontanato da Roma e inviato come legato in Lusitania. Il principe, tollerando con sempre maggiore difficoltà gli interventi esterni sulla propria vita e sulle proprie scelte, e spinto dalla stessa Poppea, per liberarsi di Agrippina nel 59 architettò un piano rocambolesco che prevedeva l'affondamento dell'imbarcazione su cui essa viaggiava, ma non essendo le cose andate nel verso sperato fu costretto a farla trafiggere da un sicario. La medesima insofferenza mostrata verso la madre, Nerone prese a nutrirla anche nei confronti di Burro e Seneca che non smettevano di esercitare una sorta di tutela sui suoi comportamenti pubblici e sulle sue scelte politiche. Anche il senato del resto nel 58 bocciò l'idea visionaria e tutta politica del principe – suscitatagli dalle rimostranze della popolazione dell'impero – di abolire la tassazione indiretta, facendogli notare che essa avrebbe portato alla dissoluzione dello stato. Quanto ai due consiglieri, Burro morì nel 62, e subito dopo Seneca cominciò a prendere le distanze dal suo pupillo, lasciando libero il campo per uno dei due nuovi prefetti del pretorio, Ofonio Tigellino, considerato da Tacito l'anima nera della seconda metà del regno di Nerone.

L'emancipazione conquistata in forme sempre più ampie a partire dall'anno dell'uccisione di Agrippina, nel 62 portò Nerone a ripudiare Ottavia – poi ingiustamente accusata di adulterio, relegata a Pandataria e infine uccisa – per potere sposare Poppea Sabina che assecondava, se non favoriva, tutte le sue inclinazioni. E ancora nel 62 furono eliminati due possibili pretendenti al trono collegati alla lontana alla *domus* imperiale, Fausto Cornelio Silla e Rubellio Plauto. Ma l'uccisione della madre in particolare consentì a Nerone di dedicarsi, senza più ostacoli, alle sue passioni più profonde: l'arte e la poesia, le corse dei carri, l'atletica, il teatro. Con una visione della cultura che non ha riscontro tra i suoi predecessori e i suoi successori il principe si proponeva di rieducare i Romani, e *in primis* gli appartenenti all'élite, instillando loro un gusto "alla greca" che, allontanandoli dagli spettacoli gladiatori, li

avvicinasse a forme di intrattenimento più raffinate. Nel 59 organizzò dei giochi chiamati *Iuvenalia* in cui egli stesso si esibì privatamente nel canto e a cui fece partecipare anziani ex consoli e matrone; nel 60, invece, introdusse per la prima volta a Roma un concorso quinquennale di giochi greci, i *Neronia*. Nella seconda edizione dei giochi, nel 65, il principe stesso calcò la scena con un gesto che riscosse il consenso della plebe urbana, ma non quello di gran parte del senato.

Già nel 64, del resto, Nerone era stato oggetto di critiche per l'incendio che devastò numerosi quartieri di Roma e che, era voce diffusa, fosse stato da lui appiccato. Levatosi il 19 luglio, il fuoco non fu domato se non dopo nove giorni: la descrizione del suo infido serpeggiare per le strade dell'Urbe e dei tentativi di bloccarlo ci è offerta dagli *Annali* di Tacito in un brano di alta drammaticità che tocca l'apice quando presenta Nerone che salito sul palcoscenico del palazzo vi canta la distruzione di Troia, "paragonando il disastro presente a quella antica sciagura". Sempre Tacito ci informa, inoltre, del grandioso programma di ricostruzione – in cui era inclusa anche la sua residenza, la *Domus aurea* – che l'imperatore avviò e della mossa che, per allontanare da sé la voce di averlo provocato, gli fece accusare dell'incendio la comunità cristiana, che dopo la crocifissione di Gesù negli ultimi anni del regno di Tiberio aveva preso a formarsi a Roma ed era fortemente invisa alla plebe.

Nello stesso 64, Nerone, con un provvedimento molto discusso dagli studiosi moderni, attuò una riforma monetaria che, lasciando immutato il rapporto di valore (di 1 a 25) tra la moneta aurea e la moneta argentea, consistette nella diminuzione di peso di entrambe, e nella riduzione del contenuto di fino della seconda, cioè del *denarius*. Espedienti questi – piuttosto che misure dettate da rigorosi ragionamenti economici – che consentirono innanzitutto di avere subito a disposizione metallo fresco per le coniazioni necessarie a sostenere le imprese promosse dall'imperatore, e favorirono anche quei gruppi sociali che si servivano principalmente della moneta d'argento (apprezzata rispetto a quella d'oro), cioè a dire – in primo luogo – piccoli e medi proprietari.

Gli atteggiamenti trasgressivi ed esibizionistici di Nerone, come si è accennato, suscitarono il dissenso di non pochi senatori, in specie di quelli che erano più rispettosi delle tradizioni romane o seguaci della filosofia stoica, mentre le confische e le esazioni effettuate nelle province per sovvenzionare i lavori della ricostruzione dell'Urbe dopo l'incendio crearono notevole malcontento in Gallia, Spagna, Africa, Giudea ed Egitto. Un esito di questo clima fu la congiura che nel 65 vide coinvolti senatori, cavalieri ed elementi delle coorti pretorie, con lo scopo di scalzare dal trono Nerone e di sostituirlo con Gaio Calpurnio Pisone, un personaggio di grande popolarità, che era stato console sotto Claudio. Il progetto fu però scoperto e Nerone, divenuto sempre più sospettoso, prese a individuare oppositori ovunque. In breve tempo furono così uccisi o costretti a uccidersi Pisone e vari senatori di alto profilo intellettuale – dagli stoici Trasea Peto, Barea Sorano e Seneca, al poeta Lucano, all'autore del *Satyricon* Petronio – oltre a Fenio Rufo, prefetto del pretorio insieme a Tigellino.

Il 66 fu un anno denso di eventi, che vide l'accentuarsi della visione monarchica di Nerone in senso orientale e l'affermarsi di un filellenismo in forme che Roma non avrebbe più conosciute. Un grande spettacolo, nella definizione di Svetonio, fu la visita compiuta nell'Urbe dal re d'Armenia Tiridate, appartenente alla famiglia regnante partica, per essere incoronato da un successore di Augusto: un atto che concluse, almeno temporaneamente, un conflitto dalle antiche radici, e che, insieme alla repressione della rivolta di Budicca in Britannia nel 60, era stato fino ad allora il maggior impegno militare del regno di Nerone.

L'insediamento sul trono d'Armenia di Tiridate da parte del fratello Vologese, re dei Parti, nel 54, aveva suscitato l'immediata reazione ostile dei consiglieri del giovanissimo Nerone, Burro e Seneca, preoccupati dall'espansione della sfera d'influenza partica. Ma si dovette attendere fino al 59 perché il generale Domizio Corbulone, uno dei più valorosi di tutta l'epoca imperiale, completasse la conquista della regione; e l'anno successivo Nerone l'assegnò al dinasta Tigrane – una sua conoscenza – che la governò per breve tempo come re cliente. L'invio nel 62 come governatore di Cappadocia di Cesennio Peto,

console nell’anno precedente, che dichiarò che l’Armenia sarebbe stata presto ridotta in provincia, mutò ancora una volta la situazione. La risposta di Vologese infatti non si fece attendere: Peto venne sconfitto sonoramente dalle truppe partiche, l’Armenia fu riaffidata a Tiridate e solo l’abilità strategica e diplomatica di Corbulone, mossosi dalla Siria dove si trovava, ottenne che quegli ricevesse il diadema, segno del potere, da Nerone. L’onore di Roma era salvo, ma era stata la Partia ad assicurarsi il controllo della regione. Nerone, comunque, con un’abile regia, in una Roma decorata con bandiere, fiaccole, ghirlande e fiori, incoronando Tiridate inginocchiato dinanzi a lui in una cerimonia dal forte colorito mitraico (Mitra era una divinità persiana il cui culto aveva preso a diffondersi a Roma nel I secolo a.C.), riuscì a darle la connotazione di un trionfo.

Subito dopo il principe diede avvio ai preparativi per una spedizione in Oriente che avrebbe dovuto tra l’altro portare alla conquista delle regioni caucasiche e dell’Etiopia nel continente africano. La scoperta di una congiura a Benevento guidata da Annio Viciniano, il genero di Corbulone, non bloccò l’iniziativa; a causa invece della rivolta dei Giudei contro il procuratore Gessio Floro – che li vessava in vario modo ed era giunto a requisire parte del tesoro del Tempio – e del cospicuo impiego di forze necessarie per domarla, poste al comando del generale Tito Flavio Vespasiano (9-79), il piano di conquiste orientali venne accantonato da Nerone. La spedizione così si limitò soltanto alla Grecia e assunse quel carattere culturale e politico, ed eminentemente “teatrale”, più consono alla personalità dell’imperatore, uomo di palcoscenico piuttosto che di guerra. Compiuta la traversata dell’Adriatico alla fine di settembre del 66 Nerone si produsse in un’esibizione canora a Corcira e partecipò ai giochi di Azio, e successivamente a numerosi altri conquistando – smaccatamente favorito dal pubblico e dai giudici – ben 1808 corone. In particolare, nel 67, fece celebrare i quattro grandi giochi dell’Ellade, duplicandoli o spostandoli di data, per potervi prendere parte; e nel corso di quelli istmici, a Corinto, il 27 novembre con un discorso bombastico, verosimilmente composto da lui stesso, proclamò la libertà della Grecia – che consisteva nella fine della sua condizione provinciale e nell’esenzione dal pagamento del tributo – nello stesso luogo dove

l’aveva proclamata Tito Quinzio Flaminino nel 197 a.C. In questo gesto, che fu accolto entusiasticamente dai Greci, si manifestò nel modo più significativo il filellenismo passionale e politico di Nerone, così diverso da quello più compassato e classicistico che sarebbe stato proprio di Adriano.

Alla fine del 67 il liberto Elio, in balia del quale era stata lasciata la città di Roma, dopo ripetuti tentativi convinse Nerone ad abbandonare la Grecia e rientrare nella penisola perché la situazione ai suoi occhi appariva sempre più deteriorarsi. Non solo la plebe tumultuava per il ritardo negli arrivi del grano, ma l’ordine di uccidersi rivolto dall’imperatore ad alcuni valenti generali, tra cui Corbulone, aveva destato l’allarme tra i comandanti delle legioni di stanza nelle province che cominciavano a temere anche per sé. Le truppe d’altronde, essendosi affievolita – a causa della scarsa cura che Nerone rivolgeva loro – la lealtà alla dinastia che le aveva per l’innanzi caratterizzate, si mostrarono soprattutto fedeli ai loro comandanti, divenendo una nuova e importante variabile nei giochi della successione imperiale.

Nei primi mesi del 68 così Gaio Giulio Vindice, discendente di una nobile famiglia dell’Aquitania, e legato della Gallia Lugdunense, si ribellò all’imperatore anche dietro la spinta del malcontento della popolazione locale per l’eccessiva pressione del fisco; dopo di lui, nell’aprile, fu la volta di Servio Sulpicio Galba, legato della Tarraconense in Spagna, sostenuto dai suoi uomini oltre che da Marco Salvio Otone legato della Lusitania e da Aulo Cecina Alieno, questore della Betica. Giulio Vindice tuttavia fu presto sconfitto dall’esercito della Germania Superiore, comandato da Verginio Rufo, rimasto leale a Nerone, mentre Galba fu dichiarato *hostis publicus* dal senato. Per fronteggiare la situazione l’imperatore chiamò in soccorso il legato della legione d’Africa Clodio Macro; anch’egli però si ribellò bloccando per di più i rifornimenti di grano dalla provincia all’Urbe. La situazione precipitò quando a Roma il prefetto del pretorio Nimfidio Sabino, che aveva sostituito Fenio Rufo, si avvicinò alle posizioni del senato, e insieme diedero avvio a trattative con gli inviati di Galba. A Nerone non restava altra scelta che la fuga in Grecia o in Oriente, dove godeva ancora di un certo favore, ma venutogli meno l’appoggio dei pretoriani

e dichiarato *hostis publicus* dal senato, braccato da una squadra di cavalieri, subito dopo aver pronunziato il verso omerico “il galoppo dei cavalli dai piedi rapidi ferisce i miei orecchi”, il 9 di giugno del 68 si tolse la vita in una villa poco fuori Roma. La passione per la messinscena e la cultura greca non lo abbandonò neppure in punto di morte.

Il 69, l’anno dei quattro imperatori

“Se al primo impatto la morte di Nerone aveva recato gioia, aveva poi suscitato reazioni contrastanti non solo a Roma, nei senatori, nel popolo, nei soldati di guarnigione, ma anche lontano, nei legionari e nei comandanti, perché era stato di colpo svelato un segreto (*arcanum imperii*), che cioè si poteva divenire imperatore anche non a Roma”. Con queste parole contenute in uno dei primi capitoli delle *Storie*, Tacito fa luce sull’assetto e sul conflitto dei poteri che caratterizzò gli ultimi mesi del regno di Nerone, e quelli immediatamente successivi alla sua morte, attirando l’attenzione sul cambiamento nelle procedure della successione imperiale verificatosi tra il 68 e il 69, e rappresentato dal fatto che l’imperatore poteva ormai essere scelto anche fuori Roma, e non solo dalle coorti pretorie e dal senato (con o senza il consenso della plebe urbana). A costituire la nuova forza entrata in campo nel ruolo di *king-maker* furono le legioni di stanza nelle province composte generalmente da Italiani.

Galba, il vecchio senatore dell’antica e nobile *gens* Sulpicia, proclamato imperatore dal senato l’8 giugno del 68 due mesi dopo il suo pronuciamento, dalla provincia di Tarraconense giunse nell’Urbe a prendere possesso del trono alla fine di settembre. Nonostante il contributo fondamentale alla sua ascesa offerto dal prefetto del pretorio Nimfidio Sabino, egli non fu generoso con lui inducendolo a un tentativo di usurpazione presto represso. Né Galba, restio alle largizioni di premi e donativi, riuscì a conquistarsi il favore dei pretoriani e della plebe urbana: egli fu l’imperatore della *libertas* senatoria che volle esaltare anche con l’abbandono del principio dinastico nella successione. Adottò infatti Lucio Calpurnio Pisone, non un membro della propria famiglia, ma colui che riteneva il migliore. Solo cinque

giorni dopo aver effettuato tale scelta, il 15 gennaio del 69 Galba fu ucciso insieme a Pisone in seguito a una congiura ordita da Salvio Otone, che nell'aprile del 68, quand'era legato di Lusitania, di Galba aveva per primo preso le parti, ma non aveva ricevuto gli attesi riconoscimenti. Fu acclamato imperatore dai pretoriani, schieratisi al suo fianco, e fu presto confermato dal senato che gli attribuì la *tribunicia potestas*.

Otone, discendente da un'antica e nobile famiglia etrusca da tempo presente in senato, era stato – come si ricorderà – il marito di Poppea Sabina prima che essa si legasse a Nerone, e della corte di quest'ultimo era pure stato una delle figure più depravate e imprevedibili; in Lusitania, però, sulle sponde dell'Atlantico, dove rimase come legato per ben dieci anni, si rivelò uomo energico e intraprendente. E come imperatore mostrò saggezza ed equilibrio, ad esempio nei confronti del senato e dei provinciali, nel corso di un regno brevissimo di soli tre mesi.

Agli inizi di gennaio del 69, una quindicina di giorni prima di Otone, dalle legioni renane era stato acclamato imperatore Aulo Vitellio, il loro comandante, figlio di un senatore di successo al tempo di Claudio. Accanto a lui presero posizione gran parte delle province occidentali, e le sue truppe iniziarono la marcia verso l'Italia nonostante la stagione invernale. Otone per contrastarle lasciò Roma dirigendosi verso nord e si scontrò con loro a Bedriaco, presso Cremona, il 14 aprile: sconfitto pesantemente, l'ex legato di Lusitania, dopo aver esortato i suoi a salvarsi e a chiedere la clemenza del vincitore e dopo aver distrutto documenti compromettenti per altri, si tolse la vita dando un'alta prova di sé che nessuno di quelli che l'avevano visto scorrazzare da giovane per le strade di Roma con l'ultimo dei Giulio-Claudii avrebbe mai potuto immaginare. Quanto a Vitellio – al quale la notizia della vittoria di Bedriaco arrivò mentre si trovava a Lugdunum (Lione) – raggiunse Roma nel mese di luglio, suscitando non poche perplessità per le sue largizioni e la sua accondiscendenza nei confronti di pretoriani e legionari, per le sue spese senza freni, per le sue indiscriminate promozioni di amici e sostenitori, e non ultimo per la simpatia manifestata verso il defunto Nerone.

Nello stesso mese di luglio del 69 in cui Vitellio entrò a Roma, in Oriente Tito Flavio Vespasiano, che nel febbraio del 67 era stato inviato da Nerone a porre fine alla rivolta della Giudea, fu acclamato imperatore dalle truppe, raccogliendo il consenso di Licinio Muciano, legato di Siria, e di Tiberio Giulio Alessandro, prefetto d'Egitto, oltre che di dinasti quali Antioco di Commagene e Giulio Agrippa II insieme alla sorella Berenice. L'incarico di condurre le operazioni per la conquista del potere non fu però assunto dal capostipite dei Flavi, che rimase in attesa dell'esito in Egitto, da dove poteva controllare il rifornimento granario di Roma, e neppure da suo figlio Tito, impegnato nella prosecuzione della guerra in Giudea: la scelta cadde su Muciano. A giungere prima di lui in Italia fu comunque il legato di una legione danubiana originario di Tolosa, nelle Gallie, divenuto sostenitore di Vespasiano, Antonio Primo. Egli sconfisse l'esercito di Vitellio sul campo di battaglia di Bedriaco (ancora una volta!) alla fine di ottobre, e subito dopo mosse alla volta di Roma. Qui il fratello di Vespasiano Flavio Sabino, che ricopriva la carica di prefetto della città, e l'altro figlio dello stesso Vespasiano, Domiziano, erano impegnati in violenti scontri con i Vitelliani: essendosi rinchiusisi entrambi sul Campidoglio dato a fuoco dagli oppositori, il primo fu ucciso mentre il secondo si salvò a stento. Poco dopo l'incendio i reparti di Antonio Primo entrarono a Roma ed ebbero rapidamente ragione dei seguaci di Vitellio, che il 20 dicembre fu scoperto in un nascondiglio, torturato e ucciso. Dall'Oriente intanto giunse nell'Urbe il plenipotenziario Muciano che allontanò Antonio Primo, della cui lealtà non si era del tutto certi, e cercò di assicurare le magistrature più importanti a uomini fidati. Vespasiano invece fece il suo ingresso a Roma solo nell'ottobre del 70 e cercò di avviare una politica di pacificazione dopo l'*annus horribilis* che, a più di un secolo di distanza, aveva riportato la guerra civile nella penisola con Italiani che si opponevano a Italiani negli eserciti di Otone, Vitellio e Vespasiano.

In conclusione, se Galba era stato espressione del senato e del suo ideale di *libertas*, se Otone era stato sostenuto dalle coorti pretorie, Vitellio diede voce alle truppe legionarie renane, e Vespasiano a quelle dell'Oriente, oltre che a re clienti e dinasti locali. Ma pur rappresentando centri di potere diversi che, nell'ultimo periodo di

Nerone e dopo la sua morte, entrarono in conflitto in forme più gravi di altri momenti del passato determinando così la fine della prima fase del principato, durante la quale quest'ultimo era stato appannaggio di una dinastia nobiliare romana, i primi tre imperatori del 69 appaiono tuttavia accomunati dall'appartenenza alla vecchia classe dirigente dell'epoca giulio-claudia e da un forte radicamento nella sua visione politica. La novità fu invece costituita da Vespasiano, figlio di un appaltatore d'imposte e originario di Rieti nella Sabina, che riuscì a entrare in senato sotto Caligola. Prima dell'ascesa al trono egli aveva dato il meglio di sé in operazioni di guerra, nella conquista della Britannia del 43 e in Giudea a partire dal 67, ma dall'attività del padre aveva tratto un interesse non passeggero alla soluzione di problemi amministrativi e finanziari. Un profilo questo che differenzia Vespasiano dagli altri imperatori che lo avevano preceduto, e che ne fa un simbolo della trasformazione che l'impero aveva conosciuto nei cento anni trascorsi dagli inizi di Augusto, una trasformazione che portò all'eclissi della vecchia classe senatoria, progressivamente sostituita da nuovi elementi dall'Italia e dalle province, e significò l'assunzione da parte delle stesse province di un ruolo sempre più da protagoniste sul palcoscenico dell'impero.

Vedi anche

Augusto: il fondatore dell'impero
I Flavi: il primato dell'amministrazione
La cristianizzazione dello stato
Sport e giochi in Etruria e a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
Seneca e lo stoicismo latino
La religione romana
"Più grande" di un uomo, ma non ancora dio. Immagini teologiche e presupposti politici del culto imperiale
Il cristianesimo
Tacito
Cammini della curiosità da Svetonio ad Apuleio

I Flavi: il primato dell’amministrazione

di Giovanni Salmeri

In un brano degli Annali *di Tacito la* parsimonia *è presentata come la qualità più tipica di Vespasiano, in opposizione al lusso e alla sfrenatezza dei cento anni precedenti. Lontano dai propri predecessori dagli aristocratici ascendenti, anche per essere figlio di un appaltatore d’imposte e originario di Rieti in Sabina, egli inaugura un nuovo stile di governo seguito anche dai suoi figli – Tito e in particolare Domiziano – che vede riservata un’attenzione tutta speciale all’amministrazione dell’impero e alla salvaguardia dei suoi confini.*

La *parsimonia* di Vespasiano

La migliore introduzione alla figura di Vespasiano (9-79) è offerta da un brano di Tacito che si sofferma sui suoi costumi. Lo storico in un capitolo del terzo libro degli *Annali* ne mette in evidenza la *parsimonia* definendolo “uomo all’antica nel modo di mangiare e di vestire”. E aggiunge: “Con lui il rispetto verso l’imperatore e il desiderio di imitarlo ebbero più efficacia delle pene minacciate dalle leggi e della paura”. Molto significativamente del resto Tacito nelle righe precedenti aveva scritto che il lusso della tavola nei circa cent’anni dalla battaglia di Azio a Galba era stato sfrenato, e che solo le stragi del 69 con il timore che esse indussero degli effetti del mettersi in mostra contribuirono ad attenuarlo. I veri portatori di questo cambiamento, a parere dello storico, furono uomini nuovi venuti dai municipi, dalle colonie e anche dalle province, e Vespasiano è presentato come il loro campione.

Se però lo stile di vita modesto del capostipite dei Flavi – che tra l’altro lo indusse dopo la morte della moglie Flavia Domitilla a convivere in modo riservato con Antonia Cenide, una liberta di Antonia (la madre di Germanico) – ce lo fa apparire molto lontano dai comportamenti e dalle abitudini sregolate di alcuni dei Giulio-Claudii, quanto ai fondamenti del suo potere non è possibile individuare nulla di inedito o di nuovo

rispetto al passato. Un importante, e mutilo, testo iscritto su bronzo, la cosiddetta *lex de imperio Vespasiani*, che risale ai giorni tra la fine del 69 e gli inizi del 70, elenca infatti le prerogative del *princeps* – concludere trattati, convocare il senato, avanzare o respingere proposte, raccomandare candidati alle magistrature e porre in atto qualsiasi provvedimento utile allo stato – e si cura di ricordarne i precedenti che risalgono ad Augusto, Tiberio e Claudio, senza peraltro nominare i *principes damnati* Caligola e Nerone. Lo stesso Vespasiano, inoltre, a pieno conscio del peso della tradizione, nel riparare ai danni provocati dall'incendio appiccato dai vitelliani al Campidoglio, s'impegnò nel fare riprodurre tremila tavolette di bronzo andate fuse per il calore, ordinando di ricercarne dappertutto le copie giacché ai suoi occhi, secondo le parole di Svetonio, "contenendo, si può dire dalle origini di Roma, i decreti del senato e i plebisciti relativi alle alleanze, ai trattati e ai privilegi concessi a chicchessia", rappresentavano un imprescindibile strumento per l'esercizio del potere.

Anche nella scelta del successore Vespasiano – a differenza di Galba che in assenza di figli si era rivolto al candidato che riteneva il migliore – non si discostò dalla prassi dei Giulio-Claudii favorendo i membri della propria famiglia. Alla fine del 69 i suoi due figli, Tito (39-81) e Domiziano (51-96), furono onorati come *principes iuventutis*, mentre nel 71 al primogenito Tito il principe fece concedere la *tribunicia potestas* associandoselo così in qualche modo nel governo dello stato. Nominò inoltre lo stesso Tito prefetto del pretorio, andando contro la consuetudine che voleva questa carica assegnata a un cavaliere, ma neutralizzandone così le potenzialità eversive che erano emerse sotto i Giulio-Claudii.

Una tale linea d'azione non fu accolta favorevolmente da alcuni senatori, e in particolare dagli appartenenti a quella setta stoica, che aveva manifestato il proprio dissenso anche nei confronti di Nerone. Gli stoici, comunque, non erano ostili all'idea monarchica: essi piuttosto erano critici degli eccessi e delle mancanze degli imperatori e dei loro comportamenti poco rispettosi della *libertas* senatoria, tra cui rientrava l'individuazione del successore nell'ambito della propria famiglia. Il personaggio che pagò maggiormente per la propria opposizione fu il

senatore Elvidio Prisco, il genero di Trasea Peto, che fu prima esiliato e poi fatto uccidere da Vespasiano nel 75. Il cavaliere Musonio Rufo, uno dei più rinomati, se non il più rinomato maestro della dottrina stoica della seconda metà del I secolo fu invece esiliato sotto Vespasiano, e poi richiamato da Tito.

Nella difesa dell'impero, superata con il trascorrere dei decenni la visione augustea che prevedeva stati cuscinetto (vale a dire regni clienti o retti da dinasti amici) destinati a creare una fascia che tenesse separato il mondo esterno, il capostipite dei Flavi avviò una nuova politica, proseguita dal figlio Domiziano, che ebbe di mira il consolidamento dei confini. È stato da più parti sottolineato come il confine, nei decenni finali del I secolo, con la riduzione in province di diverse aree marginali, abbia progressivamente assunto una dimensione "lineare", sia cioè venuto a costituire un limite – *limes* è del resto il termine latino usato per confine – in rapporto sia al processo di espansione sia agli attacchi di genti barbare, producendo un significativo cambiamento nell'organizzazione del sistema difensivo e nella dislocazione delle legioni. All'interno di questo quadro generale va collocata l'azione di Vespasiano in Oriente che cancellò regni clienti come quello di Commagene, in controllo dei guadi sull'Eufrate, annesso alla provincia di Siria nel 72, e costituì nel 74 la provincia di Cilicia semplificando una situazione caratterizzata per l'innanzi dalla presenza di vari principi e dinasti. Dal punto di vista squisitamente militare, ancora in Oriente, Vespasiano nel 70 assestò un colpo mortale alla rivolta dei Giudei della cui repressione era stato incaricato da Nerone: tra la fine di agosto e l'inizio di settembre di quell'anno, infatti, suo figlio Tito conquistò Gerusalemme, distruggendo il Tempio e dirottando su Roma i contributi ad esso versati. Il trionfo *de Iudaeis* fu celebrato dai Flavi nel giugno del 71, e un'"istantanea" del corteo, con la rappresentazione dei tesori del Tempio e di un candelabro a sette braccia, ci è offerta da uno dei rilievi dell'arco di Tito nel Foro Romano. Anche dopo il trionfo, comunque, le operazioni continuarono in Palestina, giacché alcune roccaforti in mano ai ribelli continuavano a opporre resistenza. Il conflitto si concluse nel 73 con la presa di Masada, una fortezza impressionante che guarda al Mar Morto da quattrocento metri di

altezza, difesa eroicamente da uomini che per evitare di essere presi dal nemico decisero di suicidarsi.

In Occidente invece nel 70, nell’area renana, venne repressa la rivolta del capo batavo Giulio Civile che come Arminio, il vincitore di Teutoburgo, aveva militato nelle truppe ausiliarie romane. Nel clima incandescente del 69 egli si era inizialmente schierato dalla parte dei Flavi, ma dopo la vittoria di Antonio Primo a Bedriaco riuscì a fare insorgere contro Roma popolazioni galliche e germaniche e costituì, secondo la definizione di Tacito nelle *Storie*, un vero e proprio *imperium Galliarum*, che ebbe però vita molto breve. I generali Petilio Cereale e Annio Gallo, al comando di otto legioni, lo sconfissero infatti a Castra Vetera e lo costrinsero alla resa.

Quanto all’amministrazione dell’impero, l’obiettivo di Vespasiano – nelle parole di Svetonio – sarebbe stato quello di “rafforzare (*stabilire*) lo stato quasi abbattuto e vacillante, e poi di abbellirlo (*ornare*)”, un obiettivo di tipo pragmatico che risulta in perfetto accordo con la *parsimonia*, cioè a dire la morigeratezza, attribuita all’imperatore da Tacito. Vespasiano, dunque, in primo luogo si preoccupò di risanare le finanze dello stato dopo i dissesti dell’epoca neroniana e del 69, e naturalmente senza complessi ragionamenti di tipo economico impensabili ai tempi: molto concretamente sul versante delle entrate egli cercò di raggiungere il risultato con l’aumento, a volte addirittura con il raddoppiamento, dei tributi dovuti dalle province e con l’introduzione di nuove tasse su specifiche attività o servizi, come quelle sulle latrine (*vectigal urinae*). Il principe, inoltre, s’impegnò a recuperare i terreni pubblici abusivamente occupati dai privati – *subseciva* era il loro nome nelle colonie – che furono per lo più destinati alla vendita. Sul versante delle spese, invece, pur guidato da un criterio di rigore, Vespasiano non rinunziò, specie a Roma, ai grandi progetti come la costruzione di un maestoso anfiteatro, il Colosseo, nell’area della *Domus aurea* neroniana, o la ricostruzione del Campidoglio incendiato nel 69, o il ripristino degli acquedotti innalzati da Claudio. In tal modo, senza sfigurare nel confronto con i suoi predecessori, egli provvide ad abbellire la città legando il suo nome a importanti edifici.

Oltre che dell'immagine di Roma, Vespasiano si prese anche cura, nel corso della sua censura del 73-74, di colmare i vuoti lasciati nel senato dagli anni neroniani e dal 69: intercettando il processo storico – di cui egli stesso originario di Rieti era stato il prodotto – che in parallelo alla scomparsa delle grandi famiglie romane lasciava che emergessero le figure dei notabili delle principali città dell'Italia e delle province, in primo luogo di quelle occidentali, egli aprì il supremo consesso a forze nuove che erano in possesso di una mentalità più disposta ad assecondare la politica del principe e che annoveravano nelle proprie file alcuni abili *viri militares*, divenuti ormai figure chiave nella conduzione dell'impero. Deve essere chiaro, comunque, che né a Vespasiano né ad alcun altro imperatore si può attribuire il merito di aver programmato l'entrata in senato dei provinciali prevedendone i risultati: fu tutta la storia di Roma degli ultimi tre secoli, con il suo succedersi di conquiste, con le sue diverse forme di presenza e intervento in Oriente e in Occidente, che fece sì che nella seconda metà del I secolo d.C. i provinciali più rappresentativi cominciassero a divenire parte a pieno titolo della classe dirigente dell'impero sostituendo la declinante aristocrazia romana. Nella stessa ottica la concessione da parte di Vespasiano del diritto latino (*ius Latii*) a tutte le province della Spagna, che assicurava ai magistrati delle varie comunità l'acquisizione della cittadinanza romana, va considerata come un provvedimento in linea con l'antica tradizione dell'Urbe favorevole all'allargamento della cittadinanza, e non come un espediente per aumentare il gettito fiscale.

Dopo così numerosi interventi e realizzazioni, e dopo tanti imperatori uccisi in congiure o suicidatisi, Vespasiano morì nel suo letto nel giugno del 79. A succedergli fu il figlio Tito.

La clemenza di Tito

Nonostante la brevità della sua permanenza sul trono, Tito è da annoverare tra gli imperatori romani che hanno maggiormente attratto l'attenzione di artisti e scrittori moderni: alla radice di ciò sta forse in primo luogo il ritratto contraddittorio – dunque altamente passibile di elaborazione – che di lui ha tracciato il biografo Svetonio opponendo i

suoi due anni di regno a quelli della sua vita precedente. Così scrive l’autore latino: “Tito […] fu l’amore e la delizia del genere umano, tanto grande fu la sua capacità di guadagnarsi – vuoi per doti innate, vuoi per sua capacità, vuoi per buona fortuna – la benevolenza di tutti e cosa che è senz’altro difficilissima, nel periodo in cui fu imperatore. Come privato cittadino, e anche sotto il regno di suo padre, non sfuggì infatti all’odio e alle critiche violente della cittadinanza”.

Sebbene figlio di un senatore originario di Rieti e non appartenente alla *nobilitas*, valente uomo d’armi però, Tito fu educato a corte insieme a Britannico (41-55), il rampollo di Claudio, e acquisì quel comportamento violento e dissipato tipico della *jeunesse dorée* della capitale dell’impero, che in lui si consolidò negli anni neroniani. E mentre il padre Vespasiano sedeva sul trono non ebbe pietà di oppositori e nemici, che non di rado ordinò di sopprimere. A determinare l’abbandono da parte di Tito delle abitudini giovanili si può supporre sia stata la successione al padre e l’assunzione di una grande responsabilità, quella cioè di *regere imperio populos*, secondo un comportamento simile a quello già notato per Otone (32 ca. - 69) e ancor più a quello di Petronio che, nel profilo datone da Tacito, è irreprensibile come proconsole di Ponto e Bitinia e come console, mentre quando non ricopre cariche è un raffinato e spregiudicato cultore dei piaceri della vita. Al di là di qualsiasi interpretazione se ne possa dare, sulla base delle fonti a nostra disposizione resta comunque centrale nella vita di Tito la svolta che, novello principe, lo portò a mettere in mostra un alto senso del dovere e una non comune disponibilità a venire incontro alle esigenze dei propri sudditi.

Una delle prime manifestazioni del senso del dovere – o forse meglio dello stato – dell’erede di Vespasiano fu la rottura del legame che da dieci anni lo univa alla principessa giudea Berenice, una creatura avvolta di mistero. Dopo che era andata in sposa a uomini importanti e influenti come il fratello di un prefetto d’Egitto e un re sacerdote di Olba in Cilicia, ed era anche stata accusata di incesto con il fratello Giulio Agrippa II, Tito l’aveva incontrata in Palestina mentre era impegnato con il padre nella repressione della rivolta giudaica. Ebbe così inizio una delle più tormentate storie d’amore dall’antichità.

Berenice, come altri membri della sua famiglia, si era schierata dalla parte dei Romani, ma in seguito alla conquista di Gerusalemme del 70 d.C., nell'Urbe non poteva non essere assimilata al suo popolo vinto. Eppure Tito non ruppe, anzi rafforzò, il vincolo con la principessa straniera. Solo quando ascese al trono, per non urtare la suscettibilità del senato e del popolo, assumendo insomma una prospettiva politica, si separò da Berenice. Come scrive Svetonio: "Allontanò immediatamente da Roma Berenice, contro la propria volontà e contro quella di lei (*invitus invitam*)". Questa vicenda colpì a tal punto l'immaginario dei posteri che un autore dalla grande sensibilità come Racine (1639-1699) dedicò alla passione di Tito e della principessa uno dei drammi più commoventi del Seicento: *Bérénice*.

Divenuto imperatore, in Tito sembra anche essersi dileguato quel comportamento violento e vendicativo che in precedenza lo aveva indotto a sopprimere brutalmente Cecina Alieno sospetto di una congiura contro Vespasiano. Subentrò in suo luogo – di certo favorita da riflessioni di ordine politico relative alla sua opportunità – una disposizione alla clemenza che portò, tra l'altro, l'imperatore, caso più unico che raro nella storia di Roma, a non condannare a morte alcun senatore e a scoraggiare i delatori con punizioni e limitazioni varie. Un atteggiamento questo che ha dato lo spunto per la trama, di grande fantasia, dell'opera mozartiana *La clemenza di Tito*, che vede un imperatore romano fungere da precursore e modello di un principe settecentesco. Essa infatti fu composta per l'incoronazione a re di Boemia nel 1791 di Pietro Leopoldo di Toscana (1747-1792), che come granduca cinque anni prima era stato il primo sovrano europeo ad abolire il delitto di lesa maestà, la tortura e l'esecuzione capitale.

La munificenza di Tito come imperatore si manifestò soprattutto in occasione delle sciagure che funestarono il suo regno. Al 24 agosto del 79 risale l'eruzione del Vesuvio che cancellò vari centri della Campania, tra cui Pompei, Stabia ed Ercolano. Tito accorse subito sui luoghi del disastro, e in gran parte con il suo patrimonio provvide agli interventi necessari. L'anno successivo un furioso incendio divampò a Roma, e nonostante le offerte di privati e persino di principi stranieri, l'imperatore si assunse in prima persona l'intera spesa della

ricostruzione. Come se non bastasse, alla fine dello stesso 80, un'epidemia colpì Roma, e Tito s'impegnò personalmente nell'opera di soccorso e nella pratica dei riti espiatori. Sempre nell'80, comunque, venne inaugurato il Colosseo con feste e spettacoli in gran numero: anche in questa occasione l'imperatore mostrò la sua generosità, certo con maggior gioia che nelle altre.

La presentazione del regno di Tito da parte dagli autori antichi come un regno in cui i sudditi non furono vessati e godettero di una certa felicità, è stata a volte posta in discussione, ma mai in modo radicale. Qualcuno, ad esempio, ha pensato che la definizione dell'imperatore data da Svetonio di "amore e delizia del genere umano" sia stata dettata soprattutto dal confronto con il quindicennio di potere dispotico del suo successore, il fratello Domiziano. Senza alcuna pretesa di risolvere la questione, qui si può concludere rimandando alla "saggia" riflessione del senatore greco Cassio Dione (163-230 ca.) – autore della più completa storia di Roma mai scritta nell'antichità, a noi giunta solo in parte – secondo il quale la fama che Tito si guadagnò come imperatore va con molta probabilità attribuita al fatto che egli sedette sul trono solo per poco più di due anni fino alla sua morte nel settembre dell'81, e perciò non ebbe molto tempo a disposizione per compiere azioni malvagie e disdicevoli.

Domiziano, l'amministratore e il despota

Diversamente dal fratello Tito, a cui succedette senza problemi di sorta, Domiziano non ha avuto dalla maggior parte delle fonti un trattamento positivo: insieme a Nerone si può anzi dire che sia stato l'imperatore più vituperato. Autori latini come i senatori Tacito e Plinio il Giovane, che furono attivi nel corso del suo regno, esprimono su di lui un punto di vista fortemente ostile; mentre il retore greco Dione di Prusa non esita a considerarlo un tiranno. Anche il biografo Svetonio non è tenero nei confronti di Domiziano, eppure attraverso alcune notizie che fornisce nel suo testo, che trovano riscontro in iscrizioni e monete, consente di ricostruirne un profilo in cui la cura per l'amministrazione civile e per l'apparato militare assumono il meritato rilievo. I poeti Marziale e Stazio, d'altronde, estranei al coro delle voci contrarie e per questo

solitamente definiti adulatori di Domiziano, lasciano intravedere una vita culturale e artistica nel corso del suo regno per nulla da disprezzare.

Grandi furono lo scrupolo e la diligenza, per usare le parole di Svetonio, con cui il principe, nonostante le *défaillances* della sua vita privata (basti pensare alla sua discussa convivenza con la nipote Giulia figlia di Tito), si applicò al controllo della morale pubblica, in specie di quella sessuale: tra l'altro punì severamente le vergini vestali che avevano infranto il voto di castità; combatté la prostituzione; impose il divieto dell'evirazione. Nel campo più specificamente amministrativo, invece, Domiziano, ampliando le competenze dell'ordine equestre secondo una tendenza in atto già da tempo, affidò a suoi rappresentanti anziché a liberti, com'era stato in precedenza, la direzione di uffici del Palazzo come quelli dell'*ab epistulis* e dall'*a rationibus*, e in tal modo ne favorì la conduzione secondo criteri burocratici piuttosto che privatistici. Nel settore giudiziario fu in special modo favorevole a perseguire gli abusi dei magistrati cittadini e dei governatori provinciali ottenendo significativi successi, almeno a parere ancora una volta di Svetonio, accompagnati dall'approvazione dei sudditi. Attenzione per le condizioni di vita di questi ultimi è poi testimoniata da un provvedimento di Domiziano rivolto a vietare l'impianto di nuovi vigneti in Italia e a ordinare la distruzione di metà di quelli esistenti nelle province. Per lo più ritenuto dai moderni come destinato a favorire gli interessi dei viticultori italiani, l'intervento del principe, sulla base di quanto si ricava dalle fonti antiche, appare piuttosto discendere dalla sua volontà di individuare un rimedio alle difficoltà causate dalle annate di carestia che all'inizio degli anni Novanta crearono gravi problemi in Asia Minore. Assumendo un'ottica moralistica, e non dettata da ragionamenti economici, Domiziano pensò che impedire l'espansione dei vigneti nella penisola e mettere a disposizione nuovi terreni per la coltura dei cereali nelle province potesse rappresentare la soluzione; la sua decisione ebbe comunque una brevissima validità.

L'accortezza di Domiziano come amministratore si manifestò anche nella cura per gli aspetti finanziari e nell'attenta sorveglianza delle casse dello stato, che gli consentirono di mettere in atto una misura molto impegnativa, l'aumento cioè di un terzo della paga dei soldati, il primo

dall’inizio del principato. Il principe si conquistò così il favore dei militari, ma non bisogna dimenticare che ad esso contribuì anche il suo impegno personale nella conduzione di alcune campagne belliche. All’83 risale quella vittoriosa contro i Chatti, una popolazione germanica residente sulla riva destra del Reno, che si concluse nell’85 e fu seguita dalla realizzazione di quella poderosa struttura che fu il primo *limes* germanico. Esso consisteva di una rete di forti affidati a truppe ausiliarie, di strade, di palizzate, collocati dinanzi agli accampamenti delle legioni e destinati a consolidare la linea di confine. A questa sistemazione può essere collegata la nascita, non oltre il 90, della Germania Superiore e della Germania Inferiore in quanto regolari province.

Sempre nell’85 divenne zona di operazioni l’area danubiana, dove i Daci invasero la provincia di Mesia sconfiggendo e uccidendo il governatore Oppio Sabino. Domiziano fu presente nella regione nell’85 e nell’86, ma perché la situazione fosse a pieno ristabilita a favore dei Romani si dovette attendere la vittoria di Tettio Giuliano, governatore della Mesia Superiore, che nell’88 sconfisse il re dei Daci Decebalo a Tapae in Transilvania. Da questa vittoria però non si poté trarre alcun vantaggio, a causa della ribellione delle popolazioni germaniche dei Marcomanni e dei Quadi, stanziate a ridosso della Pannonia, che richiese l’intervento di Domiziano, e che obbligò ad una pace affrettata con il re dei Daci – etichettata come vergognosa dalle voci critiche del principe – che contemplava la corresponsione di grosse somme di denaro allo straniero, il quale a sua volta s’impegnava a entrare nella sfera d’influenza romana senza assumere posizioni ostili.

Qualche anno dopo nel 92 una legione venne annientata in Pannonia dalla popolazione sarmatica degli Iazigi, che furono comunque sconfitti personalmente dal principe e ricacciati oltre il confine. In tutt’altra area, in quella Britannia cioè, conquistata da Claudio, che non era mai stata facile da governare per Roma, Gneo Giulio Agricola – per il quale il genero Tacito avrebbe composto un elogio di grande profondità storica – proseguì nell’espansione verso nord e nella riorganizzazione della provincia, sino a quando dopo sette anni in carica come legato non fu richiamato a Roma dal principe nell’84.

Molto attento dunque alle questioni amministrative e a pieno cosciente dell'importanza rivestita dalla saldezza dei confini dell'impero, Domiziano non fu invece in grado di stabilire un rapporto fondato sulle ragioni della politica con i rappresentanti dell'ordine senatorio. Anziché mostrare nei loro confronti – come avevano fatto il padre e ancor più il fratello – quel rispetto formale indispensabile per superare attriti e contrapposizioni, egli non seppe o non volle camuffare la sua visione autocratica del potere imperiale. Essa si manifestò in vari modi: dall'assunzione per ben dieci volte del consolato da parte sua durante gli anni di regno, all'esplicita pretesa dell'appellativo *dominus et deus*, all'uso di indossare gli abiti trionfali in senato e soprattutto all'autonomina a *censor perpetuus* nell'85, attraverso la quale il principe rese evidente la sua volontà di controllo permanente del supremo consesso. A ciò si aggiunga la reazione durissima alla ribellione del legato della Germania Superiore Lucio Antonio Saturnino nell'89: lo stesso Domiziano si mosse per reprimerla, ma essa lo rese ancora più sospettoso che nel passato di insidie e tradimenti. Almeno dodici ex consoli furono eliminati nel corso del suo regno; nel 93 in particolare furono tra le vittime i senatori Elvidio Prisco junior, figlio dell'Elvidio Prisco mandato a morte da Vespasiano, Aruleno Rustico ed Erennio Senecione, tutti e tre appartenenti alla setta filosofica stoica, condannati per lesa maestà o partecipazione a congiure. Nel 95 fu invece la volta di Flavio Clemente, cugino di Domiziano e padre dei due successori designati del principe: l'accusa che gli venne rivolta fu quella di *atheotes*, cioè di empietà (verso la religione dello stato), che ha fatto supporre una sua vicinanza addirittura al cristianesimo, ma su ciò non vi è alcuna certezza. La morte colse Domiziano il 18 settembre del 96: egli venne ucciso in modo prevedibile in seguito a una congiura a cui avevano aderito alcuni senatori, i prefetti del pretorio, funzionari degli uffici del Palazzo, e molto probabilmente anche sua moglie Domizia Longina. Gli succedette un anziano e navigato senatore di rango consolare, discendente da una famiglia originaria dell'Umbria, Cocceio Nerva, scelto dai congiurati di comune accordo. Si conclusero così i ventisette anni di governo di una dinastia non originaria della città di Roma, che in specie con Domiziano mostrò per le province, per la loro amministrazione e per la loro rilevanza strategica un'attenzione non trascurabile.

L’età degli Antonini, ovvero della scoperta dell’interiorità

di Giovanni Salmeri

Edward Gibbon, il grande storico inglese del Settecento, nella sua monumentale History of the Decline and Fall of the Roman Empire *ha scritto che nella storia universale il periodo dalla morte di Domiziano all’avvento di Commodo può essere ritenuto quello in cui la condizione degli uomini fu più prospera e felice. Tale giudizio e il quadro corrispondente tracciato per i regni di Traiano, Adriano, Antonino Pio, Marco Aurelio, hanno costituito il punto di partenza per le ricerche e gli studi successivi, e nonostante tutte le imperfezioni individuate e le correzioni apportate, l’intuizione gibboniana del carattere tutto speciale dell’età degli Antonini resta ancora valida. In particolare è questa l’epoca in cui, tra non pochi rappresentanti dei gruppi dirigenti dell’impero, si afferma un’attenzione tutta nuova per la dimensione interiore, che consente di parlare già per allora di “persona” nel nostro senso del termine.*

L’età degli Antonini

Il Settecento è il secolo dell’età moderna in cui l’impero romano, per il tramite di una sottile rete di analogie e riprese, ha goduto del massimo favore e interesse. Innumerevoli furono allora le riproposizioni della sua architettura e dei ritratti dei suoi principi, in specie di quelli vissuti nel II secolo. Colonne a imitazione di quelle romane di Traiano e di Marco Aurelio vennero collocate dinanzi alla Karlskirche di Vienna, iscrizioni latine – che si rifanno a quelle della Roma dei primi secoli d.C. – furono inserite ad adornare i muri di tante chiese d’Europa, e testi storici e saggi filosofici, ancor oggi oggetto di lettura e di riflessione, furono ad esso dedicati. Non per amore del peregrino, ma per sottolineare l’ampia diffusione dell’adesione all’impero romano, si ricorda qui la memoria composta a Girgenti, nella remota Sicilia, nel 1776 dal giurista Vincenzo Gaglio: *Problema storico, critico, politico se la Sicilia fu più felice sotto il governo della repubblica romana o sotto i di lei imperatori?* Nel testo l’autore, suddito devoto di Ferdinando III di

Borbone, si esprime negativamente sul periodo repubblicano, quando l'isola metteva a disposizione il suo grano e in cambio veniva saccheggiata dai governatori romani; notando invece il favore che le mostrarono tutti gli imperatori da Augusto (63 a.C. - 14 d.C.) a Diocleziano (243-313), in particolare Adriano (76-138), in piena sintonia con il filosofo scozzese David Hume (1711-1776), conclude che per una provincia è di gran lunga più vantaggioso il governo di uno che di molti, ovverosia di un principe che di una repubblica. E negli stessi anni di Gaglio migliaia di chilometri più a nord, prima in Inghilterra e poi in Svizzera, Edward Gibbon (1737-1794) compose la sua imponente *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788), dove della cosiddetta età degli Antonini, a cui si è soliti ascrivere gli imperatori "dalla morte di Domiziano all'avvento di Commodo", è contenuto un singolarissimo elogio pur solcato da una venatura di filorepubblicanesimo: "Chi dovesse stabilire nella storia universale il periodo, nel quale la condizione degli uomini fu più prospera e felice, dovrebbe senza esitazione indicare quello che corse dalla morte di Domiziano all'avvento di Commodo. Il vasto impero romano era governato da un potere assoluto, sotto la guida della virtù e della sicurezza. Gli eserciti furono tenuti a freno dalla mano ferma ma moderata di quattro successivi imperatori, il carattere e l'autorità dei quali imponevano spontaneo rispetto. Le forme del governo civile furono gelosamente conservate da Nerva, Traiano, Adriano e dagli Antonini i quali godevano dell'immagine della libertà e si compiacevano di considerarsi ministri responsabili delle leggi. Principi come questi meritavano l'onore di ristabilire la repubblica, se i Romani del loro tempo fossero stati capaci di godere di una ragionevole libertà".

A spingere Gibbon a definire l'età degli Antonini "la più prospera e felice" della storia universale dovette essere l'impressione di equilibrio e moderazione che essa, con il suo apparente rispetto delle forme nell'esercizio del potere, trasmetteva a lui principe degli intellettuali settecenteschi e ai suoi alti ideali politici e culturali. Quanto il quadro tracciato da Gibbon corrisponda ai dati a nostra disposizione – e la corrispondenza è lontana dall'essere totale – non è il caso di discutere qui, e si vedrà nella trattazione dei singoli imperatori; ma allo storico inglese va riconosciuto di aver intuito il carattere del tutto speciale del II

secolo. Negli anni intorno al 100 si assistette infatti, soprattutto nell'Urbe e nelle province dell'Oriente, all'affermarsi tra senatori e notabili di un nuovo stile di vita più attento alla dimensione interiore e agli aspetti privati dell'individuo, rispetto ai secoli precedenti quando a prevalere erano l'impegno e l'immagine pubblica. In alcuni casi si possono addirittura cogliere le regole di un programma personale di moderazione ed equilibrio che ruota intorno a quello che il grande intellettuale francese del secolo scorso Michel Foucault (1926 - 1984) ha chiamato *le souci de soi* (la cura di sé), e che consente di parlare – già per quasi duemila anni fa – dell'esistenza della "persona" nel nostro senso del termine. Un tale esito fu il risultato di un secolo e mezzo di governo imperiale che con la sua dimensione globale e la sua flessibilità era riuscito a formare una visione del mondo e dell'individuo più vicina a quella di noi "pedestri" moderni che a quella della Grecia classica con i suoi ideali eroici, una visione che trova il suo emblema nel composto volto di Marco Aurelio (121-180), l'imperatore filosofo.

Nerva e l'adozione di Traiano

L'uccisione di Domiziano non suscitò particolari manifestazioni di gioia nel popolo di Roma; in senato invece si esultò mentre cadevano in frantumi le statue dell'imperatore e se ne decretava la *damnatio memoriae*, la cancellazione cioè di ogni immagine e ricordo. E come suole accadere dopo la morte di governanti invisi o per troppo tempo installati al potere, si sviluppò tra i *patres* un clima favorevole a speranze e progetti. Si pensò soprattutto che il senato, pur senza abolire la figura del principe, potesse riconquistare l'antica importanza.

In questa direzione si mosse con prudenza Nerva (30 ca. - 98), l'imperatore scelto dai congiurati, che nei decenni precedenti aveva mostrato notevoli capacità di adattamento, contribuendo sotto Nerone (54-68) alla repressione della congiura di Pisone e accettando di divenire console al fianco di Domiziano nel 90. Salito al trono, egli cercò innanzitutto di fare dimenticare il suo predecessore e il suo governo autocratico revocando gli esili da lui comminati, punendo la pratica della delazione, restituendo i beni confiscati; nel contempo come si ricava anche dalle leggende delle sue monete – *Libertas publica*,

Salus, *Aequitas*, *Iustitia* – cercò di instaurare un nuovo clima politico libero da sospetti e ombrosità che sarebbe dovuto risultare particolarmente gradito ai senatori. Nell'ambito più specificamente fiscale Nerva si allontanò dalla linea favorevole alle imposizioni sostenuta da Vespasiano (69-79) procedendo ad esempio all'abolizione delle contribuzioni versate dalle comunità italiche in favore del servizio di trasporto statale di persone e cose (*cursus publicus*). Allo stesso Nerva inoltre pare doversi il lancio delle *Institutiones alimentariae* che, come si vedrà, saranno poi incrementate negli anni di potere di Traiano (98-117). Né si può dimenticare che l'ultima legge comiziale di cui si abbia notizia fu una *lex agraria*, che prevedeva l'assegnazione di terre in Italia e in Africa, fatta approvare dal nostro imperatore.

Nonostante la brevità del regno di Nerva, e la sua volontà di comporre i conflitti esistenti tra le istituzioni dello stato – come mostra anche una moneta che celebra la *Concordia exercituum* ("Concordia degli eserciti") –, tra il 96 e il 98 non mancarono segni di malessere e ribellione. Senza contare la congiura ordita da Caio Calpurnio Pisone Crasso Frugi Liciniano, un esaltato che ripeté il tentativo anche contro Traiano, l'episodio più grave fu rappresentato dalla richiesta nell'estate del 97 da parte del nuovo prefetto del pretorio Casperio Eliano che venissero messi a morte gli uccisori di Domiziano. Nerva non ebbe la forza di opporsi e dovette subire l'esecuzione di due congiurati, mentre i pretoriani riaffermavano così la loro capacità di interferire negli affari dello stato. Nerva, comunque, conscio della gravità della situazione, volendo ingraziarsi le truppe legionarie, adottò come figlio, e designò dunque come successore, Marco Ulpio Traiano (53-117), un senatore spagnolo (di famiglia originaria dell'Italia), nativo di Italica, beniamino degli eserciti. In tal modo il vecchio imperatore non solo si poneva nella scia di Galba, che pur senza fortuna aveva guardato al di là della sua famiglia nella scelta dell'erede, ma andava anche oltre consegnando per la prima volta il trono imperiale a un non romano e non italico, in piena sintonia con il processo, in moto da qualche decennio, che vedeva sempre più numerosi i rappresentanti delle élite provinciali, all'inizio in prevalenza dell'Occidente, conquistare un posto in senato. Costoro erano ormai divenuti indispensabili per l'amministrazione di un impero,

in cui l’Italia progressivamente assumeva una fisionomia meno profilata.

Alla morte di Nerva, nel gennaio del 98, Traiano ricopriva la carica di legato della provincia della Germania Superiore: ma quando la notizia gli arrivò, non si mosse subito alla volta di Roma. Restò per mesi intento a rafforzare il confine renano, trascorse l’inverno su quello danubiano, ed entrò nell’Urbe solo nell’estate del 99. Ancor prima di giungervi, uno dei suoi primi atti di governo fu quello di condannare a morte Casperio Eliano e i pretoriani che si erano opposti a Nerva, guadagnandosi così il favore del senato.

Le guerre di Traiano

Traiano fu l’imperatore dei primi due secoli dai connotati più marcatamente militari. Prima della nomina a governatore della Germania Superiore, una provincia fondamentale nel sistema difensivo romano, egli aveva prestato a lungo servizio come tribuno militare, compreso un periodo in Siria intorno al 75, mentre suo padre reggeva la provincia. Successivamente, come legato della legione VII Gemina, di stanza in Spagna, nell’89 si era mosso in aiuto a Domiziano in Germania per collaborare alla repressione della congiura di Antonio Saturnino. Con queste esperienze alle spalle Traiano, dopo l’ascesa al trono, intervenne con decisione in Dacia nel 101 per contrastare il rafforzamento di Decebalo e la sua crescente influenza sulle popolazioni vicine. L’imperatore attraversò il Danubio a Lederata e dopo alterne vicende, arrivando a minacciare la capitale del regno Sarmizegetusa, nel 102 costrinse Decebalo ad accettare insieme alla pace la presenza di guarnigioni romane e a cedere parti del suo territorio. Tre anni dopo, però, nel 105 Traiano riprese le operazioni contro il re, rimproverandolo di violazioni dei trattati, e attraversò di nuovo il Danubio, stavolta a Drobeta utilizzando il grandioso ponte edificato dal suo architetto Apollodoro di Damasco. Nel 106 l’imperatore conquistò Sarmizegetusa, Decebalo si suicidò, la Dacia divenne provincia e, come segno della vittoria, a poca distanza dall’antica capitale venne fondata una colonia romana.

Varie sono state le interpretazioni date della conquista della Dacia, ma non pare da dubitare che essa abbia rappresentato un obiettivo di tipo strategico: proseguendo nella politica d’attenzione della dinastia Flavia per la difesa dei confini, Traiano volle così consolidare quello danubiano, eliminando una figura pericolosa come Decebalo. Né va trascurato tra i moventi delle due campagne daciche il desiderio di gloria del principe non alieno dal confrontarsi con i grandi condottieri del passato, in particolare Alessandro; un desiderio che traspare chiaramente nei rilievi evocativi delle operazioni che fanno mostra di sé sulla colonna Traiana a Roma, eretta per ricordare la vittoria, e in quelli del trofeo di Adamklissi, elevato nella Mesia Inferiore. Un effetto delle spedizioni contro Decebalo, piuttosto che un movente, si possono invece ritenere l’acquisizione di un non trascurabile bottino, che non pare comunque sia riuscito a coprire tutte le spese dell’intervento militare, e l’inizio dello sfruttamento delle miniere d’oro della Transilvania che nelle fasi finali del regno di Traiano consentirono un cospicuo aumento della produzione di monete nel prezioso metallo.

Nello stesso anno 106 della presa di Sarmizegetusa e della formazione della provincia di Dacia, all’impero si aggiunse un’altra provincia: l’Arabia Petrea (Transgiordania) costituita dal ex regno dei Nabatei, sottomesso dal legato di Siria Aulo Cornelio Palma. In seguito a ciò una legione venne dislocata a Bostra, mentre Petra, l’antica capitale del regno, assunse il titolo di metropoli: le due città ad ogni modo continuarono a essere come in passato i centri dei traffici carovanieri che si svolgevano attraverso il deserto.

Sul versante dell’azione politica e civile, sin dall’entrata a Roma da imperatore nel 99, Traiano non discostandosi dalla linea di Nerva cercò in primo luogo di risultare gradito al senato, e del suo successo in merito è data testimonianza da Plinio il Giovane nel *Panegirico*, una versione ampliata della *gratiarum actio* (“rendimento di grazie”) che il senatore di Como pronunziò per la nomina a console suffetto nel 100: nel testo il nuovo principe, innalzato a modello, viene opposto per le sue virtù a Domiziano e grande apprezzamento è mostrato per la sua *reverentia* nei confronti del massimo consesso. Un aspetto questo che non è neppure sfiorato da un intellettuale greco, Dione di Prusa (40-113

ca.), nella sua prima orazione *Perì basileias* (“Sul regno”), pronunziata a Roma dinanzi a Traiano nello stesso anno della *gratiarum actio* di Plinio. Quasi da portavoce dell’area orientale dell’impero, Dione si sofferma in particolare su Zeus ed Eracle quali figure da imitare da parte del principe nel manifestare *philanthropia* (“umanità”) ed *euerghesia* (“generosità”) nei confronti dei suoi sudditi.

Nella conduzione dell’impero Traiano più di altri suoi predecessori appare essersi servito come consiglieri di valenti giurisperiti – Giavoleno Prisco e Nerazio Prisco ad esempio – preludendo così alla istituzionalizzazione del *consilium principis* operata da Adriano. Tra i suoi provvedimenti se ne possono ricordare alcuni in favore dell’infanzia abbandonata e le ulteriori esenzioni e riduzioni, rispetto a quelle introdotte da Nerva, sulla tassa di successione (*vicesima hereditatum*) ammontante al 5 percento. Pur spagnolo di nascita, il principe mostrò inoltre una particolare attenzione per Roma e per l’Italia. Nell’Urbe si adoperò per assicurare la regolarità dei rifornimenti annonari, e allargò l’area dei Fori affidando ad Apollodoro di Damasco l’edificazione del maestoso Foro a se stesso intitolato e dei retrostanti mercati. Per quanto riguarda l’Italia, invece, oltre a occuparsi con grande cura di strade e ponti, oltre a ingrandire e potenziare i porti di Ostia e di Ancona, oltre a vincolare i candidati al senato a investire nella penisola un terzo dei loro capitali nell’acquisto di terreni, provvide anche a diffondere le *Institutiones alimentariae* che erano state avviate da Nerva e che ci sono molto bene testimoniate da una tavola bronzea iscritta rinvenuta a Veleia sull’Appennino piacentino. Esse – con un’ottica mirante soprattutto a tenere alti i numeri della popolazione dell’Italia – prevedevano l’elargizione di prestiti dietro garanzia ipotecaria a proprietari terrieri, a un conveniente tasso d’interesse del 5 percento, per provvedere all’assistenza di fanciulli e fanciulle indigenti tramite le rendite riscosse.

Nel valutare l’attività amministrativa di Traiano alcuni hanno teso a vedervi incipienti forme di una visione centralistica, facendo riferimento soprattutto all’invio da parte del principe in vari centri dell’impero di *curatores civitatis*, in qualità di supervisori delle finanze cittadine. Ma tale misura non va necessariamente, o esclusivamente, intesa come

un’imposizione dall’alto: alla sua base si può anche individuare quell’atteggiamento paternalistico, ma non di apertura sociale, rivolto a prendersi cura delle esigenze dei sudditi, che sembra avere caratterizzato non pochi interventi di Traiano. Indicative in tal senso sono alcune delle risposte dell’imperatore alle lettere che Plinio il Giovane gli inviò con richieste di consigli e suggerimenti, mentre era governatore nella provincia di Ponto e Bitinia tra il 110 e il 112; vi si leggono affermazioni come le seguenti: “Tu sai perfettamente che non è con la paura o con il terrore o con le accuse di lesa maestà che io mi sono proposto di ottenere il rispetto per il mio nome” oppure “Costringere delle persone a prendere a prestito contro la loro volontà del danaro che, forse, non potranno essi pure investire, non è conforme allo spirito di giustizia proprio dei nostri tempi”.

Come i primi anni di regno furono occupati dalle campagne daciche, gli ultimi videro Traiano, sempre desideroso di gloria, impegnato sul fronte orientale dell’impero a contrastare la potenza partica. Giunto ad Antiochia agli inizi del 114, fermando le mire del re Osroe s’impadronì dell’Armenia e, traversato l’Eufrate, nel 115 intraprese una spedizione contro il cuore dello stesso stato partico conquistandone la capitale Ctesifonte e giungendo sino al golfo Persico. Furono così create tre nuove province: l’Armenia, la Mesopotamia, l’Assiria, ma le sommosse scoppiate nei territori conquistati e la rivolta dei Giudei a Cipro, in Egitto e a Cirene, propagatasi in Mesopotamia, convinsero Traiano ad abbandonare la sua grandiosa impresa. Nel corso del viaggio di ritorno a Roma nel 117 egli morì a Selino, in Cilicia, sulla costa meridionale dell’Asia Minore, e non avendo figli lasciò come erede al trono Publio Elio Adriano, anche lui nativo di Italica, suo lontano cugino e stretto collaboratore, in quel momento governatore di Siria. Più che i legami di parentela e le capacità di Adriano, per la sua scelta dovette però contare l’intervento di Plotina, la moglie di Traiano, che ne aveva grande considerazione e gli aveva anche fatto sposare Vibia Sabina, una pronipote dell’imperatore.

Adriano il principe viaggiatore

La fortuna goduta ai nostri giorni dall’imperatore Adriano – oggetto oltre che di studi e ricerche, di mostre e di vagheggiamenti in quanto uomo dalla sensibilità sottilmente moderna – appare principalmente dovuta al romanzo di Marguerite Yourcenar (1903-1987) *Mémoires d’Hadrien* del 1951, che è stato tradotto in numerosissime lingue e ha conosciuto un grande successo di pubblico. A scanso di equivoci, non va però dimenticato che l’Adriano dell’opera, nonostante l’apparato di fonti riportato in appendice, è una grande costruzione letteraria in cui l’autrice proietta molti dei suoi pensieri, piuttosto che il ritratto di un imperatore romano della prima metà del II secolo. Non è dunque un modello da seguire in questo breve profilo.

Dopo una lunga carriera che l’aveva visto impegnato con incarichi civili e militari in molte province sia dell’Oriente sia dell’Occidente, Adriano – come s’è appena detto – al momento della morte di Traiano era governatore di Siria: qui venne acclamato imperatore dalle legioni, alle quali si accodò il senato. Ma il nuovo principe non lasciò subito l’area orientale per raggiungere Roma: acquisita molto probabilmente la consapevolezza della difficoltà di governare province così complesse dal punto di vista etnico e culturale come quelle appena create da Traiano, egli decise di abbandonarle, mostrando fin dall’inizio una visione dell’impero non espansionistica, diversa da quella del suo predecessore. E abbandonò pure alcuni territori al di là del Danubio, mentre generali da lui inviati provvedevano a sedare sommosse in Mauretania e in Britannia. A Roma, invece, la situazione era sotto il controllo dal prefetto del pretorio Acilio Attiano, che con Plotina aveva riportato il corpo di Traiano dalla Cilicia a Roma: in questi mesi quattro ex consoli, molto vicini al defunto imperatore, furono messi a morte con l’accusa di aver ordito un complotto. Da ciò derivò una sorda ostilità del senato nei confronti di Adriano, ritenuto responsabile delle esecuzioni, un’ostilità che non si placò mai del tutto nonostante i tentativi del nuovo principe di far ricadere la colpa su Attiano e il favore mostrato al supremo consesso dopo la sua entrata a Roma nell’estate del 118.

Decisamente meno bramoso di gloria militare di quanto lo fosse Traiano, Adriano dedicò gran parte del suo impegno all’organizzazione dell’impero. Accrebbe ulteriormente, rispetto a quanto avevano fatto i

suoi immediati predecessori, gli spazi riservati ai rappresentanti dell'ordine equestre nell'amministrazione dello stato e ne fissò in modo preciso i ruoli sulla base delle retribuzioni (*sexagenarii*, 60 mila sesterzi; *centenarii*, 100 mila sesterzi; *ducenarii*, 200 mila sesterzi). Incaricò inoltre il giurista Salvio Giuliano di stendere una versione rivista dell'editto giurisdizionale del pretore che tenesse presenti tutte le elaborazioni precedenti, una versione che venne ratificata da un senato consulto. Acquisendo così una forma fissa, l'editto non poteva più essere mutato dai singoli pretori, e meglio veniva ad adattarsi alle esigenze e alle necessità dell'epoca imperiale. Ancora ad Adriano si deve forse un primo passo lungo la strada della provincializzazione dell'Italia: al fine di rendere più rapida l'amministrazione della giustizia civile, sottraendo la penisola ai magistrati della città di Roma, egli la divise in quattro distretti affidati ciascuno a un ex console. E sempre il nostro principe con l'intento di favorire l'estensione delle colture in Africa, a scapito del deserto, concesse il possesso perpetuo, trasmissibile ai figli, a quei contadini che nei latifondi imperiali dell'area si fossero assunti l'onere di intraprendere la coltivazione di terreni abbandonati o da dissodare. In merito infine ai consueti temi del diritto privato – matrimonio, tutela, testamenti, proprietà – negli interventi di Adriano risultano accentuate le tendenze paternalistiche che erano già state proprie di Traiano e di altri suoi predecessori. Esse però non appaiono riconducibili all'influenza della lezione del pensiero stoico, come a volte si sostiene, e rappresentano piuttosto ragionevoli correttivi – per evitare contrasti e conflitti sempre da evitare – a una situazione sociale che si andava sempre più irrigidendo nella distinzione tra *honestiores* (senatori, cavalieri, decurioni, veterani) e *humiliores* (la restante popolazione), accompagnata da ampi privilegi per i primi.

A contraddistinguere la figura di Adriano sono principalmente i viaggi che – con un'intensità e una capillarità senza precedenti – egli compì attraverso tutto l'impero e che tra il 121 e il 134 lo tennero quasi sempre lontano da Roma. Tali viaggi e le lunghe permanenze specie nelle regioni del mondo greco consentirono al principe di conoscere di prima mano la condizione delle numerosissime città che costituivano l'ossatura dello stato, di impadronirsi delle problematiche più rilevanti che le riguardavano e di sviluppare risposte sia a livello locale sia a

livello generale. Ma i viaggi di Adriano non furono solo, per così dire, un *instrumentum regni*, essi permisero anche all'imperatore di dare spazio alla sua *curiositas* e ai suoi interessi per la letteratura, per l'arte e per la religione che lo indussero a seguire specifici percorsi. Nella biografia dedicata ad Adriano dalla *Storia Augusta* si legge, ad esempio, che durante una visita in Sicilia egli effettuò l'ascesa del monte Etna per ammirare da quell'altezza lo spettacolo dell'alba, proprio come avrebbero fatto alcuni dei primi viaggiatori settecenteschi. L'imperatore, comunque, nonostante questa e qualche altra manifestazione di una sensibilità simile a quella dei giovani e degli aristocratici inglesi impegnati nel Grand Tour non è giudicabile come un uomo dai tratti moderni: egli è profondamente inserito nella società e nella cultura della sua età che, in modo molto appropriato, è a volte chiamata della "seconda sofistica" – dal nome di un movimento letterario e politico fiorito nel II e nella prima parte del III secolo – e si presenta caratterizzata da un gusto artistico raffinato e da una forma quasi di culto per l'interiorità.

Il primo viaggio di Adriano ebbe dunque inizio nel 121, e la sua prima fase fu relativa alle province occidentali culminando nella visita in Britannia del 122. Qui l'imperatore, facendo retrocedere la linea di confine, diede avvio alla costruzione di un'imponente opera di fortificazione, il vallo di Adriano, che per larghi tratti si conserva ancor oggi, destinato a difendere l'istmo Tyne-Solway nel nord dell'isola e – come scrive la *Storia Augusta* – "a separare i Romani e i Barbari". In seguito, dopo aver attraversato la Gallia meridionale e la Spagna, passando per la Cirenaica, Adriano si diresse verso l'Eufrate per incontravi il re dei Parti e confermare con lui la pace. La tappa successiva fu l'Asia Minore, che lo trattenne a lungo con i suoi grandi centri dalle vaste *agorai* e dalle interminabili strade colonnate, e finalmente nell'autunno del 124 sbarcò al Pireo. Ad Atene, dove aveva già ricoperto la carica di arconte nel 112, poté dare sfogo alla sua grande passione per la cultura e per la civiltà greca pensando a monumenti da edificare e a un piano di rinnovamento urbanistico. Fu inoltre iniziato ai misteri eleusini, come pure si interessò ai culti di altre città della Grecia. Ma al filellenismo di Adriano non è possibile attribuire, come pure qualcuno tende ancora a fare, l'entrata in senato in numeri sempre più

significativi dei notabili del mondo greco e la “rinascita” dello stesso mondo greco, fenomeni che si datano già a qualche decennio prima, alla fine cioè del I secolo, e sono in primo luogo una conseguenza del lungo periodo di pace che caratterizzò in specie l’Asia Minore dopo il frastornatissimo I secolo a.C.

Rientrato a Roma – passando per la Sicilia – nell’estate del 125, il principe vi restò per tre anni intento all’amministrazione dello stato, e trascorrendo molto del suo tempo nella villa di Tivoli che volle fosse realizzata “a immagine e somiglianza” dell’impero: vi fece infatti riprodurre nel corso degli anni edifici e scenari, dalla valle di Tempe al Canopo, tipici soprattutto dell’area orientale. La passione per il viaggio riprese però rapidamente possesso di Adriano: nel 128 dopo aver visitato la Mauretania e l’Africa – dove ebbe modo di mostrare le sue conoscenze di arte militare in un discorso tenuto dinanzi alle truppe a Lambesi – e dopo una breve sosta a Roma, ripartì per una lunga visita ad Atene. Dalla Grecia raggiunse Efeso e poi Antiochia in Siria, da dove nella primavera del 130 mosse verso Palmira, Gerasa e Gerusalemme. Qui egli fondò una colonia dandole il nome di Aelia Capitolina, e con un provvedimento difficile da accettare da parte dei Giudei vietò loro la circoncisione. Ancora nel 130 il principe si spostò in Egitto, dove visitò le tombe di Alessandro e di Pompeo, partecipò alle discussioni dei dotti del Museo, si dedicò alla caccia (nel deserto) come ogni monarca che si rispetti, e navigò lungo il Nilo. Ma la permanenza nella terra dei faraoni non fu fortunata perché Antinoo, un giovane originario della Bitinia amato da Adriano nello stile dei Greci, morì affogato nel grande fiume forse non accidentalmente. Il dolore del sovrano fu profondo, e trovò una forma di sollievo solo nella divinizzazione del defunto e nella fondazione della città di Antinoupolis in suo onore. Dall’Egitto Adriano si spostò via mare in Licia nella primavera del 131, mentre trascorse l’inverno del 131-132 nell’amata Atene inaugurandovi il maestoso tempio dedicato a Zeus Olimpio e fondandovi il Panhellenion. Fu questa un’istituzione che raccoglieva città di sicura origine greca con scopi principalmente religiosi e celebrativi, e che dal punto di vista della politica culturale fu la più alta manifestazione del filellenismo di Adriano.

Ben altro clima da quello festoso di Atene l’imperatore trovò invece nel 132 in Palestina, dove i Giudei anche in seguito alle sue “provocazioni” si erano ribellati sotto la guida di Simon Bar Kochba, ottenendo subito significativi successi. Adriano abbandonò presto la zona delle operazioni, affidando il comando a un valido generale, Sesto Giulio Severo, che per assumerlo aveva dovuto lasciare la carica di governatore di Britannia. La rivolta fu repressa con notevoli sforzi solo nel 135; già da un anno però l’imperatore era rientrato a Roma stanco e malato, e aveva eletto a sua residenza favorita la villa di Tivoli.

Gli ultimi anni di Adriano, che come il suo predecessore Traiano non aveva figli, furono occupati dalla ricerca del proprio successore. La scelta cadde inizialmente su Lucio Ceionio Commodo, uno dei consoli del 136, che prese a chiamarsi Lucio Elio Vero, ma morì all’inizio del 138. Dopo di lui Adriano adottò il senatore Tito Aurelio Fulvo Boionio Arrio Antonino imponendogli – in modo simile a quanto aveva fatto Augusto con Tiberio – di adottare a sua volta Lucio, il futuro Lucio Vero, figlio di Elio, e il diciassettenne Marco Annio Vero di famiglia originaria della Spagna, nipote di Faustina Maggiore, la moglie di Antonino. Il ragazzo, particolarmente apprezzato dal vecchio imperatore che affettuosamente lo chiamava *Verissimus*, avrebbe poi regnato con il nome di Marco Aurelio. Risolto così il problema della successione anche per il regno successivo al suo, Adriano morì nel luglio del 138 a Baia poco dopo aver composto alcuni versi solo all’apparenza scherzosi rivolti alla propria *aninula vagula blandula*, “piccola anima smarrita e soave” com’è nella bella traduzione di Lidia Storoni Mazzolani (1911-2006).

Antonino Pio: anni di pace

Antonino, discendente da una famiglia senatoria originaria di Nemasus (Nîmes) nella Gallia Narbonese, ma ben impiantata in Italia, è stato l’imperatore della dinastia, a cui egli stesso diede il nome, che sedette più a lungo sul trono. Eppure nelle storie dell’impero romano è anche l’imperatore al quale, proporzionalmente, è dedicato il minor numero di pagine, perché nei suoi anni gli eventi dirompenti non sono stati numerosi e anche perché l’atmosfera spirituale del suo regno – che è

possibile ricostruire da non poche iscrizioni, specie in lingua greca, e da fonti letterarie coeve, quali l'*Elogio a Roma* del retore di Smirne Elio Aristide (117-180 ca.) e l'epistolario del retore e senatore di Cirta Marco Cornelio Frontone (100-166 ca.) – non costituisce un soggetto adatto a soddisfare le concrete esigenze di trattati e opere generali. Le atmosfere e le mentalità sono piuttosto evocate in *Marius the Epicurean* (1885), il romanzo più profondo e al tempo stesso più attendibile dedicato all'impero romano, in cui Walter Pater (1839-1894) presenta i decenni di Antonino come la vera fase finale del mondo antico, caratterizzata da "una gaiezza spensierata e realmente pagana".

L'accesso al trono del nuovo principe, alla morte di Adriano, fu accolto con gioia dal senato, che gli attribuì anche l'appellativo di *Pius* per l'impegno mostrato in favore della divinizzazione del suo padre adottivo, non proprio ben accetto al massimo consesso. Antonino comunque in alcune sue scelte si discostò dalle linee seguite dal predecessore: abolì, ad esempio, i distretti da lui istituiti e affidati a ex consoli per l'amministrazione della giustizia civile in Italia, e soprattutto spostò un centinaio di chilometri a nord del vallo di Adriano il *limes* della Britannia dopo la riconquista nel 141 dell'area meridionale della Scozia da parte del legato della provincia Lollio Urbico. Questo fu l'unico episodio bellico in senso proprio del regno di Antonino; non mancarono comunque scontri e ribellioni – di cui si venne rapidamente a capo – in Dacia o in Mauretania. Quanto all'amministrazione dell'impero, pur essendo rimasto sempre di preferenza a Roma, Antonino mostrò la stessa attenzione di Adriano per le richieste dei provinciali; esercitò inoltre un severo controllo sulle spese e preferendo, tra l'altro, restaurare piuttosto che mettere in cantiere grandiosi piani edilizi, alla sua morte lasciò le casse dello stato in una condizione di grande floridezza. Non lesinò i fondi comunque per la celebrazione del nono centenario della fondazione di Roma nel 148, che fu per lui un'occasione per riaffermare il destino dell'Urbe di reggere il mondo.

La successione di Antonino, come s'è visto, era stata già preparata da Adriano che gli aveva imposto di adottare i futuri Lucio Vero e Marco Aurelio. A quest'ultimo per di più Antonino diede in sposa la figlia Faustina Minore (125-175) nel 145 e due anni dopo, alla nascita del

primo figlio maschio, conferì la *tribunicia potestas* e l'*imperium*. La scelta fu ulteriormente confermata quando Antonino in punto di morte, nel marzo del 161, fece trasferire dalla propria stanza a quella di Marco Aurelio la statua d'oro della fortuna che era d'uso restasse sempre presso l'imperatore. E insieme alla statua fu trasmesso all'erede un impero all'apparenza in pace e fiorente, ma sui cui confini premevano i barbari e al cui interno covavano i conflitti sociali.

Da Marco Aurelio a Commodo: anni d'angoscia tra guerre e pestilenze

Dopo la scomparsa di Antonino Pio, Marco Aurelio con una decisione senza precedenti, che in futuro sarebbe stata spesso adottata, chiese al senato di nominare imperatore insieme a sé Lucio, figlio di Elio Vero, l'altro successore designato da Adriano; e per cementare il reciproco legame diede come fidanzata al collega la figlia Annia Aurelia Galeria Lucilla (150-182), che sposò il suo promesso a Efeso nel 164 nel corso della campagna partica. In merito alla ragione che indusse Marco Aurelio a dividere il potere con Lucio Vero non è possibile dare una risposta, ed è solo un'ipotesi suggestiva, in assenza di dati certi, quella che l'individua nel desiderio del primo di dedicarsi con più agio alla sua passione per la filosofia. Marco Aurelio, comunque, distinguendosi da Lucio Vero solo per il fatto di essere l'unico dei due a ricoprire il pontificato massimo, fu nella sostanza il vero responsabile del governo, soprattutto negli anni in cui il secondo Augusto rimase assente da Roma per impegni militari.

Rispetto alla quasi totale assenza di conflitti bellici del regno di Antonino Pio, quello dei suoi due successori fu caratterizzato fin dall'inizio dalle attività militari. Già nel 161, guidati dal loro re Vologese III, i Parti s'impadronirono dell'Armenia, ed entrarono nella provincia di Siria. In risposta l'anno dopo da Roma fu inviata una spedizione al comando di Lucio Vero, accompagnato da validi ed esperti generali ai quali toccò il carico della guerra. Così, mentre l'imperatore faceva vita di corte ad Antiochia, Stazio Prisco nel 163 riprese l'Armenia dalle mani dei Parti, e Avidio Cassio li sconfisse in Mesopotamia e conquistò Ctesifonte saccheggiando poi Seleucia sul

Tigri nel 165. L’anno successivo vide alcune vittorie romane in Media, ma Lucio Vero dopo il lungo periodo di lontananza e in seguito alle gravi minacce di alcune popolazioni germaniche ai confini nordorientali concluse rapidamente la pace con il nemico e ritornò a Roma. Il trionfo fu celebrato dai due imperatori nello stesso 166, e Marco Aurelio in quest’occasione nominò Cesari i suoi due figli Commodo (161-192) e Annio Vero (162-169).

Il più duraturo, e funesto, lascito della campagna partica fu la peste – così solitamente chiamata, ma molto probabilmente una forma di vaiolo – che i soldati di Avidio Cassio contrassero a Seleucia e che, secondo uno schema ben noto per il medioevo e l’età moderna, al loro rientro diffusero in Italia e nelle province. Testimoniato da fonti molteplici, il male infierì intermittentemente per circa venticinque anni, e con la forte crisi demografica e le carestie che determinò fu all’origine di non pochi problemi all’amministrazione e all’economia dell’impero. Collegate alla campagna partica appaiono anche le minacce esterne più su menzionate, giacché l’invio dal confine danubiano-renano di tre legioni in Oriente aveva notevolmente indebolito quell’area, aprendo la via alle invasioni della Pannonia e della Dacia. A fronte di ciò negli anni tra il 166 e il 168 Marco Aurelio arruolò nuove legioni, e nella primavera del 168 insieme a Lucio Vero raggiunse la Pannonia per una visita di ricognizione, mentre la peste cominciava a dilagare fra le truppe. Agli inizi del 169, durante il viaggio di ritorno, Lucio Vero morì per un attacco apoplettico ad Altino nel Veneto, ma l’accompagnamento della salma a Roma, gli impegni per la divinizzazione del defunto e altre disgrazie familiari non impedirono a Marco Aurelio di riprendere la strada del fronte e di essere a Sirmium, nel nord dell’attuale Serbia, nell’autunno dello stesso anno.

Nel 170 l’imperatore lanciò un’offensiva oltre il Danubio, che si risolse in una sconfitta; e i Quadi e i Marcomanni dai loro insediamenti al di là del fiume nelle attuali Boemia e Slovacchia entrarono nel Norico e nella Rezia e giunsero ad assediare Aquileia pochissimo distante dal mare Adriatico, centro nevralgico per i collegamenti con il *limes*. L’Italia, comunque, fu presto liberata con un’azione decisa dei generali di Marco Aurelio, e i Marcomanni vennero duramente sconfitti nel momento in

cui si apprestavano a passare il Danubio per tornare nelle loro terre; nel frattempo i Costoboci, attraversati i Carpazi a nord dei quali risiedevano, si erano messi in movimento e avevano raggiunto la Grecia dove arrecarono danni significativi al tempio di Eleusi. Alla gravità della situazione, ulteriormente peggiorata dal diffondersi della peste, Marco Aurelio – che guidava le operazioni da Carnuntum nell’Austria nordorientale – cercò in un primo tempo di ovviare fomentando le divisioni tra i barbari e attraendoli dalla propria parte con proposte allettanti quali l’arruolamento nelle truppe ausiliarie e addirittura l’insediamento nel territorio dell’impero. Nel 172 però il principe decise di passare all’attacco: ai Marcomanni inflisse una dura sconfitta; prevalse anche sui Quadi, che chiesero la pace nel 173, e l’anno successivo, spostatosi a Sirmium, lanciò l’offensiva contro la popolazione sarmatica degli Iazigi. Dopo i primi successi, l’arrivo nel 175 della notizia che Avidio Cassio, il vincitore dei Parti che aveva un comando superiore sulle province orientali, si era fatto proclamare imperatore dalle legioni di Siria lo spinse a fermare l’azione e a muovere verso est. Con l’uccisione di Cassio da parte di un centurione la ribellione si esaurì prima dell’arrivo di Marco Aurelio, che non abbandonò però il suo piano e, riprendendo in qualche modo la tradizione adrianea del viaggio imperiale, visitò l’Asia Minore, la Siria e l’Egitto, non facendosi bloccare neppure dalla morte della moglie Faustina che l’accompagnava. Concluso il giro ad Atene e rientrato a Roma, nel dicembre del 176 Marco Aurelio celebrò un grandioso trionfo e agli inizi del 177 si associò come Augusto il figlio Commodo. Nel 178 riprese la strada del nord con l’idea di annettere all’impero i territori dei Marcomanni e dei Sarmati, ma la morte, molto probabilmente causata dalla peste, lo colse a Vindobona (Vienna) il 17 marzo del 180.

Le guerre e la pestilenza che appaiono caratterizzare il regno di Marco Aurelio, e il senso d’incertezza da esse creato che serpeggia negli scritti di alcuni degli intellettuali più significativi del tempo, hanno indotto Eric Dodds (1893-1979) in un famoso libro – *Pagan and Christian in an age of anxiety* (1965) – a ritenere il ventennio tra il 160 e il 180 la fase iniziale di quell’*age of anxiety* (epoca di angoscia) che a suo avviso si sarebbe protratta sino all’ascesa al trono di Costantino. Al di fuori,

comunque, delle sfere religiosa e psicologica, e del netto accentuarsi dell’attenzione per la dimensione interiore che aveva preso a manifestarsi intorno al 100, il regno di Marco Aurelio, con il suo stile di governo tra il dispotico e il paternalistico, risulta nel complesso ben inserito nella scia di quelli dei suoi predecessori. Riallacciandosi all’operato di Adriano, Marco Aurelio differenziò e articolò ulteriormente le carriere e i ruoli dei funzionari di rango equestre, aggiungendo tra l’altro una quarta categoria: quella del *trecenarius* (remunerato con 300 mila sesterzi) riservata all’*a rationibus*, il responsabile di tutta l’amministrazione finanziaria dell’impero. Reintrodusse inoltre la ripartizione in distretti dell’Italia voluta da Adriano e finalizzata all’amministrazione della giustizia civile, ripartizione che, come si ricorderà, era stata abolita da Antonino Pio. Nei confronti dei cristiani durante il suo regno si usò grande severità: paradigmatico il caso dei martiri di Lione per i quali nel 177 venne applicato con rigore il principio che coloro che avessero perseverato nella professione della propria fede fossero immediatamente messi a morte. In parallelo Marco Aurelio fu molto attento a mantenere salde le barriere sociali tradizionali, vietando per esempio il matrimonio dei senatori con liberte e donne incriminate. Numerose infine in quegli anni furono le sommosse soprattutto di contadini e pastori, segno di una situazione economica in via di deterioramento. Per reprimerle a volte scesero in campo anche le legioni (si pensi all’intervento di Avidio Cassio contro i Bucoli del delta del Nilo): segni come questo, o come le carestie e la pestilenza, non bastano però a fare individuare nel regno di Marco Aurelio una forte linea di frattura nella storia dell’impero romano. Nonostante le falle nel funzionamento dell’economia, le strutture sociali e amministrative reggevano ancora.

Ma, molto più che per la sua azione di governo e per le sue imprese militari, Marco Aurelio è oggi noto come l’imperatore filosofo. Si era accostato allo stoicismo fin da giovane sotto l’influenza del senatore e due volte console Giunio Rustico – nipote di quell’Aruleno Rustico, stoico anche lui, mandato a morte da Domiziano –, e ne aveva poi approfondito la conoscenza attraverso la lettura degli scritti di Epitteto (50-130 ca.); la sua fama di filosofo, comunque, è soprattutto legata a un’opera in greco, l’*A se stesso*, solitamente intitolata *Meditazioni* o

Pensieri, che almeno in parte compose nel corso delle guerre dell’ultimo decennio della sua vita.

Si tratta di un originalissimo crogiolo di riflessioni, di massime di vita, di precetti morali, di ricordi, in cui sono quasi del tutto assenti le discussioni teoriche e si affrontano temi che vanno dalla necessità di effettuare in qualsivoglia circostanza la scelta moralmente giusta, all’obbligo interiore di rispettare gli impegni, all’importanza della dedizione al bene comune, all’unità del genere umano e alla provvidenza degli dèi. Sarebbe però vano leggere l’opera di Marco Aurelio per cercarne i riflessi nella sua prassi politica: tali riflessi non ci sono, e non a causa della durezza dei tempi – come qualcuno ha sostenuto – che li avrebbe impediti, ma perché l’*A se stesso*, con tutto il suo insistere sul senso del dovere e di responsabilità, parla del suo autore in quanto uomo e non in quanto sovrano. Colpisce nell’opera – per il suo provenire da un imperatore nel pieno dei suoi poteri – la vena melanconica, e si potrebbe dire di rassegnazione e pessimismo; ad ogni modo per fronteggiare problemi e difficoltà di ogni sorta, all’autore dell’*A se stesso* non manca la soluzione: ritirarsi nella propria interiorità, cercare la forza dentro di sé. Come scrive in un pensiero contenuto nell’ottavo libro, quando il nostro spirito si raccoglie in sé diviene invincibile, e nessuno può costringerlo ad agire contro la propria volontà. La mente libera da passioni si trasforma allora per l’uomo in un’acropoli saldissima in cui rifugiarsi, imprendibile da parte di chiunque. L’unico luogo sicuro per Marco Aurelio, nonostante le guardie alle porte del palazzo e le legioni dislocate lungo i confini dell’impero.

Con la successione di Commodo al padre Marco Aurelio nel 180 fu rotta la tradizione inaugurata quasi un secolo prima da Nerva – e favorita dal fatto che nessun imperatore da Traiano fino ad Antonino Pio aveva avuto figli maschi in grado di prenderne posto – che l’erede al trono, per antonomasia il migliore, fosse scelto con il procedimento dell’adozione. Questo cambiamento non giovò politicamente al diciannovenne Commodo: il senato, infatti, non l’accettò di buon grado e fin dall’inizio fu ostile al giovane principe, che da parte sua non fece

mai nulla per ingraziarsi il supremo consesso, ne mandò anzi a morte numerosi componenti.

Privo di esperienza, e di gran lunga meno propenso del padre alle attività belliche, Commodo come sua prima decisione prese quella di siglare la pace con le popolazioni barbariche fino ad allora combattute da Roma lungo il confine danubiano, rinunciando anche ai territori di recente conquistati. Durante il suo regno, del resto, a parte episodi di scarsa importanza in Mauretania e alla frontiera nordorientale, ci fu un solo evento bellico degno di questo nome che nel 184, in Britannia, vide la vittoria delle truppe romane dopo che un gruppo cospicuo di barbari aveva fatto irruzione attraverso il vallo.

Identico a quello per la guerra fu il disinteresse di Commodo per l’amministrazione dell’impero, un disinteresse che non trova confronti nella serie di principi finora esaminata, e che rappresenta l’elemento per cui il figlio di Marco Aurelio si differenzia maggiormente dai suoi predecessori, inclusi Nerone e soprattutto Domiziano. Commodo per svolgere i compiti di governo si affidò inizialmente a un uomo che era stato vicino a suo padre, il prefetto del pretorio Taruttieno Paterno, ma in seguito a una congiura in cui fu coinvolta anche sua sorella Lucilla, la ex moglie di Lucio Vero, lo allontanò e lo mandò poi a morte insieme ad altri illustri personaggi. Il posto di Paterno fu preso da Tigidio Perenne, anch’egli prefetto del pretorio, che resse le sorti dello stato tra il 182 e il 185 arricchendosi a dismisura, ma scontentando le truppe di cui, con il placet di Commodo, cadde vittima. A subentrare nelle grazie dell’imperatore fu il suo *cubicularius* (letteralmente *valet de chambre*), il liberto Marco Aurelio Cleandro, che giunse alla prefettura del pretorio e fu all’origine di scelte – relative soprattutto all’attribuzione delle cariche – in netto contrasto con le procedure istituzionali tradizionali. Dopo la caduta di Cleandro, accusato dal popolo di Roma in rivolta di essere il responsabile della carestia che allora attanagliava la città, la guida degli affari dello stato nel 190 passò a Marcia, concubina molto ascoltata da Commodo, al *cubicularius* Ecletto e insieme a loro, a partire dal 191, al prefetto del pretorio Quinto Emilio Leto. Il comportamento dei tre nell’uso del potere non si discostò da quello dei loro predecessori, va comunque sottolineato che, nonostante il disordine

istituzionale e gli inasprimenti fiscali che caratterizzarono il regno di Commodo, al suo riguardo non si può parlare di collasso e neppure forse di crisi dello stato: due secoli di regime imperiale avevano dato vita a una struttura solida, non facilmente scalfibile, fondata sull'interazione tra il centro e le province, che nella buona amministrazione delle seconde trovava spesso un correttivo agli eccessi e alle magagne del primo. Questo accadde nel dodicennio commodiano che vide impegnati nel governo provinciale servitori dello stato di alto livello come Elvio Pertinace (126-193) e Settimio Severo (146-211), entrambi futuri imperatori.

Disinteressato dunque alle attività militari e amministrative, forse per reazione alla serietà e all'impegno del padre, dal quale volle anche distinguersi mutando nel 191 la sua formula onomastica, Commodo preferiva i piaceri della vita urbana e l'amore della folla alla quale fu sempre largo di donativi. Come ci informano le fonti, che ne tracciano un profilo tutto ombre, la grande passione del principe, specie nei suoi ultimi anni, fu quella di esibirsi nell'arena avidissimo di acclamazioni, come è presentato nel film *Gladiator* di Ridley Scott. Diversamente da Nerone che in ossequio al suo gusto “alla greca” voleva avvicinare i suoi concittadini agli spettacoli teatrali e musicali, Commodo voleva vedere scorrere il sangue degli animali e degli uomini. Così che tra il popolo era diffusa la voce, riportata dalla *Storia Augusta*, che egli non fosse nato dal meditabondo Marco Aurelio, ma da un adulterio commesso dalla madre Faustina Minore con un gladiatore di cui si era pazzamente innamorata.

Ancora nell'ultimo periodo di regno il principe si diede ad affermare la propria natura divina facendo ricorso ai culti più vari da quello di Mitra a quelli di Iside e Serapide, e soprattutto identificandosi con Ercole sotto le cui sembianze veniva sovente raffigurato. Proclamò inoltre l'avvento di una nuova età dell'oro – *Saeculum aureum Commodianum* – imponendo il proprio nome a numerose istituzioni e persino a Roma, che divenne Colonia Lucia Aurelia Nova Commodiana. A un tale comportamento a dir poco stravagante, e intollerabile da parte del senato, pose fine una congiura ordita dagli ultimi favoriti di Commodo, Marcia, Ecletto e il prefetto del pretorio Emilio Leto, a cui forse si

unirono alcuni senatori. All’uccisione di Commodo il 31 dicembre 192, fu subito chiamato a succedergli l’anziano senatore Elvio Pertinace, valente uomo d’armi e rigoroso amministratore. Dopo appena tre mesi di governo egli fu però eliminato dai pretoriani che reclamavano donativi sempre più cospicui. Un’epoca di ferro – come ha scritto Cassio Dione (163-230 ca.) – era cominciata con Commodo, ma l’impero nelle forme che gli aveva dato Augusto, e pur con alcuni significativi mutamenti, sarebbe sopravvissuto ancora per più di un secolo.

Vedi anche

I Flavi: il primato dell’amministrazione
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
Epitteto e Marco Aurelio. “Scelta” e discorso a se stesso
Graecia capta: collezionismo e saccheggio
Il libro di pietra: la Colonna Traiana (e le sue sorelle)
Un imperatore esteta: il culto del bello nel classicismo dell’età di Adriano
Seneca politico, scienziato e drammaturgo
Un musicista greco alla corte dell’imperatore Adriano: Mesomede di Creta

Verso un nuovo mondo (193-476)

Il mondo che invecchia: la crisi e la sua interpretazione

di Tommaso Braccini

Dopo la sempre più incerta stabilità del periodo severiano (nel corso del quale si fanno più evidenti i problemi strutturali dell'impero), lo stato romano scivola in quella che tradizionalmente viene chiamata "anarchia militare". L'etichetta, tuttavia, è riduttiva: la crisi non sarà uniforme e, anche prima di giungere a Diocleziano, non mancheranno tentativi, parzialmente riusciti, di correggere la situazione. Nel frattempo, la religione acquisisce un ruolo sempre più importante anche per spiegare la crisi in atto.

"Empietà, disordine, dispregio"

Nel corso del III sec. d.C. viene tradotto in latino un dialogo greco che ha come protagonista una figura leggendaria e divina, Hermes Trismegisto, identificato con il dio egiziano Thoth. Il dialogo, intitolato *Asclepius*, più tardi confluirà in quello che oggi conosciamo come *Corpus Hermeticum;* all'epoca risulta attuale per più motivi, forse anche per un passo di tenore profetico e apocalittico nel quale si descrivono i segni che caratterizzeranno l'ultima età del mondo, quella immediatamente precedente la sua fine: "la vecchiaia del mondo è destinata a giungere come empietà, disordine, dispregio di ogni bene".

Questi tre elementi, con ogni probabilità, per un lettore del III secolo evocano in maniera inquietante la situazione contemporanea. Dalla morte di Commodo (192) all'ascesa al trono di Diocleziano (284) si succedono, con un ritmo sempre più drammaticamente inarrestabile, una trentina di imperatori ufficiali e decine di usurpatori o pretendenti al trono. Quasi tutti periscono di morte violenta, uno addirittura fatto prigioniero dal sovrano della rinata Persia. L'impero, all'interno del quale tutti gli abitanti liberi sono per la prima volta cittadini romani, non ha pace: flagellato da pestilenze e invasioni sempre più massicce, giunge a spaccarsi in tre, e l'economia, in particolare quella monetaria, viene travolta da un'inflazione inarrestabile. Le stesse istituzioni

religiose tradizionali sono minate dalle fondamenta, tanto dall'esterno, con la diffusione del cristianesimo, represso con inutile ferocia, quanto dall'interno, con il tentativo di creare culti più o meno monoteistici incentrati intorno al Sole, che sfociano in una vera e propria scandalosa teocrazia durante il regno di Eliogabalo (204-222).

In maniera quasi sorprendente il sistema tuttavia riesce a reggere. Dopo aver toccato il fondo sotto gli sfortunati regni di Valeriano (?-260 ca.) e del figlio Gallieno (218 ca. - 268), per ironia della sorte ultimi esponenti dell'aristocrazia italica a rivestire il potere imperiale, la marea comincia a cambiare. È certo merito degli energici imperatori provenienti dai ranghi dell'esercito, come Claudio (219-270) e Aureliano (214?-275), che cominciano a intuire le mosse da prendere per arrestare la disgregazione dell'impero e tentare di risolvere i problemi strutturali che lo affliggono. Se i loro tentativi finiscono frustrati dalla malattia e da una congiura, la medesima linea d'azione viene infine raccolta e portata fino in fondo da Diocleziano.

L'ascesa dei Severi

Subito dopo l'assassinio di Commodo, il 31 dicembre del 192, i congiurati (in particolare il potente prefetto del pretorio, Emilio Leto) scelgono come nuovo imperatore Publio Elvio Pertinace (126-193), un rispettabile senatore dell'età di 66 anni, che forse cerca troppo rapidamente di porre rimedio alle numerose storture che affliggono lo stato, prima fra tutte l'indisciplina dei pretoriani: finisce eliminato da questi ultimi nel marzo del 193. La carica imperiale passa a quel punto a Didio Giuliano (133-193), ricchissimo senatore il cui unico merito è quello di aver promesso un astronomico donativo ai soldati di stanza a Roma (il famoso episodio dell'impero "messo all'asta"). Didio viene travolto entro pochi mesi da Settimio Severo (146-211), giunto in Italia alla testa delle truppe della Pannonia; nei quattro anni successivi egli riesce ad avere ragione anche di altri due pretendenti al trono (Clodio Albino e Pescennio Nigro e rimane unico padrone dell'impero. Approfittando della sua presenza in Occidente, il re dei Parti, Vologese V (sul trono dal 191 al 208), invade alcuni territori romani; Settimio accorre e è in grado di respingere i nemici ed invaderne il territorio,

arrivando ad occupare anche le città di Seleucia, Babilonia e Ctesifonte, la capitale, che viene distrutta. L’imperatore può così assumere il titolo di *Parthicus Maximus*, celebrando il suo successo con il celebre arco di trionfo che si può ammirare ancora oggi nel Foro Romano. Più tardi a Settimio è riservata un’ultima campagna militare. Accompagnato dai due figli Caracalla (186-217) e Geta (189-212), si reca in Britannia nel 208 per tentare di porre un freno alle scorrerie dei Caledoni e dei Meati. Non è chiaro se intenda conquistare la Scozia o limitarsi ad azioni punitive; nel corso della campagna si ammala e finisce per morire nel 211 a York.

Secondo gli auspici di Settimio Severo, i due figli dovrebbero regnare insieme; Caracalla, tuttavia, elimina ben presto il fratello e, forse per evitare di confrontarsi con un’opinione pubblica e un senato piuttosto ostili, decide di lasciare la capitale per dedicarsi a imprese militari; in questi anni estende la cittadinanza romana a tutti gli abitanti dell’impero, un importante provvedimento che forse non è privo di rapporti con l’assassinio del fratello. L’imperatore sta pianificando una spedizione in grande stile contro i Parti quando, nel 217, è ucciso a tradimento da un ufficiale istigato dal prefetto del pretorio Macrino (164-218), di origini mauritane e di rango equestre, che assume il potere all’indomani dell’assassinio.

Caracalla e la *Constitutio Antoniniana*

L’atto di governo più importante, e anche più enigmatico, attuato durante il regno di Caracalla è la cosiddetta *Constitutio Antoniniana*, la concessione della cittadinanza romana a tutti gli abitanti liberi dell’impero.

L’atto risale probabilmente al 212 (è stata proposta anche la data del 213), ma non sono chiare le sue motivazioni. Per il contemporaneo Cassio Dione (155-235 ca.), l’imperatore così facendo mira ad accrescere il gettito fiscale, giacché solo i cittadini romani erano assoggettati al pagamento delle tasse su eredità e manomissioni, che lo stesso Caracalla innalza dal 5 al 10 percento; è stato peraltro obiettato che Cassio Dione (un senatore, tra l’altro) era piuttosto ostile all’imperatore, e che sarebbero esistiti anche mezzi più semplici per

accrescere gli introiti. Un papiro (P. Giss. 40) che riporta la traduzione greca del testo originale del provvedimento lascia invece supporre che il gesto fosse presentato come ringraziamento per qualche successo del sovrano (forse, è stato suggerito, l'eliminazione di Geta, o la salvezza dopo un naufragio).

Questo sarebbe coerente con la prassi romana secondo la quale l'estensione della cittadinanza è essenzialmente un atto di liberalità, peraltro già praticato estesamente dagli imperatori precedenti (a partire da Claudio, al punto che, si è notato, forse all'inizio del III secolo quasi tutti gli abitanti liberi dell'impero erano già cittadini romani. C'è poi da dire che la cittadinanza va rapidamente perdendo valore anche nel campo del diritto: la distinzione fondamentale è sempre più quella tra i ceti più elevati (*honestiores*), che comprendono gli appartenenti all'ordine senatorio ed equestre (nonché le autorità municipali e i militari), e i ceti inferiori (*humiliores*). Mentre questi ultimi sono assoggettati a tutto il campionario delle torture e delle pene (comprese la crocifissione e la condanna *ad bestias*), gli *honestiores* hanno diritto ad un trattamento privilegiato.

Pur con queste precisazioni, tuttavia, non si può negare che la *Constitutio Antoniniana* abbia avuto un ruolo importante nel rendere l'impero una grande comunità i cui abitanti, pur diversi per lingua e costumi, possono sentirsi tutti "Romani" o, nel caso dell'Oriente greco, *Rhomaioi* (denominazione che rimarrà in auge per tutta l'epoca bizantina e anche in seguito).

La fine dei Severi e l'inizio della crisi

Le mosse di Macrino dopo l'ascesa al trono non sono molto accorte. Conclude rapidamente il conflitto con i Parti per mezzo di un accordo che, per quanto non disastroso, viene accolto con freddezza a Roma; ancora peggio, suscita nelle truppe il timore di una decurtazione del salario. In questa condizione di malcontento deflagra la rivolta aggregatasi intorno alla figura del giovanissimo Vario Avito, pronipote di Giulia Domna (moglie di Settimio Severo), presentato come figlio illegittimo di Caracalla e, sull'onda del malcontento generale e del lealismo dei soldati, innalzato al trono nel 218. Macrino e suo figlio

tentano un’inutile fuga che termina con la loro morte. Vario, cresciuto nella città siriana di Emesa, è sacerdote del dio solare Elagabalo (o Eliogabalo), e con questo nome passa alla storia, dopo un regno esecrato dai contemporanei per l’introduzione di stravaganti culti orientali e quella che viene percepita come una dilagante immoralità e corruzione dei costumi nella corte imperiale. La nonna dell’imperatore, l’influente Giulia Mesa (165 ca. - 224), rendendosi conto delle nubi che si addensano intorno ad Eliogabalo, pensa bene di affiancargli il giovane cugino Alessiano, che assume il nome di Alessandro Severo (208-235). Più malleabile e discreto, e meglio diretto, Alessandro si conquista il favore di tutti, in particolare dei pretoriani che nel 222 tolgono di mezzo l’imbarazzante Eliogabalo.

Il regno dell’ultimo dei Severi dura 13 anni e viene dipinto dai posteri come un ultimo momento di felicità prima dell’inizio dell’“anarchia militare”. Alessandro, in genere ben consigliato dalla madre e dalla nonna, si presenta come un sovrano morigerato e mostra di tenere in grande considerazione il senato (a livello, peraltro, più formale che sostanziale), che gliene è riconoscente. Meno facili, dopo un buon inizio, sono invece i suoi rapporti con i militari, sempre più irritati per le continue ingerenze femminili e per l’atteggiamento singolarmente irresoluto che il giovane imperatore mostra in occasione della guerra contro i Persiani e di una successiva campagna in Germania. Nel 235 Alessandro Severo e sua madre sono uccisi in una rivolta capeggiata da Giulio Vero Massimino (170 ca. - 238), detto il Trace, un ufficiale di umili origini.

Massimino nel corso del suo non lungo regno evita di recarsi a Roma (probabilmente non fidandosi dell’ambiente politico della capitale) e, anzi, continua ad impegnarsi in indefesse campagne militari contro Germani, Daci e Sarmati. Questo ingente sforzo bellico comincia a gravare pesantemente sui contribuenti, soprattutto sulle classi più abbienti, sempre più ostili verso un sovrano perennemente distante, dal punto di vista fisico e ideologico. Nel 238 si verifica una ribellione dei possidenti della provincia d’Africa, che si stringono intorno alla famiglia dei Gordiani; il senato di Roma appoggia la sollevazione e, dopo una serie di colpi di scena che che si concludono con

l’eliminazione di Massimino ad Aquileia da parte dei suoi stessi soldati, sul trono rimane il giovane Gordiano (225-244), detto III (l’avevano brevemente e tragicamente preceduto il nonno e lo zio). Questi cerca di presentarsi come sovrano colto e filosenatorio, in antitesi al suo predecessore e sulla linea di Alessandro Severo. La situazione sui confini, tuttavia, è sempre più preoccupante, in particolare sui fronti danubiano e orientale; Gordiano muore nel 244 (ucciso in battaglia o eliminato dai suoi uomini) proprio nel corso di una campagna contro i Sasanidi di Persia. Il suo immediato (e forse non del tutto innocente) successore è il prefetto del pretorio Filippo, detto l’Arabo (204 ca. - 249), che acquista frettolosamente e onerosamente la pace con la Persia e poi torna verso Roma per consolidare il suo potere. Nel 247 può festeggiare in grande stile il millenario della fondazione della capitale con giochi ricordati nelle sue emissioni monetarie. Di fronte all’irrequietudine dei Goti, che premono su Dacia e Mesia, Filippo invia nella zona Messio Quinto Decio (220 ca. - 251), un distinto senatore che si rivela molto abile nel respingere gli attacchi. Forse addirittura troppo, al punto che nel 249 è nominato imperatore, a quanto pare contro il suo volere, dalle truppe. Nello stesso anno sconfigge Filippo in una battaglia presso Verona e rimane unico signore dell’impero. Il nuovo imperatore si trova a dover affrontare i ricorrenti attacchi dei Goti, e nel 251 viene ucciso in battaglia ad Abritto; il suo successore, nominato in gran fretta, è il governatore della Mesia, Treboniano Gallo (?-253), ben presto sostituito da Emiliano (207 ca. - 253), a sua volta rimpiazzato in maniera cruenta da Licinio Valeriano, distinto aristocratico nonché governatore del Norico e della Rezia.

Un imperatore in catene e un impero a pezzi

Anticipando un provvedimento che sarà preso più volte negli ultimi secoli dell’impero, Valeriano ne divide il territorio in due sfere d’azione: al figlio Gallieno affida le frontiere settentrionali, mentre egli si concentra su quelle orientali, messe a dura prova dalle invasioni dei Borani (popolazione stanziata in Crimea, dedita alla pirateria) e soprattutto dalla crescente aggressività del persiano Sapore (?-272). È proprio durante un colloquio personale tra i due sovrani, tra Carre ed Edessa, che nel 260 Valeriano e il suo stato maggiore vengono fatti

prigionieri e deportati in Persia, un evento che comprensibilmente sconvolge l'opinione pubblica romana. Gallieno, in affanno contro le popolazioni germaniche, non riesce nemmeno a contrastare le tendenze centrifughe che lacerano lo stato.

Uno degli elementi più rilevanti della geopolitica imperiale nella seconda metà del III secolo è in effetti l'emergere di entità statali autonome che arrivano a sottrarre al controllo dell'amministrazione centrale ampi territori.

La città carovaniera di Palmira, in particolare, assume grande importanza sotto l'abile dominio di Settimio Odenato (?-267), che dopo la cattura di Valeriano da parte di Sapore si oppone valorosamente all'esercito sasanide e ad alcuni ribelli emersi nella regione, al punto che Gallieno gli concede il titolo di *corrector totius Orientis*. Odenato, peraltro, riconosce sempre l'autorità di Roma; dopo il suo assassinio nel 267/268, tuttavia, le redini del potere vanno alla sua vedova, Zenobia, reggente per conto del figlio Vaballato (?-273). Cercando di approfittare della situazione sempre più caotica, Zenobia arriva a rivendicare il titolo di *augusta* e ad invadere l'Egitto e gran parte dell'Asia Minore; le sue forze, tuttavia, non riusciranno a contrastare la controffensiva dell'energico Aureliano che la depone nel 272 e l'anno successivo, in seguito a una rivolta, devasta completamente la città.

All'altro capo dell'impero, sempre sotto Gallieno, nel 259 il comandante delle truppe di stanza sul Reno, Postumo (?-269 ca.), in seguito a una serie di dissidi elimina il giovane principe Salonino (242 ca. - 260) e stabilisce un dominio indipendente che comprende Gallia, Spagna e Britannia. Visto talora come prefigurazione del regno di Francia o come espressione di sentimenti autonomistici, in realtà il cosiddetto *imperium Galliarum* è una sorta di governo romano su scala locale, peraltro molto efficiente sinché Postumo non viene eliminato dal consueto ammutinamento (268). La capitale è stabilita a Treviri, dove compaiono consoli, un senato, dei pretoriani; la fedeltà del nuovo imperatore al concetto di romanità è espressa da coniazioni monetarie di buona qualità che recano la legenda *Roma aeterna*. A essere messa in discussione è piuttosto l'autorità di Gallieno, forse sbeffeggiato dallo

stesso Postumo in alcune celebri quanto enigmatiche emissioni auree dov'è qualificato come *Galliena Augusta*. Dopo l'assassinio del fondatore, l'*imperium Galliarum*, sempre più ristretto, è governato da una serie di oscuri personaggi (l'ultimo di essi, Tetrico, viene deposto da Aureliano nel 274).

L'impero dunque al tempo di Gallieno stava letteralmente cadendo a pezzi; la storiografia antica in genere individua come massimo colpevole proprio l'imperatore, dipinto come imbelle, effeminato, simpatizzante per i cristiani e per giunta colpevole di aver tolto il comando delle legioni ai legati di provenienza senatoria, sostituiti da *praefecti* equestri, che potevano anche giungere dai ranghi. Per quanto il suo non possa certo definirsi un regno di successo, gli studiosi moderni in genere gli concedono molte attenuanti, riconoscendogli anche di aver compreso i problemi e cercato, per quanto possibile, di trovare soluzioni.

Gallieno, in ogni modo, viene eliminato da una congiura militare nel 268; gli succede un generale di cavalleria di origini illiriche di grandi capacità, Claudio, che nel 269 vince a Naisso una battaglia epocale contro i Goti, che per circa un secolo non costituiranno più un problema. L'anno dopo l'imperatore muore di malattia e il comando passa ad un suo stretto collaboratore, Aureliano. Anch'egli di origine illirica, celebre per la sua prontezza ed energia (è noto come *manus ad ferrum*, “mano alla spada”), nei suoi cinque anni di regno riesce a rimettere insieme i pezzi di un impero che sembra alla deriva, ponendo le basi per le successive riforme strutturali di Diocleziano. Se da un lato riassorbe le Gallie dissidenti e sottomette, in maniera più cruenta, Palmira, dall'altro ritira le legioni dalla Dacia, preferendo concentrare le forze lungo il critico *limes* danubiano. Ad Aureliano è attribuita anche una prima, limitata riforma monetaria e soprattutto l'inizio della costruzione della nuova cinta muraria di Roma, attuata forse più per placare le paure degli abitanti, spaventati dalle incursioni di bande germaniche che si spingevano fino in Italia, che per concrete necessità difensive. L'imperatore viene eliminato nel 275 da una congiura; dalla confusione che segue emerge nel 276 un altro generale illirico, Probo (232-282), che respinge o neutralizza tutta una serie di minacce esterne

che gravano sull’impero, tanto a Oriente quanto a Occidente, per poi trovare la morte nel 282 a causa di un ammutinamento dei suoi soldati, che si è inimicati con il suo rigorismo. Il suo successore, Caro (223 ca. - 283), percependo un’esigenza sempre più concreta che poi sarà istituzionalizzata da Diocleziano, decide di occuparsi della parte orientale dell’impero insieme al figlio Numeriano (?-284); ad un altro figlio, Carino (?-285), viene affidato l’Occidente. Caro e Numeriano periscono (il primo per cause naturali, il secondo assassinato) nel 284, nel corso di una spedizione contro la Persia; le truppe acclamano imperatore l’ennesimo generale illirico, Diocleziano, che con l’eliminazione di Carino l’anno seguente ha tutto l’impero sotto il suo comando.

Il ruolo della religione: Cristo, il Sole e gli altri

Posti di fronte all’ingestibilità dell’esercito, alle tendenze centripete che lacerano lo stato, ad un’inflazione rovinosa, all’emergere della potenza persiana e alle sempre più massicce incursioni barbariche, i sovrani del III secolo, soprattutto a partire da Decio, adottano come principale spiegazione di questi problemi quella religiosa. Lo stato scricchiola perché gli antichi dèi sono trascurati, a causa, si pensa, della diffusione del cristianesimo: questa spiega le ricorrenti e sempre più crudeli persecuzioni, che culminano alla fine del periodo sotto Galerio (?-311) e Diocleziano. Del resto tale concezione non viene respinta, ma semplicemente rovesciata quando, poco dopo, il cristianesimo diventa religione di stato: le sciagure di Roma sono dovute all’empietà dei suoi governanti, che si sono accaniti contro i seguaci di Cristo. Le questioni teologiche e dogmatiche giocheranno un ruolo importante in tutto il IV secolo e, nella parte orientale dell’impero, fino alla caduta di Bisanzio. Già in età severiana si nota come il fattore religioso accresca la propria importanza, al punto da divenire fonte della legittimazione imperiale: Eliogabalo introduce a Roma il culto solare della sua natia Emesa, di cui era anche gran sacerdote, e nella sua volontà di sposare una vestale si indovina il desiderio di instaurare una vera e propria teocrazia. Misticismo e sincretismo permeano anche la corte di Alessandro Severo, così come quella di Gallieno, sotto il quale potranno prosperare il neoplatonismo, sempre più spirituale, e lo stesso cristianesimo.

L'interesse per la religione, accompagnato però da un atteggiamento molto meno tollerante, caratterizza anche gli energici imperatori illirici che, nella seconda metà del secolo, cercano di ricompattare, in tutti i sensi, l'impero. Aureliano, a quanto si dice in seguito ad una visione, promuove il culto del *Sol Invictus*, la stessa divinità solare di Emesa venerata da Eliogabalo; in questo caso, però, gli aspetti più scandalosi del culto vengono soppressi, e l'attenzione è focalizzata sull'aspetto unificante della divinità, nella quale si possono in qualche modo riconoscere tutti i culti pagani dell'impero. Anche Probo, successivamente, propaganda il culto del Sole; l'insistenza sulla religione tradizionale caratterizza infine anche il regno di Diocleziano, che giunge ad associare Giove con la figura imperiale, fino ad arrivare a Costantino (285 ca. - 337) che, avvicinandosi al cristianesimo, pratica dunque una scelta solo parzialmente di rottura rispetto al passato.

Vedi anche

L'età degli Antonini, ovvero della scoperta dell'interiorità
Il contesto militare
I barbari: lo scontro
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Filosofie e sincretismo religioso
Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene
Il*Corpus Hermeticum*
La religione romana
Nuove religioni e culti misterici
Il cristianesimo

Il contesto militare

di Tommaso Braccini

Lo strapotere dell'esercito nel corso del III secolo è spiegabile anche con la maggiore pericolosità dei nemici esterni, che si fanno sempre più organizzati e minacciosi; la stessa struttura militare è costretta ad adeguarsi al mutamento della situazione. Si individuano alcune tendenze importanti: aumento dell'importanza della cavalleria, dicotomia fra truppe trincerate ai confini ed esercito mobile al seguito dell'imperatore, esautorazione progressiva della classe senatoria.

La dicotomia tra truppe confinarie e *vexillationes*

Quando si giunge a parlare della crisi del III secolo, sia che si utilizzi la tradizionale etichetta (ora messa in discussione) di "anarchia militare", sia che ci si limiti a prendere atto dell'origine di molti degli imperatori e degli usurpatori che si succedono da Massimino (170 ca. - 238) a Diocleziano (243-313), quasi tutti provenienti dai ranghi dell'esercito, risulta evidente che il contesto militare riveste un'importanza del tutto particolare. Sicuramente nel III secolo (ma le prime avvisaglie si erano avute già sotto Marco Aurelio, 121-180), la pressione esterna sui confini imperiali si fa sempre più intensa, e questo, per reazione, comporta una serie di innovazioni e cambiamenti nell'organizzazione e nell'armamento delle truppe, destinati ad essere sistematizzati definitivamente da Diocleziano. La situazione dell'epoca dei Severi si pone in sostanziale continuità con il periodo precedente: il grosso delle truppe è schierato sui fronti più a rischio. I concentramenti più imponenti sono localizzati lungo la frontiera renano-danubiana, ben contraddistinta da elementi fisici (il corso dei fiumi, i Carpazi), e lungo quella orientale, molto meno evidente soprattutto nella parte meridionale, desertica. Si tratta dunque di un sistema statico, caratterizzato inoltre dalla mancanza di concentrazioni significative di truppe nelle retrovie (si potrebbe usare il termine di "riserva strategica centrale") in grado di tamponare gli eventuali sfondamenti delle frontiere. È il caso, ad esempio, dell'invasione dei Marcomanni nel 170:

superata la resistenza dell’esercito attestato sui confini, i barbari possono spingersi fino in Italia. Per venire incontro alla necessità di disporre di un esercito mobile, spesso condotto direttamente dall’imperatore (diviene sempre più frequente l’uso del termine *comitatus* per indicarlo), in grado di intervenire nelle zone di confine maggiormente sotto pressione o di intercettare i nemici penetrati nel cuore dell’impero (se non di procedere a vere e proprie spedizioni di conquista), si ricorre sempre più alle cosiddette *vexillationes*.

Se una legione intera può essere spostata con difficoltà, sia per il rischio di lasciare sguarnita la frontiera, sia per la relativa lentezza dei suoi movimenti, molto più semplice risulta invece prelevarne un singolo distaccamento (*vexillatio*) che poi viene innestato nell’esercito al seguito dell’imperatore. Inizialmente si tratta di una soluzione episodica e momentanea (al termine del periodo di necessità, la *vexillatio* è restituita alla legione di origine), ma con il passare del tempo il ricorso alle unità distaccate si fa sempre più strutturale, innescando un vero e proprio circolo vizioso.

Le necessità belliche (civili o esterne) e le lunghe campagne militari fanno sì che le *vexillationes* restino lontane anche molto a lungo, e soprattutto che una singola legione possa essere sottoposta più e più volte a questo prelievo che ne depaupera gli effettivi. Ciò comporta un indebolimento del fronte, accrescendo il rischio di sfondamenti, che a loro volta, per essere tamponati, incentivano ancora di più il ricorso a distaccamenti.

Allo stesso modo, si rende necessario coordinare in maniera migliore la difesa di macrosettori della frontiera, caratterizzati da problematiche simili che travalicano i confini di una singola provincia. In una fase iniziale si tratta perlopiù di soluzioni temporanee: si possono raggruppare in questa categoria la nomina di Odenato a *corrector totius Orientis* da parte di Gallieno, quella a *corrector Orientis* di Marcellino da parte di Aureliano e infine quella a *dux totius Orientis* di Probo da parte di Claudio Tacito. In epoca tetrarchica questo tipo di organizzazione finisce poi per essere istituzionalizzata.

Le riforme attribuite a Gallieno

Le fonti antiche e bizantine e la storiografia meno recente individuano poi in Gallieno l'autore di importanti riforme nella struttura stessa dell'esercito. A questo imperatore viene attribuita, infatti, la creazione di squadroni composti esclusivamente da cavalieri (ricordiamo che la struttura "classica" della legione prevedeva la compresenza di fanteria e, in misura minore, cavalleria). Oggi si avanzano dubbi sul fatto che sia avvenuta una vera e propria "riforma" in tal senso, ma è un dato di fatto che l'importanza della cavalleria, anche per esigenze tattiche, va crescendo e che effettivamente, sotto Gallieno e negli anni seguenti, pare essere in vigore la carica di "comandante di tutta la cavalleria", ricoperta tra l'altro da due dei suoi successori, Claudio e Aureliano. Sempre Gallieno sarebbe il fautore della presenza di grandi concentrazioni di truppe mobili alle spalle della frontiera balcanica (a Petovio in particolare) e, soprattutto, di un imponente acquartieramento di cavalleria presso Milano. Piuttosto che a una prefigurazione dell'esercito mobile di età tetrarchica e costantiniana, come spesso è stato sostenuto, oggi si preferisce pensare a un provvedimento episodico dovuto alle esigenze del momento: la necessità di disporre di una forza di intervento rapido nell'Italia settentrionale, per cautelarsi contro le attività di Postumo nelle Gallie e soprattutto degli Alamanni a settentrione.

Sotto Gallieno, infine, sarebbe giunta a compimento anche l'estromissione della classe senatoria dagli alti comandi dell'esercito, che in precedenza le erano riservati in via esclusiva. A dire il vero già da tempo, almeno dall'epoca flavia, si fa ricorso all'*adlectio*, la cooptazione all'interno dell'ordine senatorio di ufficiali di rango equestre (raggiungibile anche dai soldati di carriera), per far sì che agli elementi di maggior valore non siano preclusi gli alti comandi, che altrimenti rischiano di finire nelle mani di personalità di scarsa esperienza.

Le nuove legioni fondate da Settimio Severo, significativamente, non sono comandate da legati di ambito senatorio, ma da *praefecti* dell'ordine equestre. Secondo Aurelio Vittore (IV sec.), Gallieno emana addirittura un editto per escludere i senatori dall'esercito; su questo sono stati avanzati dei dubbi, ma si può comunque ritenere che, *de facto*

o *de iure*, alla fine del III secolo la connessione del senato (e dunque anche di molti governatori provinciali) con il comando delle truppe appartenga ormai al passato.

Le principali minacce esterne

I gravi problemi attraversati dallo stato romano nel III secolo sono acuiti dalla comparsa ai suoi confini di nemici significativamente più organizzati che nel periodo precedente. Sul fronte germanico, per esempio, emergono alcune entità sovratribali, spesso definite "confederazioni", che sono in grado di esercitare una pressione molto più intensa e coordinata, riuscendo tra l'altro a sfruttare in maniera implacabile tutte le falle nel sistema difensivo imperiale, fatalmente causate dalle discordie interne e dal continuo drenaggio di uomini imposto dal ricorso alle *vexillationes*.

Nel 213, ad esempio, compare per la prima volta il nome degli Alamanni, nei quali erano probabilmente confluiti gli Ermunduri, i Semnoni e i Suebi (Svevi); i Franchi ("liberi" o "coraggiosi") sono menzionati a partire dal 253: all'epoca costituiscono ancora l'unione di bande guerriere (Brutteri, Sugambri, Catti e altri) stanziate lungo il basso Reno, in una situazione piuttosto fluida che solo successivamente si andrà caratterizzando come una monarchia compatta e organizzata. Non ancora perfettamente definiti dal punto di vista etnico e politico appaiono anche i grandi raggruppamenti che iniziano a premere con sempre maggior forza dall'Europa orientale, ovvero i Vandali e soprattutto i Goti, che nei secoli successivi arriveranno a condizionare profondamente le vicende dell'impero.

Anche a Oriente è in atto un cambiamento importante: la monarchia partica, indebolita da discordie interne, nel 224 viene rapidamente rimpiazzata da un impero che si richiama alla gloriosa Persia degli Achemenidi e che assume caratteristiche molto più centralizzate e aggressive rispetto allo stato che l'aveva preceduta. Il fondatore dell'impero dei Sasanidi (con riferimento alla dinastia regnante) è Ardashir I (?-241); suo figlio Sapore I (?-272) invade l'Oriente romano e arriva addirittura a fare prigioniero l'imperatore Valeriano (?- 260 ca.), anche se le conseguenze di quest'evento clamoroso sono poi limitate

dalla controffensiva coadiuvata da Odenato di Palmira. Lo stato sasanide, pur con momenti di relativa tranquillità, è destinato a rimanere il maggiore e più pericoloso nemico dell'impero romano fino all'inizio del VII secolo.

Vedi anche

I Flavi: il primato dell'amministrazione
Il mondo che invecchia: la crisi e la sua interpretazione
Nuove forme di organizzazione del potere
I barbari: lo scontro
La guerra a Roma

Nuove forme di organizzazione del potere

di Tommaso Braccini

Il periodo che va dall’ascesa al trono di Diocleziano fino a tutto il regno di Costantino è caratterizzato da una serie di profonde riforme che avranno un influsso duraturo sulla vita dell’impero e gli permetteranno, almeno nella parte orientale, di sopravvivere per oltre undici secoli. Nessun settore rimane invariato, dall’esercito all’amministrazione, dall’economia all’urbanistica, che nelle capitali imperiali acquisisce una serie di tratti distintivi.

La tetrarchia

Quando, nel 284, Diocleziano è proclamato imperatore a Nicomedia, l’esperienza di decenni di instabilità, tendenze centrifughe e di un sempre più evidente sbilanciamento del sistema difensivo, caratterizzato dalla presenza di troppi fronti a rischio, porta ormai a ritenere che una gestione stabilmente condivisa del potere sia una soluzione auspicabile. All’inizio (dal 286) l’imperatore si affianca come Augusto un commilitone, Massimiano, incaricato di occuparsi delle questioni occidentali; nel 293 altri due ufficiali di origine illirica, Galerio e Costanzo Cloro (250 ca. - 306), sono cooptati come Cesari, uno per ciascuno degli Augusti (e destinati a succedere ad essi). Per quanto, soprattutto in Oriente, le singole giurisdizioni siano più flessibili, il sistema tetrarchico ha comunque una proiezione territoriale e una serie di “capitali” (sarebbe meglio parlare, tuttavia, di “centri operativi”) più vicine ai confini dai quali provengono le maggiori minacce.
L’Occidente è affidato a Massimiano (240 ca. - 310) e Costanzo Cloro; il primo, cui fanno capo l’Italia, l’Africa, la Spagna, ha come base Milano, affiancata dall’importante città portuale di Aquileia; il secondo, incaricato di sovrintendere alle Gallie e alla Britannia, ha base a Treviri, in Germania, con un *relais* importante a Eboracum (York). La fondamentale prefettura dell’Oriente è invece sotto il controllo di Diocleziano, che stabilisce la sua capitale a Nicomedia (oggi Izmit, in Turchia), mentre a Galerio fa capo la prefettura dell’Illirico, il cui

capoluogo è Sirmio, l’attuale Sremska Mitrovica in Serbia. In questa maniera Diocleziano riesce a schierare al proprio fianco i migliori generali dell’impero, evitando che si trasformino in rivali o usurpatori, e facendo sì che ogni settore delle frontiere abbia un responsabile in grado di accorrere rapidamente e di tenere la situazione sotto controllo. Negli intenti dell’Imperatore, il sistema tetrarchico dovrebbe proseguire indefinitamente, con la scelta di nuovi Cesari ogni qualvolta quelli esistenti passino al rango di Augusti: una sorta di riproposizione di una “monarchia adottiva” come quella degli Antonini, che tuttavia è destinata a naufragare ben presto, infrangendosi, proprio come quella, contro lo scoglio dei legami di sangue. Il primo passaggio di poteri, nel 305, va a buon fine, giacché Diocleziano abdica (ritirandosi nel suo palazzo di Salona) e, con la sua autorità, induce il collega Massimiano a fare lo stesso. Costanzo Cloro e Galerio passano di grado, e come Cesari sono scelti due protetti dello stesso Galerio, per l’Occidente Flavio Valerio Severo e per l’Oriente Galerio Massimino Daia, nipote dell’Augusto.

Costantino

Alla morte di Costanzo Cloro nel 306, le truppe acquartierate nella Britannia proclamano imperatore suo figlio Costantino. Questo turba il modello tetrarchico, giacché il successore designato di Costanzo sarebbe Severo; ciononondimeno, Galerio fa buon viso a cattivo gioco e concede a Costantino il rango di Cesare. Il nuovo sovrano si trova a dominare l’area delle Gallie, forte delle numerose truppe stanziate lungo il Reno, e in un primo tempo si trasferisce a Treviri, dove intraprende una vasta campagna edilizia. Nel frattempo in Italia è proclamato imperatore Massenzio (278 ca. - 312), il figlio di Massimiano, che con l’aiuto del padre riesce a eliminare Severo. Gli anni seguenti sono molto convulsi e, dopo la morte di Galerio (311), scoppiano le ostilità tra Massenzio e Costantino, e contemporaneamente tra Licinio (250 ca. - 324 ca.), che domina l’Illirico (e si schiera con Costantino), e Massimino, succeduto a Galerio in Oriente. Una volta superate le Alpi, Costantino vince le forze del rivale a Torino e Verona, per poi trionfare definitivamente nella celebre battaglia di Ponte Milvio (312). L’anno seguente Licinio sconfigge definitivamente Massimino e dunque

diviene padrone dell’Oriente; le frizioni tra i due imperatori sopravvissuti non tardano però a farsi sentire. Già nel 316 Costantino si impadronisce di buona parte dei Balcani, ma la resa dei conti finale ha luogo solo nel 324. Le armate occidentali, che combattono sotto il labaro cristiano e sono rafforzate da contigenti franchi, hanno la meglio sull’esercito di Licinio, di tendenze pagane e fiancheggiato da Goti, nelle battaglie di Adrianopoli e in quella, definitiva, di Crisopoli. Rimasto unico padrone dell’impero, Costantino, rispettando una tradizione diffusa nel periodo tetrarchico, decide di fondare una nuova capitale: viene prescelto il sito dell’antica colonia greca di Bisanzio, che è reinaugurata l’11 maggio del 330 con il nome di Costantinopoli.

Un’epoca di riforme

Le estese riforme di Diocleziano, sovente rivedute e corrette (più nel segno di una loro estensione che di un ritorno al passato) durante il regno di Costantino, vanno a costituire l’ossatura amministrativa e istituzionale alla base dell’impero romano di epoca tardoantica, che rimarrà grossomodo inalterata fino al VI secolo. Gli interventi dell’epoca tetrarchica e costantiniana, in molti casi, non nascono dal nulla ma fanno tesoro delle esperienze, dei tentativi di soluzione, delle tendenze riformatrici emersi nei decenni precedenti, che da episodici e circoscritti divengono generali e istituzionalizzati.

In primo luogo occorre notare un cambiamento che riguarda la figura stessa del sovrano, il cui potere diviene sempre più assoluto e, coerentemente con gli sviluppi già avvertiti nel III secolo, avvolto da un’aura di sacralità. È a questo che si fa riferimento quando, con una denominazione tradizionale, si fa riferimento agli ultimi secoli dell’impero come ad un “dominato”, da *dominus*, “padrone”. La corte imperiale, a partire da Diocleziano, adotta anche un fastoso cerimoniale di origine persiana, che finisce per rendere la persona del sovrano particolarmente intangibile e isolata, circondata dai ranghi dei suoi cortigiani e delle truppe di palazzo: questo, com’è stato notato, può anche rispondere ad esigenze di sicurezza, dal momento che, a partire da Caracalla (186-217), si contavano innumerevoli casi di imperatori uccisi con relativa facilità a causa dell’accessibilità della loro persona.

Particolarmente ridotte risultano le competenze del senato, che si trova esautorato di ogni rimanente funzione che non sia quella, peraltro puramente formale, di ratificare la nomina dell'imperatore. C'è da dire, peraltro, che agli occhi dei contemporanei il senato continua ad avere un senso come prestigiosa e veneranda assemblea dei maggiorenti dell'impero: solo così si spiega la decisione di Costantino di dotare la sua nuova capitale, Costantinopoli, di un senato equiparabile a quello di Roma. Allo stesso modo rimane in vita ancora per qualche secolo il consolato, i cui detentori sono sostanzialmente spogliati di ogni prerogativa tranne quella di poter dare il proprio nome all'anno in corso.

Le funzioni giudiziarie, fiscali ed amministrative divengono appannaggio di una serie di funzionari di altissimo rango che solo in pochi casi derivano dall'epoca repubblicana. In particolare, si distinguono quattro ministri di palazzo che si trovano a capo (per quanto non in via esclusiva) di molti degli uffici, *scrinia*, in cui si trova ad essere organizzata l'ipertrofica e sempre più centralizzata burocrazia. Il *quaestor sacri palatii*, ad esempio, è incaricato della stesura degli editti e dei rescritti imperiali, mentre il *magister officiorum*, dalle competenze vastissime, svolge tra l'altro la funzione di "capo del personale", in particolare dei corrieri imperiali (*agentes in rebus*) e degli ispettori (*curiosi*), tra i cui compiti vi sarebbe anche quello di riferire su abusi o mancanze dell'amministrazione provinciale, con la quale invece finiscono spesso per essere in collusione. La responsabilità nei riguardi dei servizi postali imperiali e dunque anche delle ambascerie e delle comunicazioni con l'estero porta il *magister officiorum* a svolgere anche la funzione di "ministro degli esteri"; importante è anche il suo ruolo di sovrintendente delle grandi fabbriche statali di armi, situate tanto in Oriente quanto in Occidente, da cui dipende l'equipaggiamento delle truppe. Funzioni finanziarie hanno infine il *comes sacrarum largitionum* e il *comes rei privatae*, il primo dei quali sovrintende tra l'altro alle miniere e alle zecche, mentre il secondo si occupa specificamente dei possedimenti imperiali.

Ruolo importantissimo ricopre anche il prefetto del pretorio, che sotto Costantino perde definitivamente la sua funzione militare, divenendo però il culmine della carriera civile, al punto da poter essere considerato

una sorta di “vice” dell’imperatore. Il prefetto, in particolare, è responsabile del prelievo fiscale e della ripartizione delle entrate, e, dal punto di vista giudiziario, costituisce l’estrema istanza d’appello, dal momento che giudica in nome del sovrano. In epoca tetrarchica, e anche sotto i figli di Costantino, ciascun imperatore è dotato del proprio prefetto, che segue gli spostamenti della corte e dunque non ha un’incardinazione territoriale. Quest’ultima è garantita dai *vicarii*, che per l’appunto fanno le veci dei prefetti e sono responsabili delle 12 diocesi, le organizzazioni sovraprovinciali create da Diocleziano per compensare la diminuzione del territorio delle province, raddoppiate di numero. Va da sé, naturalmente, che il ruolo dei vicari è esclusivamente civile. La città di Roma e il territorio circostante per un raggio di cento miglia sono invece amministrati, secondo le disposizioni di Diocleziano, dal *praefectus Urbi*, carica riservata alla classe senatoria e che, proprio per questo, finisce spesso in seguito per accentrare le nostalgie del passato, venendo considerata come l’ultima reliquia della Roma repubblicana.

Diocleziano, e poi con maggior successo Costantino, intraprendono anche una riforma del disastrato sistema monetario, in preda ad un’inflazione inarrestabile e ad una svalutazione che ha fatto scomparire quasi ogni traccia di metallo prezioso dal denaro circolante. Nel 309, in particolare, Costantino può introdurre il *solidus*, una moneta di oro fino corrispondente a 1/72 di libbra, che, sostanzialmente inalterata, rimane alla base del sistema monetario romano e poi bizantino fino all’XI secolo: la sua stabilità ha fatto sì che sia stato definito il “dollaro del Medioevo”.

Verso la fine del 301 viene emanato anche il celebre *edictum de pretiis*, del quale sono stati trovati numerosi frammenti epigrafici nelle province orientali dell’impero (forse perché, come è stato sostenuto, l’editto è in vigore solo nella giurisdizione di Diocleziano). Dopo un magniloquente preambolo, dove il compito del sovrano viene identificato nel respingere i barbari e nel salvaguardare la situazione interna per mezzo del “bastione della giustizia”, si accenna all’inflazione (per la quale vengono accusati gli speculatori), che erode il potere d’acquisto del salario dei soldati. Per contrastare questo fenomeno vengono dunque

fissati per legge i prezzi massimi in denari per le singole merci, nonché per molte prestazioni di lavoro. Si va dai prezzi tutto sommato modici fissati per i ceci, l'avena, l'orzo, a cifre altissime, come 150 mila denari per un leone o una libbra di seta purpurea. L'editto, interessante come precoce tentativo di regolare dall'alto la situazione economica, è peraltro destinato al fallimento: vista l'impossibilità di rispettare i prezzi massimi, a causa dell'inflazione sempre galoppante, molte merci vengono ritirate dal mercato, e alla fine sono proprio contrabbandieri e speculatori quelli che ne traggono maggior vantaggio.

Oltre che dall'editto dei prezzi, peraltro, la difficoltà comportata dalla gestione delle transazioni in denaro è testimoniata anche dal fatto che il pagamento delle tasse fondiarie, le più importanti e vitali per il funzionamento dell'apparato pubblico e dell'esercito, viene convertito in natura. L'importo delle contribuzioni, costituite da derrate alimentari o altri prodotti, è calcolato sulla base delle unità fondiarie (*iugatio*) e dell'imponibile personale (*capitatio*), a loro volta stabiliti in base a complessi dati catastali aggiornati periodicamente (dopo alcune variazioni iniziali, ogni 15 anni) nel ciclo della cosiddetta "indizione" (letteralmente, "requisizione"). Esistono, naturalmente, anche alcuni tipi di tasse in denaro, che interessano soprattutto il commercio, ma il grosso del gettito fiscale è costituito da beni in natura, poi "girati" ai militari e ai funzionari statali, i quali dunque percepiscono denaro liquido solo episodicamente, soprattutto sotto forma di donativi imperiali. Com'è ovvio, questo sistema da un lato richiede un'organizzazione particolarmente complessa e gravosa per quanto concerne la raccolta e il trasporto delle imposte in natura; dall'altro, ha come corollario l'assoluta necessità che la produzione di derrate alimentari e di altri beni di consumo non subisca flessioni, a rischio di far saltare tutto il sistema. È per questo motivo che si assiste ad un vero e proprio "incardinamento" professionale forzato di tutti coloro che risultino legati al fondamentale processo di produzione, raccolta e trasporto dell'annona. I coloni che lavorano nei latifondi sono dunque vincolati al terreno, che non possono più abbandonare; i curiali, esponenti delle élite cittadine incaricate di gestire la raccolta e l'invio dell'annona, vedono il loro status diventare ereditario, con il divieto di lasciare il luogo di residenza; simili provvedimenti riguardano anche i

navicularii, incaricati del trasporto via mare dei beni. Queste misure, oggi spesso giudicate oppressive e gravemente limitanti della libertà personale, sono finalizzate a tenere insieme la sempre più complessa macchina amministrativa dello stato, anche a prezzo della vera e propria sclerotizzazione di ampi strati dell'economia e della società. Anche dal punto di vista militare, naturalmente, vi sono importanti cambiamenti, in molti casi in linea con le tendenze emerse nel periodo precedente. Dopo l'abbandono della Dacia da parte di Aureliano (214?-275), le frontiere rimangono sostanzialmente stabili, potenziate semmai da strade fortificate (in particolare la *Strata Diocletiana* dall'Eufrate al Mar Rosso), dalla creazione di un *limes* fortificato in Dobrugia (la regione situata nell'ansa terminale del Danubio, particolarmente esposta agli attacchi dei Goti e di altre popolazioni barbariche), dall'erezione di forti lungo le coste dell'Inghilterra, già all'epoca insidiata dagli sbarchi di Sassoni, Pitti e Scoti (questi ultimi provenienti dall'Irlanda). Anche la sicurezza interna è aumentata con la costruzione, soprattutto in Gallia, di imponenti cinte murarie che mettono le città al riparo dai rischi provocati dai periodici sfondamenti del fronte renano da parte delle popolazioni germaniche.

Diocleziano e Costantino finiscono poi per tenere pienamente conto delle necessità strategiche emerse drammaticamente sotto i loro predecessori, in particolare quella di disporre di una forza di intervento mobile da destinare all'intervento rapido in caso di crisi. Le *vexillationes* di fanteria e cavalleria innestate nel *comitatus* imperiale sono dunque definitivamente distaccate dalle unità di appartenenza dislocate sui confini: i loro componenti, chiamati *palatini* o *comitatenses*, sono organizzati in *vexillationes* di 500 cavalieri e in *legiones* di 1000 fanti, al comando di *magistri militum*. Gli uomini rimasti a guardia dei confini, definiti *limitanei* e comandati da *duces*, sono fin dall'inizio considerati truppe di seconda scelta, con una paga inferiore e privilegi in meno rispetto ai loro colleghi dell'esercito mobile. Anche in questo caso l'indispensabile afflusso di reclute nei ranghi dell'esercito (accresciuto da questa sorta di “sdoppiamento”, al punto da contare oltre 400 mila uomini sotto Diocleziano) è garantito con il ricorso all'ereditarietà del servizio e alla coscrizione, anche se rimangono comunque casi di arruolamento volontario.

Una topografia del potere: le fondazioni tetrarchiche

L'epoca tetrarchica si distingue anche per la creazione di nuove capitali o complessi palaziali, secondo una pratica che ha le sue radici nel III secolo (si può ricordare come Filippo l'Arabo avesse iniziato la costruzione della monumentale Filippopoli al posto del suo modesto villaggio natio, l'attuale Shahba, in Siria), ma che a cavallo tra III e IV secolo si va sistematizzando in forme caratteristiche. L'ultima, e la più importante di tali fondazioni è senz'altro costituita da Costantinopoli, inaugurata nel 330. Quando Costantino pone mano all'edificazione della propria capitale, ristruttura una serie di edifici appartenenti alla vecchia Bisanzio, e in particolare alla sua rinascita monumentale patrocinata da Settimio Severo. Il principale viale colonnato, la Mese, viene impiantato, almeno nella parte iniziale, su una preesistente strada porticata; il foro severiano noto come *Tetrastoon* è parzialmente recuperato e ridedicato ad Elena Augusta (257 ca. - 336 ca.), madre dell'imperatore, con il nome di *Augusteion*; l'ippodromo lasciato incompiuto è completato con l'estensione della cavea, ed anche i cosiddetti bagni di Zeusippo sono rifiniti con abbondanza di marmi pregiati e statue. È stato sostenuto che questo sistema di edifici (cui naturalmente devono essere aggiunti quelli creati *ex novo*, come il palazzo imperiale), oltre a svolgere naturalmente un ruolo di utilità urbanistica, doveva anche fungere da manifesto del nuovo sistema di relazioni intercorrenti tra l'impero e la nuova capitale. Secondo un'interpretazione avanzata anche di recente, il progetto della nuova capitale intenderebbe dunque esprimere a chiare lettere il concetto di *romanitas*; questo varrebbe specialmente per i tre complessi, tra l'altro collegati l'uno all'altro, dei bagni di Zeusippo, dell'ippodromo e del Gran palazzo. Il primo avrebbe ricalcato le grandi fondazioni termali della città di Roma, espressione della benevolenza imperiale; l'associazione tra circo e palazzo, poi, non poteva non richiamare alla mente il rapporto tra il Circo Massimo e le residenze imperiali del Palatino. Sul modello, inoltre, del *miliarium aureum* di Roma, a Costantinopoli sarebbe stato eretto il *Milion*, che doveva svolgere le stesse identiche funzioni; lo stesso mausoleo di Costantino (connesso alla chiesa dei Santi Apostoli), una struttura a cupola a pianta centrale collocata all'interno delle mura, secondo quest'interpretazione

intendeva richiamare l’esempio del mausoleo di Augusto (63 a.C. - 14 d.C.).

In realtà, anche in questo settore l’originalità di Costantino dev’essere ridimensionata, e la sua attività, per quanto energica e intelligente, può essere in larga parte ricondotta nell’alveo della prassi tetrarchica. Agli inizi del IV secolo la costruzione di capitali o quartieri imperiali è un evento non particolarmente raro o inaudito. Treviri, Milano, Sirmio, Antiochia, Nicomedia, Tessalonica, Eraclea, ma anche Spalato e Felix Romuliana (Gamzigrad, la città natale di Galerio) sono centri interessati da una forte attività edilizia che sovente porta alla costruzione di vere e proprie cittadelle imperiali: ed in molti di questi casi si rimarcano proprio le caratteristiche attestate anche a Costantinopoli, come la giustapposizione tra il palazzo ed il circo (presente a Tessalonica, Antiochia, Milano, Treviri e Sirmio) e la presenza di un mausoleo imperiale di forma circolare all’interno delle mura (attestato a Tessalonica e Spalato). Nel caso della residenza imperiale di Massenzio sulla via Appia, a Roma, edificata nei primissimi anni del IV secolo, si riscontrano tutti e tre questi elementi: la villa imperiale propriamente detta, il circo di Massenzio ed il mausoleo circolare di Romolo. Ciò non sembra un caso: la concezione sempre più autocratica della figura imperiale nella tarda antichità provoca un sostanziale isolamento della figura del sovrano, celato dalle mura del “sacro palazzo”; il circo diviene il luogo deputato alle apparizioni pubbliche dell’imperatore, e dunque è necessaria una sua collocazione in prossimità della sua dimora. Allo stesso modo, l’unione di residenza imperiale e mausoleo trova un significativo precedente nel palazzo dioclezianeo di Spalato, e servirebbe anch’essa rimarcare la sacralità della persona imperiale, in vita e in morte. La carica semantica dei nuovi monumenti costantinopolitani, in questo modo, risulta fortemente attenuata, giacché le linee portanti della nuova fondazione sembrano ricalcare, senza sostanziale innovazione, quelle delle varie capitali tetrarchiche.

Vedi anche
Roma repubblicana
L’espansione della repubblica
La crisi della repubblica

La cristianizzazione dello stato

di Tommaso Braccini

La conversione di Costantino, un evento ancor oggi discusso e che probabilmente risultò imprevedibile anche ai contemporanei, apre un periodo nuovo nella storia dell'impero, che soprattutto con i suoi successori si avvia verso la cristianizzazione. L'autorità imperiale si fa garante della retta fede della Chiesa, ma questo, invece di favorire a posizioni unitarie, finisce spesso per esasperare le divisioni e gli scismi che si ripercuotono anche sullo stato.

In *hoc signo vinces*: il peculiare cristianesimo di Costantino

La *vulgata* comunemente diffusa, sia a livello aneddotico sia artistico (basta pensare al monumentale Ciclo della Croce di Piero della Francesca ad Arezzo), vuole che Costantino abbia mutato il suo atteggiamento verso il cristianesimo in seguito ad una visione che gli appare in cielo il 27 ottobre del 312, alla vigilia della battaglia di Ponte Milvio. Le testimonianze principali, quelle di Lattanzio (240 ca. - 320 ca.) ed Eusebio (265 ca. - 339), non collimano perfettamente, ma sembra comunque di poter evincere che l'imperatore abbia creduto di vedere una figura a forma di croce intorno al sole, e che in seguito a ciò abbia deciso di apporre un segno (con ogni verosimiglianza la celebre combinazione delle lettere greche *chi* e *rho*, allusione al nome di Cristo) sugli scudi dei suoi soldati. Recentemente è stato sottolineato come questa scelta sia per molti aspetti sorprendente. Una serie di indizi, infatti, lascia dedurre che, almeno fino al 310, Costantino sia senz'altro pagano; agli inizi del IV secolo, inoltre, la Chiesa è profondamente divisa, dopo le persecuzioni di età tetrarchica, tra chi auspica il perdono per coloro che, nell'ora del pericolo, hanno scelto di abiurare (i cosiddetti *lapsi*), e chi invece adotta una posizione più rigorista. Lo stesso cristianesimo non è affatto una religione maggioritaria: sia in Oriente che in Occidente larghissimi strati della popolazione (sia tra i ceti dirigenti, sia tra quelli più umili) restano indifferenti, se non direttamente ostili, al suo messaggio. È stato dunque affermato che,

nell’affidarsi alla protezione di Cristo, non vi sia un calcolo politico quanto un autentico impulso personale; la successiva (e per molti versi imprevedibile) vittoria di Ponte Milvio non fa che confermare Costantino nelle sue convinzioni e apre la strada a quella cristianizzazione dello stato che giunge a compimento in meno di un secolo. La conversione dell’imperatore, secondo un’interpretazione risalente a Baynes (1877-1961) ma diffusa ancor oggi, non è dunque un atto ineluttabile, ma un “masso erratico che ha deviato il corso della storia umana”.

C’è da dire, peraltro, che Costantino non mira affatto a soppiantare il culto pagano; la sua adesione al cristianesimo è innanzitutto personale, anche se, com’è ovvio, questo finirà per avere ripercussioni sempre più pesanti anche a livello pubblico, a partire dal cosiddetto editto di Milano con il quale, in accordo con Licinio (250-324 ca.), viene ristabilita nell’impero la libertà di culto. Agli anni immediatamente successivi alla vittoria di Ponte Milvio, in particolare, sembra datare la costruzione delle prime due grandi basiliche cristiane della città di Roma, quella del Laterano e la cosiddetta Basilica sessoriana (oggi Santa Croce in Gerusalemme), ricavata da un atrio di un palazzo imperiale. Per quanto dunque oggi spesso si sottolinei come l’adesione dell’imperatore alla nuova religione sia stata più sincera e sentita di quanto si credesse, occorre peraltro ricordare come il suo atteggiamento sia connotato da una serie di tratti molto personalistici, talora quasi ai limiti dell’eterodossia, che i biografi e gli agiografi successivi (a partire dal già citato Eusebio di Cesarea) si sforzano in ogni modo di attenuare. Per rimanere nell’ambito dell’edilizia, si può ricordare, ad esempio, l’erezione a Costantinopoli di un grande mausoleo imperiale di forma circolare, più tardi annesso alla chiesa dei Santi Apostoli. Le pareti di questo edificio sono scandite da 12 nicchie, un riferimento agli Apostoli, che circondano il sepolcro dell’imperatore. Benché in seguito si sia diffusa l’interpretazione secondo cui con questo allestimento Costantino voleva paragonarsi agli Apostoli (non a caso è ancora oggi definito “isapostolo” dalla Chiesa ortodossa), oggi si suppone che l’imperatore in realtà intendesse piuttosto assimilarsi a Cristo, secondo una prospettiva non certo canonica. Allo stesso modo, sembra che, nell’allestimento delle grandi basiliche romane, nel suo zelo di neofita

Costantino abbia commesso qualche passo falso: il *Liber pontificalis*, ad esempio, ricorda come San Giovanni in Laterano sia stata sontuosamente decorata da una serie di statue d'argento raffiguranti Cristo, gli Apostoli, angeli e San Giovanni Battista. Questo massiccio uso della statuaria, che ha inquietanti analogie con la prassi pagana, resterà un *unicum* per molti secoli in ambito cristiano, e sembra significativo che non risulti attestato per le successive fondazioni imperiali, in particolare quelle costantinopolitane.

Per comprendere quale sia la visione del cristianesimo che caratterizza Costantino, inoltre, è stata ultimamente rivalutata un'ulteriore importante testimonianza. Al termine della *Vita di Costantino* di Eusebio i manoscritti tramandano, a mo' di appendice, un discorso attribuito allo stesso imperatore e tradizionalmente noto come *Orazione ai santi*. La sua genuinità è stata recentemente difesa con buone motivazioni dallo studioso britannico Robin Lane Fox (1946-), il quale la data al 325 e la identifica con un'allocuzione tenuta da Costantino di fronte ad un concilio tenuto ad Antiochia. Si trattava, si può supporre, di un preludio al più celebre concilio ecumenico di Nicea, nel tentativo di appianare le crescenti controversie che laceravano la Chiesa sul tema dell'arianesimo. Rivolgendosi verbosamente agli ecclesiastici (i "santi") riuniti ad Antiochia, Costantino, tra molte altre considerazioni, lascia trapelare alcune convinzioni personali, come quella, ad esempio, che la venuta di Cristo fosse stata preannunciata non solo dalla Sibilla Eritrea, ma anche da Virgilio nella IV *Ecloga* (un tema destinato ad avere una grande fortuna, basta pensare a Dante), arrivando per giunta ad affermare che lo stesso mito troiano sarebbe una prefigurazione della storia della Salvezza, nella quale Achille simboleggia Cristo, Ettore il diavolo, e la città di Troia il mondo. Un'interpretazione visionaria, della quale resta qualche traccia anche in oscure opere patristiche del IV secolo, ma condannata rapidamente all'oblio dalla sua carica sincretistica, probabilmente eccessiva.

L'età dei concili

Se la sua personale interpretazione del cristianesimo può rasentare l'eterodossia, Costantino cionondimeno ha ben presente che il sovrano

deve favorire la pace e l’unità della religione prescelta. Con i suoi successori l’unità della Chiesa diviene sempre più un affare di stato, da garantire e imporre con ogni mezzo.

Una delle crisi più gravi, che segna tutto il IV secolo e si trascina anche oltre, è quella ariana, che prende il nome da un presbitero di Alessandria, Ario (256-336), il quale, qualche tempo prima del 320, comincia a predicare che il Figlio, ossia la figura di Cristo, essendo una creatura non poteva condividere con Dio Padre l’attributo dell’eternità. Questo comporta che “vi fosse un tempo in cui il Figlio non c’era”. Simili asserzioni suscitano scandalo: Ario è condannato e poi scomunicato dal suo vescovo, ma trova anche numerosi sostenitori. Costantino ritiene necessario intervenire per risolvere la questione, e per far ciò si affida al vescovo Osio di Cordova (256-357), figura importante che, dall’indomani della battaglia di Ponte Milvio, costituisce una sorta di consigliere spirituale del sovrano. Osio fin dall’inizio manifesta una profonda ostilità verso l’arianesimo, che inizialmente è condivisa da Costantino. Nel corso del primo concilio ecumenico (“mondiale”, perché vi partecipano rappresentanti provenienti da tutto l’impero) di Nicea, significativamente presieduto dall’imperatore, Ario viene condannato ed esiliato. La situazione può sembrare conclusa, ma negli anni successivi qualcosa probabilmente cambia: Osio probabilmente perde la sua influenza, e Costantino presta ascolto ad altri consiglieri, più vicini all’arianesimo. Se è difficile ricostruire esattamente i termini della questione, soprattutto a causa della tradizione agiografica successiva che cerca di minimizzare questo sbandamento del sovrano, risulta invece chiaro che sotto Costanzo II (317-361), suo figlio e successore, la situazione si ribalta facendosi nettamente sfavorevole per chi accetta le conclusioni del concilio di Nicea. Soprattutto negli anni Cinquanta del IV secolo ha luogo tutta una serie di concili minori nei quali il sovrano attua, non senza pressioni e lusinghe, una vera e propria campagna a favore dell’arianesimo (o per meglio dire di una sua forma in qualche modo attenuata) che per qualche tempo, nonostante vari focolai di opposizione, sembra addirittura avere la meglio. L’attività filoariana di Costanzo si interrompe con la morte dell’imperatore, e l’intermezzo pagano del suo successore Giuliano (331-363) permette al partito “niceno” di

riprendere fiato e di iniziare ad elaborare (in particolare per merito dei Padri cappadoci) una nuova teologia che reinterpreti e renda più accettabili le formule avanzate durante il concilio di Nicea. È però solo con l'ascesa al trono di Teodosio (347 ca. - 395) che la tendenza antiariana fatta propria soprattutto dalle grandi sedi episcopali di Roma ed Alessandria può trionfare definitivamente in occasione del secondo concilio ecumenico, tenuto a Costantinopoli nel 381, nel corso del quale è proclamata la consustanzialità del Padre, del Figlio, e anche della terza persona della Trinità, lo Spirito Santo. Al di fuori del territorio imperiale, peraltro, l'arianesimo si è diffuso − grazie al celebre vescovo Ulfila (311-383 ca.) − tra i Goti, e rimane un tratto distintivo di molte popolazioni germaniche ancora per alcuni secoli.

Benché la pace della Chiesa non sia assoluta nemmeno nei decenni che seguono, è solo nel 427 che scoppia la crisi successiva. In quell'anno l'imperatore d'Oriente Teodosio II (401-450) nomina vescovo di Costantinopoli un sacerdote antiocheno, Nestorio (?-451). Questa mossa suscita immediatamente l'irritazione e la preoccupazione della potente sede patriarcale di Alessandria, tradizionalmente rivale di Antiochia. Cirillo (380 ca. - 444), patriarca di Alessandria, viene prontamente informato di un passo falso di Nestorio, che nei suoi discorsi, forse senza un reale ragionamento teologico ma con una buona misura di approssimazione, ha definito Maria *Christotokos*, "Madre di Cristo", invece che *Theotokos*, "Madre di Dio", come viene tradizionalmente chiamata. Cirillo ha buon gioco nel montare un vero e proprio caso, e nel corso del primo concilio ecumenico di Efeso, nel 431, riesce a trionfare sul suo rivale, deposto ed esiliato. Negli anni successivi le tendenze teologiche della scuola alessandrina, che tende a privilegiare il lato divino della figura del Cristo, sempre più, al punto che nel 444 i vescovi di Costantinopoli e Roma lanciano l'allarme sulla natura "monofisita" (ovvero che ammette un'unica natura nel Figlio, quella divina, a scapito di quella umana) di questi sviluppi. Seguono anni di lotte molto accese, finché nel 451, nel corso del concilio ecumenico di Calcedonia, convocato dagli imperatori Marciano (390 ca. - 457) e Pulcheria (399-453), il monofisismo alessandrino è definitivamente condannato. Formalmente l'unità del cristianesimo, ormai divenuto a tutti gli effetti religione di stato, viene ristabilita; in realtà, tuttavia, il

concilio di Calcedonia, le cui decisioni sono imposte d'autorità, finisce per creare molti problemi all'impero. In molti non lo ratificano, e nei ricchi e popolosi territori orientali (in particolare la Siria e l'Egitto) si sviluppa un tenace movimento d'opposizione che assume anche una dimensione localistica e centrifuga. Le Chiese locali (quella copta in Egitto, quella giacobita in Siria) iniziano ad osteggiare sempre più apertamente la Chiesa "ufficiale" calcedoniana, identificata con l'autorità statale, verso la quale cresce sempre di più la disaffezione. È stato spesso sostenuto che la facilità con cui gli Arabi, nel VII secolo, conquisteranno le regioni orientali dell'impero potrebbe essere dovuta proprio a questo secolare risentimento dei loro abitanti contro l'autorità di Costantinopoli e la sua teologia di stato, imposta con ogni mezzo e aborrita dal clero locale. Questo collegamento è oggi spesso messo in discussione e considerato troppo semplicistico, ma resta il fatto che Costantino e soprattutto i suoi successori, finendo per creare uno stato pressoché confessionale, rendono la loro autorità direttamente compartecipe delle fratture e delle tensioni che lacerano la religione ufficiale, il che sicuramente ne accresce la vulnerabilità.

La crisi priscillianista

Risulta emblematica del crescente intreccio tra autorità statale e cristianesimo anche la cosiddetta crisi priscillianista, che, molto dibattuta già tra i contemporanei, soprattutto è satura di conseguenze, anche nefaste, sul lungo periodo, fino all'età moderna. Intorno al 375 un laico spagnolo di elevata condizione (più tardi verrà nominato vescovo di Avila), Priscilliano (340- 385), inizia a predicare una forma di ascetismo particolarmente severa, che gli procura vari seguaci in Spagna e Gallia, ma lo espone anche alle critiche dei vescovi locali che si appellano più volte all'autorità imperiale per farlo condannare, in ultima istanza in un concilio tenuto a Bordeaux nel 384. Priscilliano decide allora di recarsi a Treviri per fare appello presso Magno Massimo (335 ca. - 388), l'usurpatore che in quegli anni controlla le Gallie. Nel processo che segue, Massimo, per cercare di rimarcare la propria stretta ortodossia e ingraziarsi le autorità ecclesiastiche, legittimando così la propria precaria posizione, valica un limite che fino ad allora non è mai stato infranto. Per la prima volta, infatti, una colpa

spirituale come l’eresia viene assoggettata in quanto tale ad una punizione secolare inferta da un tribunale ordinario. Priscilliano, infatti, è torturato e poi decapitato insieme ad altri suoi seguaci. C’è da dire che molti esponenti della Chiesa del tempo, in particolare Martino di Tours (315-397 ca.) e Ambrogio di Milano, si oppongono strenuamente a questa fusione tra giustizia ecclesiastica e giustizia statale; ma il precedente viene comunque stabilito, e non mancherà di produrre effetti nefasti.

Vedi anche

Nuove forme di organizzazione del potere
La resistenza del paganesimo
L’educazione a Roma
Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene
Le dispute sulla Trinità, Ario e il concilio di Nicea
I Padri cappadoci
La religione romana
Lo spazio religioso
Il cristianesimo
Il *mos maiorum* e le origini troiane di Roma
La dialettica tra paganesimo e cristianesimo

La resistenza del paganesimo

di Tommaso Braccini

Tra IV e V secolo la legislazione imperiale si fa sempre più rigida contro le forme di culto tradizionali. Il regno di Giuliano costituisce solo una parentesi, e la querelle sull'altare della Vittoria sembra dimostrare l'ineluttabilità del processo. Il paganesimo tuttavia resisterà ancora per alcuni secoli, per quanto sempre più confinato a circoli di sapore esoterico o a zone marginali e isolate.

La legislazione antipagana

Costantino (285 ca. - 337) non mira affatto a soppiantare le forme di culto tradizionali, e al massimo si muove contro pratiche pagane considerate immorali: in particolare, sono distrutti o chiusi alcuni templi di Afrodite in Fenicia, dov'è praticata la prostituzione rituale. Passi più decisi vengono intrapresi dai figli e successori di Costantino: Costante nel 341 proibisce i sacrifici cruenti, e Costanzo II, rimasto ben presto unico padrone dell'impero, emana leggi finalizzate a far chiudere i templi. Questa tendenza subisce una battuta d'arresto in seguito alla reazione di Giuliano (331-363), che, per quanto circoscritta nel tempo, mostra come il paganesimo non sia stato ancora definitivamente sconfitto. Non è un caso che Valentiniano I (321-375), ancora nel 371, abbia prudentemente autorizzato i culti tradizionali e l'aruspicina, con la sola esclusione dei riti magici e delle cerimonie notturne. Le misure antipagane riprendono però vigore intorno agli anni Ottanta del IV secolo, in particolare ad opera di Graziano (359-383) e Teodosio (347 ca. - 395), influenzato dal vescovo Ambrogio di Milano. Benché formalmente il culto tradizionale resti autorizzato, il suo svolgimento regolare viene compromesso prendendo di mira i sacerdoti, privati delle sovvenzioni statali e dichiarati incapaci di ereditare; nel 383 Graziano rinuncia anche al tradizionale titolo di pontefice massimo, visto come troppo compromettente. La situazione si fa ancora più pesante nel decennio successivo, fino ad arrivare ad una costituzione dell'8 novembre 392 che proibisce, in tutto il territorio dell'impero, le visite ai

templi, i sacrifici, e in definitiva ogni tipo di omaggio agli idoli. Anche sotto i successori di Teodosio (i figli Arcadio e Onorio, il nipote Teodosio II) sono reiterate queste misure, alle quali se ne aggiungono altre: nel 396 vengono proibiti i misteri eleusini (le Olimpiadi sono state interrotte già nel 394); i pagani risultano esclusi dall'esercito e dalle funzioni pubbliche; nel 423 i pagani restanti ("benché non ce ne debbano più essere") sono sanzionati con la confisca dei beni e l'esilio, e nel 435 si ordina la distruzione dei templi rimanenti.

Questa serie di misure appare, nel suo insieme, assolutamente impressionante; tuttavia, la stessa proliferazione di queste norme e la loro reiterazione (che non si conclude affatto nel V secolo: ulteriori misure antipagane verranno ribadite ancora cent'anni dopo da Giustiniano) dimostra che, in realtà, il paganesimo non è stato affatto estirpato dai territori imperiali. La resistenza dei culti tradizionali è documentata, in forme più o meno evidenti, sia per l'Oriente sia per l'Occidente, e arriva anche a coinvolgere la stessa figura dell'imperatore nella persona di Giuliano, detto l'Apostata.

La meteora di Giuliano

Figlio di un fratellastro di Costantino, Flavio Claudio Giuliano nasce a Costantinopoli nel 331 e trascorre buona parte della sua giovinezza nell'ombra, affidato alle cure di un vescovo ariano. Convertitosi segretamente al neoplatonismo, continua a mantenere una posizione defilata finché nel 355 non viene nominato cesare dal cugino Costanzo II, che gli affida la Gallia e la Britannia. Si rivela un abile generale, e nel 361 è proclamato augusto dalle proprie truppe; la morte improvvisa di Costanzo evita la guerra civile e lo lascia unico padrone dell'impero. A quel punto, Giuliano non ha più remore e rivela apertamente la propria adesione al paganesimo, che cerca di riorganizzare nel corso dei due anni del suo breve regno. Le misure prese da Giuliano, per quanto chiaramente ostili al cristianesimo, non sono improntate alla violenza, e rivelano anzi una sottile comprensione delle cause che stanno alla base del crescente successo della nuova religione. Giuliano cerca di contrapporre una gerarchia pagana all'organizzazione che caratterizza la Chiesa, e si sforza anche di limitare il ruolo sociale del cristianesimo,

proibendo ai suoi adepti di insegnare la letteratura e la filosofia, e al contempo incoraggiando i sacerdoti pagani a dedicarsi ad opere di carità. L’imperatore, nella sua volontà di contrastare la nuova religione, si mostra benevolo anche nei confronti degli ebrei. In particolare, alla vigilia della spedizione contro la Persia nella quale avrebbe trovato la morte concepisce anche il progetto di ricostruire il Tempio di Gerusalemme, per il quale vengono effettivamente avviati i lavori: in questo proposito si nasconde forse anche la volontà di confutare la profezia neotestamentaria attribuita a Gesù, per il quale del Tempio non sarebbe rimasta “pietra su pietra”. Per quanto Giuliano si mostri abile ed energico, il suo tentativo di riforma del paganesimo, tuttavia, non è compreso da molti degli strati della popolazione che pure coltivavano ancora l’antica religione, e viene abbandonato subito dopo la sua morte. La sua visione intellettualistica e organizzata era probabilmente troppo distante dalle pratiche tradizionali, caratterizzate per loro natura da individualismo e localismo, e non fa presa salvo che in alcuni circoli di corte.

Il paganesimo sopravviverà ancora per secoli, ma in una forma polarizzata che, in definitiva, lo condanna ad essere sempre più marginalizzato: da un lato, presso poche grandi famiglie di lignaggio senatorio o in circoli più o meno esoterici dove si pratica una rarefatta filosofia neoplatonica; dall’altro, in ambienti rurali remoti ed isolati.

Gli ultimi pagani in Occidente

Soprattutto nella città di Roma, sempre più messa in ombra dalla nuova capitale di Costantinopoli, il paganesimo si identifica con le venerande tradizioni della *res publica*, e non stupisce che in ambito senatorio molte famiglie si attacchino, con nobile devozione, ai suoi simboli, in una sorta di orgogliosa contrapposizione con le sedi del potere effettivo. Il caso più celebre è quello della vera e propria *querelle* che contrappone nel 384 il prefetto della città, Quinto Aurelio Simmaco, al vescovo di Milano, Ambrogio. Augusto ha collocato, nel 29 a.C., un celebre altare della Vittoria nell’aula del senato. Quest’altare viene rimosso una prima volta da Costanzo II; ricollocato da Giuliano, è allontanato una seconda volta dalla Curia nel 382, per opera di Graziano. Simmaco (?-514) a

quel punto si reca a Milano per perorare la restituzione dell’altare, e nel suo discorso, che è conservato, sostiene la possibilità della convivenza tra le due religioni, descritte come due strade che conducono entrambe alla medesima divinità: “non è possibile, infatti, che un mistero tanto elevato possa essere raggiunto in una sola maniera”. Le parole concilianti di Simmaco non fanno presa sul nuovo imperatore, Valentiniano II (371-392), che invece presta orecchio alle raccomandazioni di Ambrogio, pronto a sottolineare l’assoluta incompatibilità tra la fede cristiana dell’imperatore e la presenza di un altare pagano nel senato. L’ara della Vittoria, peraltro, in seguito viene reinstallata in maniera effimera nel corso dell’usurpazione di Eugenio (345 ca. - 394), un retore proclamato augusto dal potente *magister militum*Arbogaste (?-394), di origine franca. Benché personalmente di fede cristiana, Eugenio si affida a membri delle casate più in vista dell’aristocrazia pagana senatoria, appartenenti in particolare alla famiglia dei Nicomachi, dei quali appoggia l’attività in favore del culto tradizionale. Questo, peraltro, gli rende profondamente ostili sia Ambrogio sia soprattutto Teodosio, all’epoca in Oriente, che nel 394 lo sconfigge annientando così l’ultimo tentativo politico di rivalsa da parte del partito pagano. Agostino (354-430), scrivendo qualche anno dopo, ricorda che, nel tentativo di bloccare Teodosio, sulle Alpi sono state collocate statue di Giove incantate secondo riti teurgici: questo sembra indicare che il paganesimo delle famiglie senatorie di Roma, pur aderendo ai moduli della religione tradizionale, è comunque influenzato dal neoplatonismo, esattamente come avveniva nei circoli filosofici orientali. Non si deve peraltro pensare che in Occidente i pagani siano limitati a una casta di magnati nostalgici: la *Vita di Martino* scritta da Sulpicio Severo (360 ca. - 420 ca.) testimonia, ad esempio, come ancora nella seconda metà del IV secolo le campagne della Gallia pullulino di villaggi pagani i cui abitanti praticavano l’antica religione (per esempio il culto degli alberi) e reagiscono anche violentemente ai tentativi di cristianizzazione: la presenza pagana nelle regioni rurali è destinata a protrarsi ancora a lungo.

Gli ultimi pagani in Oriente

In Oriente l’ambito filosofico neoplatonico costituisce il principale baluardo dell’antica religione, peraltro sempre più caratterizzata dal ricorso a pratiche magiche, tese in particolare ad attivare la presenza divina all’interno di statue o talismani (si tratta della cosiddetta “teurgia”), che hanno negli oracoli caldaici il loro principale “testo sacro”. La scuola di Atene resisterà fino al 529, quando verrà chiusa da Giustiniano. Questa lunga sopravvivenza, oltre che al quasi millenario prestigio della sede, può essere attribuita anche alla posizione relativamente decentrata della città e alla sua lontananza dai grandi patriarcati, caratterizzati spesso da un atteggiamento attivo e militante. È il caso, ad esempio, di Alessandria: le tensioni tra le masse cristianizzate e gli altolocati circoli pagani sfociano, secondo l’interpretazione corrente, nell’uccisione della filosofa Ipazia, avvenuta nel 415. Ancora a lungo (fino a tutta l’epoca bizantina) sospetti di “criptopaganesimo” sarebbero periodicamente emersi nei confronti dei cultori della filosofia platonica in Oriente, dove peraltro, specie in zone remote, risultano attestati veri e propri focolai di resistenza della religione tradizionale. Il tempio di Iside sull’isola di File, all’estremo sud dell’Egitto, rimane attivo (anche grazie a trattati internazionali: è infatti molto venerato dal confinante popolo dei Blemmi, di cui si temono le incursioni) fino al tempo di Giustiniano; e sempre fino al VI secolo nell’oasi libica di Augila viene praticato il culto di Alessandro Magno. Nella città di Harran infine, l’antica Carre, il culto mesopotamico degli astri, venato di neoplatonismo ed ermetismo, sopravvive anche alla conquista islamica e continua ad essere praticato fino al Mille.

Vedi anche

La cristianizzazione dello stato
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene
Il*Corpus Hermeticum*
Sacrificio
La magia a Roma
Il cristianesimo
Astrologia, magia e divinazione a Roma

I barbari: lo scontro

di Tommaso Braccini

Il problema gotico, sopito da quasi un secolo, si riapre bruscamente nel 378 con la sconfitta di Adrianopoli. Negli anni successivi si sperimenterà la soluzione di concedere ai gruppo barbarici di insediarsi in massa nel territorio imperiale in cambio del servizio militare: la prassi si rivela rischiosa fin da subito. La pressione dei gruppi germanici, peraltro, interessa soprattutto l'Occidente (il sacco di Roma è del 410), mentre l'Oriente ne è maggiormente preservato.

La disfatta di Adrianopoli

Dopo la morte di Giuliano nel corso della campagna contro la Persia (363) e l'effimero regno di Gioviano (331-364), i vertici dell'esercito scelgono come suo successore Valentiniano (321-375), un alto ufficiale di origine pannonica, che si associa come augusto il fratello Valente (328-378). A quest'ultimo viene affidato l'Oriente, mentre Valentiniano si riserva il governo dell'Occidente. I due imperatori, di origini umili, si applicano ad una riforma monetaria e intervengono anche nell'ambito della giustizia, ma il loro regno resta famoso soprattutto per il riemergere del problema dei Goti che, dopo essere stati sconfitti da Claudio II nel 269, hanno finito per occupare la zona tra il Don e il Danubio, divisi nei due regni dei Tervingi e dei Greutungi. L'avanzata degli Unni, dopo la metà del IV secolo, inizia a porre gli stanziamenti gotici sotto pressione. In una prima fase alcuni esponenti dei Tervingi pensano di accordarsi con Roma chiedendo asilo nei suoi territori. Nel 376 Valente concede loro di stanziarsi in Tracia, con l'obbligo di fornire truppe come federati; il trasferimento risulta tuttavia molto problematico, sia per una serie di carenze logistiche, sia per l'atteggiamento rapace del governatore locale, Lupicino. L'esasperazione induce infine i Goti a ribellarsi. La penisola balcanica viene messa a ferro e a fuoco e a nulla servono le operazioni militari con cui si tenta di arginarli. Nel 378 l'imperatore Valente decide di prendere il controllo della situazione, avvalendosi della collaborazione

del nipote Graziano (359-383 ca.), succeduto al fratello in Occidente. Con una mossa avventata, senza attendere i rinforzi e basandosi su stime affrettate della consistenza dei nemici, Valente affronta i Goti capeggiati da Fritigerno presso Adrianopoli: l'esito della battaglia è deciso dall'arrivo inaspettato della cavalleria nemica, e nella fuga generale finisce per morire lo stesso imperatore. La portata di questa sconfitta, pur molto pesante, è stata forse sopravvalutata in passato (i Goti divengono padroni del campo ma, essendo inesperti di assedi non riescono ad impadronirsi delle piazzeforti balcaniche); certo è che lo stato romano fatica a reagire, nonostante i tentativi di Teodosio (347 ca. - 395), l'ufficiale di origine spagnola al quale Graziano affida l'Oriente. Un compromesso è raggiunto solo nel 382, in forza del quale i Goti ottengono il permesso di stanziarsi nella Mesia, a sud del Danubio, con l'obbligo di fornire contingenti ausiliari. Benché le fonti dell'epoca lo considerino un successo romano e parlino di resa (*deditio*) dei barbari, il fatto che a questi ultimi sia stato concesso di mantenere la propria struttura tribale e la propria marcata identità etnica (nonché religiosa: i Goti infatti sono ariani) si rivela con il tempo estremamente destabilizzante, e costituisce un precedente pericoloso.

Vegezio e l'arte della guerra

Probabilmente si può collocare all'indomani della pace con i Goti l'*Epitoma rei militaris* (*Sunto di scienza militare*) di Flavio Renato Vegezio, dedicato ad un imperatore di nome Teodosio che in genere è identificato con il primo di questo nome. Inizialmente composto dal solo primo libro, dedicato all'arruolamento, il trattato viene più tardi accresciuto con altri tre libri dedicati ad altri aspetti della scienza bellica. Non si deve pensare ad un'opera che restituisca la situazione attuale: in realtà, come dichiara programmaticamente, Vegezio ha consultato tutta una serie di autori antichi, dai quali ricava i suoi precetti. Il lavoro, dunque, si colloca nel filone dei "breviari" che fioriscono all'epoca e che sono destinati a informare rapidamente una classe dirigente che spesso manca proprio delle nozioni fondamentali. D'altro canto, l'*Epitoma* non può nemmeno essere considerata puramente anacronistica, e anzi, una sua lettura attenta fornisce, per molti versi, il polso della situazione militare del periodo. Di particolare

rilievo è il quarto libro, dedicato agli assedi ed alla marineria. Nel primo caso, è significativo che l'autore, al termine della sua esposizione, dichiari di aver raccolto "per la pubblica utilità" sia i precetti degli autori antichi, sia gli stratagemmi emersi nel corso delle "recenti necessità", a testimonianza del fatto che gli assedi, come nella recente guerra gotica, erano purtroppo all'ordine del giorno. Vegezio, peraltro, sottolinea come l'elemento più importante per la difesa di una città assediata sia costituito dalle riserve alimentari: una notazione forse dettata anche dalla scarsa perizia delle popolazioni germaniche nell'arte poliorcetica, e dal loro essere sprovviste di macchine d'assedio. Gli ultimi capitoli dell'opera sono dedicati all'armamento della flotta e alle tattiche navali. Vegezio, nel preambolo, dichiara con sufficienza che si tratta di una parte tutto sommato poco importante, giacché "essendo stato pacificato il mare, adesso si combatte solo per terra contro le nazioni barbare". Fino agli inizi del V secolo, in effetti, la superiorità dei Romani sul mare è abbastanza solida, come dimostrerà, ad esempio, la distruzione delle imbarcazioni gotiche nei pressi di Costantinopoli nel 400. Questo, tuttavia, è dovuto perlopiù all'inesperienza dei barbari, che invece, una volta acquisita dimestichezza con la navigazione, costituiranno una pericolosissima minaccia: lo dimostrano i successi dei Vandali nel corso del V secolo, culminanti con il secondo sacco di Roma nel 456.

L'erosione dell'Occidente

La parte occidentale dell'impero è quella che più direttamente viene investita dalla pressione dei barbari. Una pressione non imponente dal punto di vista demografico (gli studi più recenti dimostrano come le "ondate" delle popolazioni germaniche fossero spesso costituite solo da poche migliaia di uomini) ma continua, ed evidentemente insostenibile per un sistema statale e militare sempre più debole e che per giunta, in una sorta di circolo vizioso, si rivela sempre più dipendente dai barbari stessi. Una notevole fonte di problemi per la *pars occidentis* si rivela, fin dalla morte di Teodosio, il capo dei Goti stanziati in Mesia, Alarico (370 ca. - 410), che in più di un'occasione arriva a minacciare la stessa Italia, in particolare nel 401-402. Il *modus operandi* adottato in questo e in simili casi dal generale Stilicone (365 ca. - 408), *magister militum*

d’Occidente di origine vandala, è prevalentemente attendista: si cerca di tamponare gli sfondamenti e di respingere il nemico fuori dai confini. Una conseguenza di questa politica eminentemente difensiva è quella di drenare truppe dalla Britannia, dalla Gallia e dalla Germania per concentrarle a protezione dell’Italia nord-orientale, considerato il punto più critico; per maggiore sicurezza, la corte di Onorio (384-423), il figlio di Teodosio che regna sull’Occidente, si sposta da Milano a Ravenna. Secondo alcuni storici la relativa sicurezza garantita dalle paludi che circondano Ravenna favorisce un atteggiamento ancora più miope, e ancora più disinteressato alla difesa del *limes* renano. La politica di Onorio, ostacolata peraltro da una serie di rivalità e discordie interne, si rivela doppiamente fallimentare, sia perché non riesce a proteggere i confini orientali dell’Italia, sia perché apre la strada al collasso delle altre province occidentali. Nel 405 il goto Radagaiso riesce ad entrare in Italia dalla Pannonia e si spinge a sud fino ad assediare Firenze; il 31 dicembre dell’anno successivo, approfittando di un brusco calo della temperatura che fa gelare le acque del fiume, bande di Vandali, Alani e Suebi riescono ad attraversare il Reno presso Magonza e si riversano nella Gallia, spingendosi fino alla Spagna. Approfittando del caos, anche Burgundi e Alamanni varcano il confine più a sud. Una volta entrati in circolo nell’organismo debilitato dell’impero, questi gruppi barbarici si rivelano impossibili da smaltire e finiscono col tempo per ritagliarsi ampi spazi all’interno delle antiche province: i Suebi in Spagna, i Vandali dapprima in Andalusia e poi in Africa, i Burgundi in parti della Gallia sudorientale, gli Alamanni nella Germania Superiore. Occorreranno anni perché si arrivi ad una convivenza organizzata (benché non priva di problemi) tra barbari e romani all’interno di questi territori; all’epoca, le province occidentali precipitano nel caos.

Il sacco di Roma

A complicare le cose si aggiunge l’eliminazione del generale Stilicone per ordine dell’imperatore Onorio, nel 408. La rivalità tra i due non è una novità, ma non si può escludere che i recenti sviluppi non abbiano comportato un ulteriore peggioramento delle relazioni; fatto sta che il successore di Stilicone, Olimpio, dà immediatamente mostra di

un’intransigenza antigermanica che a lungo andare si rivela rovinosa. Una serie di sanguinose rappresaglie induce immediatamente gli ausiliari barbarici di Stilicone a passare sotto Alarico, che nel 408 riesce a spingersi una prima volta sotto le mura di Roma, suscitando il panico della popolazione. Il capo visigoto acconsente a ritirarsi solo dietro pagamento di un pesante riscatto; giunto in Etruria, tuttavia, si ferma, attendendo la ratifica di un trattato di pace e la consegna di ostaggi che tuttavia Onorio, dall’imprendibile Ravenna, continua a procrastinare. Persino la sostituzione di Olimpio con Giovio, seguace di Stilicone e amico dello stesso Alarico, non fa mutare la politica dell’imperatore, che, trincerato nella sua capitale e privo di ogni potere al di fuori delle sue mura, rifiuta ciononostante ogni minima concessione. Le richieste dei Goti, in realtà, paiono abbastanza ragionevoli (chiedono terre in cui stanziarsi e un tributo annuale), ma Onorio rimane irremovibile. Alarico giunge addirittura ad accordarsi con il senato di Roma, scegliendo dai suoi ranghi una sorta di controimperatore, Prisco Attalo. Onorio è sul punto di fuggire a Costantinopoli, quando l’arrivo di poche migliaia di uomini inviatigli in soccorso da Oriente lo induce a rimanere. Sempre più esasperato, Alarico acconsente a deporre la sua creatura, Attalo, in cambio di un accordo; ma quando, nel corso della trattativa, viene attaccato da un’altra banda gotica capeggiata da Saro (che forse agisce su iniziativa personale), ritiene di essere stato ingannato e marcia nuovamente su Roma, che cade il 24 agosto del 410. I tre giorni di saccheggio fanno scalpore in tutto il mondo, e lo stupore di fronte alla caduta della città riecheggia nelle parole di Gerolamo (“In una sola città è caduto tutto il mondo”) e di Agostino, che, di fronte a chi biasima il cristianesimo come causa di questa vera e propria catastrofe, scrive *La città di Dio*. Certo è che il sacco di Roma, di fronte all’analisi storica, più che la ferocia dei barbari sembra mostrare la sclerotizzazione della corte di Ravenna, incapace di scendere a patti con la realtà, preoccupata principalmente di questioni dinastiche e faide di corte, soprattutto ostile a ogni compromesso con i barbari che ormai si stanno avviando a divenire i padroni dell’impero (mentre i Visigoti devastano l’Italia, la Gallia e la Spagna sono percorse da Alani, Vandali, Suevi…), e infine dipendente dagli aiuti di un Oriente tutto sommato abbastanza indifferente. La storiografia recente, peraltro, tende a considerare la caduta della città come una sconfitta anche per lo stesso Alarico, che vi

ricorre come atto estremo di risentimento e frustrazione, dopo aver tentato in ogni modo di raggiungere un accordo che avrebbe forse permesso al suo popolo di trovare un *modus vivendi* con l'impero.

La diffidenza dell'Oriente: il caso di Gainas

L'intransigenza che Onorio dimostra, dopo essersi liberato dell'ingombrante presenza di Stilicone, verso ogni accordo con i Goti, trova un parallelo (e forse anche una spiegazione) nelle vicende accadute nella metà orientale dell'impero (governato dal fratello Arcadio) un decennio prima. Gainas è un comandante gotico che ha militato sotto Teodosio e che, divenuto generale supremo, nel 399 è riuscito a cacciare dalla corte i suoi principali nemici (in particolare il prefetto Aureliano). Entrato a Costantinopoli con le sue truppe, sembra destinato a divenire il vero padrone dell'impero, senonché si trova a dover affrontare un'opposizione agguerrita su tutti i fronti. Il patriarca di Costantinopoli, il celebre Giovanni Crisostomo (345 ca. - 407) si dimostra fermamente ostile ai barbari in quanto ariani e rifiuta categoricamente di concedere loro una chiesa in città; all'interno della corte, il generale gotico deve affrontare l'opposizione dell'imperatrice Eudossia. Quando alla fine del 400 decide, forse per motivi precauzionali, di abbandonare la capitale, la popolazione insorge e massacra molti dei suoi uomini prima che riescano a fuggire. Gainas ripara in Tracia, ma la resistenza della popolazione locale lo induce a tentare di passare in Asia Minore. Questo tentativo viene bloccato, con grande strage, dalla flotta romana capeggiata da un altro goto, Fravitta; a quel punto Gainas cerca di fuggire oltre il Danubio ma è ucciso dal re degli Unni, Uldin, che invia la sua testa ad Arcadio. Il trionfo del partito antigermanico a Costantinopoli viene celebrato con la costruzione di una colonna coclide ed è stato messo in connessione con alcune affermazioni di Sinesio di Cirene (370 ca. - 413), discepolo di Ipazia, nel suo discorso *Sul regno*: è significativo che in esso venga auspicata una totale epurazione di ogni elemento barbarico dal mondo romano, in particolare dall'esercito; al massimo, i barbari potranno essere schiavi. Non a caso, il pur lealissimo Fravitta viene messo a morte poco dopo la sconfitta di Gainas, e questo gesto sembra rimarcare la netta ostilità (su basi religiose, ma anche, chiaramente, etniche) verso i Germani da parte

della corte orientale (dove pure l’imperatrice Eudossia era figlia di un franco, cosa che le attirò non poche critiche), secondo una linea condivisa sia dalla popolazione sia anche dalle élite intellettuali. A differenza dell’Occidente, sempre più debole e fragile, la prosperità economica, demografica ed anche militare dell’Oriente permette però di perseguire questa politica senza eccessivi rischi.

Vedi anche

Il contesto militare
I barbari: un’opportunità
Un dittico imperiale: Oriente e Occidente dopo il 395
La guerra a Roma
L’economia a Roma
Le dispute sulla Trinità, Ario e il concilio di Nicea
L’ultimo Agostino: la grazia, il potere e le due città

I barbari: un’opportunità

di Tommaso Braccini

Per quanto il loro ingresso nell’impero sia senz’altro traumatico, spesso le popolazioni germaniche aspirano a trovare un modus vivendi *con Roma, di cui ammirano il modello statale e l’amministrazione. L’autorità devolve ad alcune tribù barbariche interi territori in cambio del servizio militare: la simbiosi è possibile, ma la mancanza di controllo innesca un circolo vizioso che porterà alla frammentazione e alla dissoluzione finale dell’impero d’Occidente.*

Salvare la faccia: le concessioni del potere imperiale

Nonostante l’atteggiamento di chiusura e gli ovvi e numerosi problemi creati dalle invasioni, tutta una serie di elementi suggerisce che, soprattutto in Occidente, tra Romani e popoli germanici le relazioni almeno in qualche caso siano meno traumatiche di quanto l’immaginario collettivo possa far pensare: per quanto non senza difficoltà, gli accordi sono possibili, e anzi spesso cercati attivamente dai capi barbari, che generalmente li onorano. Certo, le differenti *formae mentis* e le contrastanti concezioni dell’autorità spesso creano malintesi: è il caso, ad esempio, dei patti e delle tregue stretti con i re germanici. Questi ultimi spesso si rivelano ligi ai termini dell’accordo fintantoché l’imperatore con cui è stato stipulato rimane in vita; alla sua morte la situazione torna in discussione, e in genere si riaprono immediatamente le ostilità nel tentativo di rinegoziare un nuovo accordo, magari migliore, con il successore del defunto. Il sacco di Roma del 455 da parte dei Vandali di Genserico, significativamente, segue di pochissimo la morte di Valentiniano III: questo e altri esempi sembrano dimostrare che i capi germanici, quando trattano con l’autorità imperiale, lo fanno su base personale, ritenendosi legati solo con il loro “omologo” romano, e non con lo stato da esso governato. L’esistenza di simili accordi è comunque importante agli occhi dell’“opinione pubblica”, così come il fatto che i territori dove i barbari si stanziano siano formalmente affidati loro dall’imperatore, in genere in

cambio del servizio militare (talora si tratta di una reale e concertata concessione, talaltra, come nel caso della cessione della Sapaudia ai Burgundi intorno al 440, è poco più del riconoscimento di uno stato di fatto). Che in questa maniera vengano salvate le forme e, per così dire, tacitate le coscienze sembra dimostrato dal fatto che, in maniera per noi sconcertante, la progressiva devoluzione del territorio imperiale ai barbari non sembra costituire un elemento di particolare importanza agli occhi degli storici e dei cronisti che trattano della fine del IV e dei primi decenni del V secolo. Si può citare, ad esempio, il caso dei cosiddetti *Annales Ravennates*, compilati in un ambiente vicino alla corte di Ravenna, i cui frammenti superstiti vanno dal 411 al 454: sembra indicativo che, anno dopo anno, l'autore si sia preso la briga di indicare solamente imperatori, usurpatori, consoli, disastri naturali e poco altro, senza alcuna menzione dei barbari. Se dunque la concessione di terre alle popolazioni germaniche, almeno dal punto di vista istituzionale, non è percepita come un elemento di rottura, occorre però interrogarsi sulle modalità con cui ciò avveniva effettivamente.

L'insediamento dei barbari

In realtà non possediamo fonti coeve che riportino con precisione i termini degli accordi intercorsi tra autorità romana e popolazioni barbariche, soprattutto per quanto riguarda il V secolo. La storiografia tradizionale, basandosi su materiale legale posteriore (il *Codice di Eurico* per quanto riguarda i Visigoti, il *Liber Constitutionum* del re burgundo Sigismondo), era arrivata ad asserire che, nei territori ove si stanziano le popolazioni germaniche, sarebbe avvenuta una precisa spartizione dei terreni coltivabili, nel corso della quale un terzo rimane ai vecchi possessori, e due terzi passano invece ai nuovi arrivati; allo stesso modo, le terre boschive sono spartite a metà. In realtà, la situazione non sembra essere stata così semplice, né tanto meno univoca. In alcuni casi, è stato ipotizzato che ai barbari siano concesse solo le rendite fiscali (probabilmente in natura) di parte dei terreni, sui quali dunque non avviene un insediamento effettivo: questo spiegherebbe da un lato l'assenza di toponomastica germanica in molte regioni "barbarizzate", e dall'altro, soprattutto in un'ottica romana, questo risulterebbe tutto sommato tranquillizzante, permettendo di

inquadrare i nuovi arrivati come bande di soldati regolarmente stipendiati, i cui emolumenti, invece di pervenire dall'amministrazione centrale, vengono riscossi direttamente a livello regionale. Questa sorta di devoluzione probabilmente può combinarsi con un'altra istituzione romana, l'*hospitalitatis munus*, il diritto di ospitalità di cui godono gli ufficiali e i soldati che, al di fuori dei normali campi militari, possono essere acquartierati presso privati. Una situazione dove l'*hospitalitas* si combina con l'attribuzione delle rendite fondiarie (formalmente stipendi militari) alle popolazioni germaniche può in effetti costituire un inquadramento legale abbastanza convincente per lo stanziamento dei barbari, e potrebbe costituire una buona spiegazione anche per il silenzio dei cronisti dell'epoca. Con questo non si vuole certo affermare che il processo (sicuramente, tra l'altro, non omogeneo) sia stato privo di problemi, soprusi e gravi disagi per le popolazioni romane. In vari casi, come per lo stanziamento dei Vandali in Africa, tutto lascia anzi supporre che sia avvenuta una semplice confisca dei terreni senza alcuna forma di accordo. In linea di massima, però, la barbarizzazione delle regioni occidentali costituisce probabilmente un evento meno distruttivo e brutale, almeno dal punto di vista istituzionale, di quanto si potrebbe supporre. Lo stanziamento di una tribù barbarica (a differenza delle incursioni temporanee, con il loro carico di saccheggi e devastazioni) forse porta addirittura un certo grado di stabilità nelle regioni dove ha luogo. Non si deve nemmeno supporre che le concessioni dell'autorità romana siano state solo una sorta di capitolazione su tutti i fronti: non mancano fonti coeve che sottolineano come anche ai barbari sia chiaro che il mantenimento della struttura amministrativa romana è fondamentale per la gestione dei territori in cui si stabiliscono. Questo risulta evidente, ad esempio, nel regno ostrogoto di Teodorico (451 ca. - 526); ma già Orosio, che scrive poco dopo il sacco di Roma, afferma (7, 43) di aver udito da un testimone che Ataulfo (374 ca. - 415), il successore di Alarico al comando dei Visigoti, all'inizio pensava di spazzare direttamente via l'impero e di sostituire la Romania con la sua Gothia. In seguito, tuttavia, rendendosi conto che non conviene abolire l'apparato statale, per l'indisciplinatezza dei suoi uomini e soprattutto perché *sine legibus res publica non est res publica*, preferisce collaborare con Roma, in una sorta di simbiosi dove la forza dei Goti garantirà (almeno teoricamente) l'ordine e la sicurezza

dell’impero. Lo stesso Alarico cerca in ogni modo di venire a patti con Onorio, prima di cedere all’esasperazione e di saccheggiare Roma. Finalmente inquadrati, peraltro dopo ulteriori scontri, nell’impero d’Occidente, i Visigoti stanziati in Aquitania onorano i termini del loro patto: il successore di Ataulfo, Vallia nel 416 combatte Alani e Vandali per conto di Onorio; il discorso potrebbe peraltro essere allargato anche ad altre popolazioni, come i Burgundi, che in maniera analoga contrastano gli Alamanni.

Una difficile simbiosi

È notevole che proprio nella fase iniziale delle grandi invasioni i barbari si mostrino più inclini a scendere a patti con Roma e desiderosi di trovare una legittimazione che li inquadri al suo interno. Ciò risulta anche dal tentativo di stringere alleanze dinastiche: nel 414 a Narbona il re Ataulfo sposa solennemente Galla Placidia (390 ca. - 450), sorellastra di Onorio, presa in ostaggio al tempo del sacco di Roma. Dall’unione (non riconosciuta dalla corte di Ravenna) nasce un bambino, significativamente chiamato Teodosio, a sottolineare l’appartenenza alla dinastia imperiale: purtroppo il neonato muore poco dopo la nascita, ma sarebbe interessante sapere quale sarebbe stato il suo ruolo se fosse sopravvissuto. Gli stessi Burgundi, precocemente inclini a stringere patti con l’autorità imperiale, rivendicano addirittura una parentela con i Romani, come ricorda alla fine del IV secolo Ammiano Marcellino (“fin dall’antichità, i Burgundi sanno di costituire una stirpe romana”). Simili affermazioni possono essere state divulgate nell’ottica di una legittimazione delle relazioni tra le due nazioni.

Questi gruppi barbarici, apparentemente inquadrati nel sistema amministrativo dell’impero (si fa riferimento alla parte occidentale) e desiderosi di ottenere una legittimazione, potrebbero veramente costituire una risorsa per la rigenerazione dello stato. Gli eventi successivi, tuttavia, prendono una piega diversa: in occasione della grande battaglia contro Attila avvenuta ai Campi Catalauni nel 451, infatti, il generale Ezio riesce ad ottenere l’aiuto di Burgundi, Alani e Visigoti, il cui apporto è determinante per la vittoria, solo a prezzo di estenuanti trattative. Ormai la corte di Ravenna ha un controllo effettivo

solo sull'Italia e su parte della Gallia meridionale: nel resto dell'impero i barbari si sono ritagliati ampie nazioni pressoché indipendenti. Il loro assorbimento all'interno dello stato romano è vistosamente fallito. Sono anzi i regni germanici ad avere assorbito massicciamente elementi di romanità. In genere, infatti, al loro interno risultano conservati i gradi inferiori della burocrazia (affiancata e spesso rimpiazzata dalle gerarchie ecclesiastiche) ed il latino si va imponendo come lingua dell'amministrazione (nonché della maggioranza dei sudditi). Quello che viene irrimediabilmente meno è il raccordo con l'autorità centrale, che dall'Italia fin dall'inizio si rivela incapace di imprimere un corso agli eventi che eviti, alla devoluzione in atto, di raggiungere il punto di non ritorno della totale perdita di controllo. Le numerose usurpazioni e le lotte intestine che travagliano la prima metà del quarto secolo, peraltro, contribuiscono a lasciare ancor più campo libero alle nazioni barbariche, che già in circostanze normali potrebbero essere gestite solo con un polso fermo. Ad impedire un reale assorbimento dei nuovi arrivati, forse, contribuisce anche la stessa qualifica con la quale le popolazioni germaniche sono accolte nell'impero. Quella dei soldati è già da tempo una categoria di professionisti che svolge il proprio compito in maniera disgiunta dagli amministratori o dalle autorità locali. Quando questo ruolo viene ricoperto volta per volta da intere nazioni barbariche, finisce per crearsi una casta separata di combattenti che, in presenza di un evidente vuoto di potere, arriva ad assumere il controllo della situazione pur essendo demograficamente inferiore agli abitanti originari, confinati al ruolo di contribuenti e burocrati. Allo stesso tempo, lo sviluppo di questa casta comporta necessariamente la diminuzione degli effettivi dell'esercito regolare, e incentiva il ricorso ad altri gruppi barbarici in una sorta di circolo vizioso che alla fine porta al collasso, anche economico, del sistema. La devoluzione di una regione ai barbari, infatti, comporta una diminuzione delle entrate per il governo centrale, che così ha meno fondi per pagare le truppe, a meno di non ricorrere ad ausiliari barbarici la cui remunerazione, però, consiste spesso nella devoluzione di altre terre, che a sua volta fa ulteriormente diminuire la capacità dello stato centrale di mantenere un esercito "regolare" che possa affermare la sua autorità sugli *hospites*, e così via. Senza contare le vere e proprie perdite territoriali, come quella dell'Africa, che quando cade in mano ai Vandali priva l'impero

d’Occidente della sua base contributiva più importante senza il benché minimo contraccambio. Le risorse dell’impero d’Occidente sempre più vanno diminuendo, e i commensali sono troppi e troppo voraci; soprattutto, finiscono ben presto per decidere autonomamente quali e quante parti accaparrarsi. Se in una prima fase le élite barbariche aspirano ad essere assorbite nell’ancora prestigioso sistema romano, la sempre più evidente impotenza dello stato li induce ad assumere un atteggiamento tutto sommato cinico che li porta a “spolparlo” spietatamente fino alla completa dissoluzione. I nuovi regni che così si vanno formando, è vero, sono spesso interessati da una profonda romanizzazione culturale (si pensi in particolare al dominio dei Merovingi in Gallia), ma le opportunità civili, culturali, economiche offerte dall’integrazione sono ormai perdute: una vera opportunità mancata, forse, si potrebbe ritenere, per entrambe le parti.

Vedi anche

I barbari: lo scontro
La guerra a Roma

Un dittico imperiale: Oriente e Occidente dopo il 395

di Tommaso Braccini

*Già altre volte l'impero romano era stato governato in maniera collegiale, come sotto la tetrarchia, o al tempo dello stesso Teodosio. L'elemento di differenza che contraddistingue la divisione del 395 è il fatto che l'*unanimitas *tra le due parti dello stato viene meno, soprattutto a causa della rivalità delle corti di Arcadio ed Onorio. Oriente ed Occidente, entrambi governati da discendenti di Teodosio, si allontanano sempre di più: il primo si avvia ad un lungo periodo di sostanziale pace e prosperità, l'altro verso difficoltà sempre maggiori.*

La divisione dell'impero

Teodosio (347 ca. - 395) muore a Milano, poco dopo aver definitivamente soppresso la ribellione di Eugenio, il 17 gennaio del 395, lasciando come suoi successori i figli Arcadio (che all'epoca ha 17 o 18 anni) e Onorio (un bambino di dieci anni), precedentemente nominati augusti. Arcadio è rimasto a Costantinopoli, mentre Onorio ha seguito il padre in Italia; è quasi per caso che i due nuovi imperatori si occupano, rispettivamente, degli affari dell'Oriente e dell'Occidente. C'è da chiedersi, peraltro, se veramente Teodosio intendesse spartire nettamente l'impero: vari elementi lasciano sospettare che in realtà la divisione sia esasperata dai cortigiani che affiancano e manovrano i due sovrani, che alla giovane età uniscono un carattere piuttosto debole. Arcadio è soggetto all'influenza, e alla rivalità reciproca, del prefetto del pretorio Rufino e del ciambellano (nonché eunuco) Eutropio; fin da subito Onorio si trova guidato da Stilicone (365 ca. - 408), generale di origine vandalica imparentato con la stessa famiglia imperiale che, forse non del tutto implausibilmente, proclama fin dall'inizio che lo scomparso Teodosio gli avrebbe affidato la custodia di entrambi i figli. I potenti cortigiani di Costantinopoli, ovviamente, non hanno la minima intenzione di lasciare la propria presa sul debole Arcadio, e una serie di incursioni barbariche non fa che peggiorare la crisi e cristallizzare una divisione forse nata più per caso che per un piano preciso.

Una rivalità inattesa

Quando i Goti stanziati come federati nella Mesia Inferiore si ribellano, al tempo della morte di Teodosio, quasi tutto l'esercito mobile della *pars orientis* si trova in Italia, dove ha accompagnato l'imperatore. La corte di Costantinopoli si trova pressoché impotente contro le scorrerie di Alarico (370 ca. - 410), così come contro una contemporanea incursione degli Unni. Stilicone si sente in dovere di intervenire e marcia con l'esercito unito fino alla Tessaglia, dove raggiunge i Goti. Appena prima dello scontro decisivo, tuttavia, riceve da Arcadio l'ordine di restituirgli le truppe, al quale obbedisce, forse anche in considerazione del fatto che sua moglie e i suoi figli sono tenuti come ostaggi a Costantinopoli. Alarico continua a devastare la penisola balcanica, pressoché indisturbato; nel 397 Stilicone arriva in Grecia nel tentativo di fermarlo, ma è raggiunto da un nuovo ordine di Arcadio che gli intima di tornare indietro. La rivalità tra le due *partes imperii* è ormai cosa evidente e sembra chiaro che Teodosio, se anche ha pianificato in anticipo la divisione, sicuramente non avrebbe mai desiderato una situazione del genere, della quale possono approfittare solo i nemici esterni. La corte di Costantinopoli, incapace di neutralizzare Alarico con i propri mezzi e decisa a rifiutare l'aiuto di Stilicone (dichiarato nemico pubblico), finisce per concedere al capo goto il titolo di *magister militum per Illyricum*, che sostanzialmente legalizza la sua occupazione dei Balcani. Non mancano altri preoccupanti segnali del fatto che, rispetto a quanto era avvenuto in precedenza sotto la tetrarchia o negli anni di regno congiunto dei vari Valente (328-378), Valentiniano (321-375), Graziano (359-383 ca.) e Teodosio, la divisione dello stato romano si rivela sempre più profonda e caratterizzata da un clima ostile. Nel 397 vi è il tentativo di Gildone (330 ca. - 398), governatore dell'Africa, di trasferire all'impero d'Oriente il controllo della sua provincia, cruciale per i rifornimenti di grano verso l'Italia: la sua sedizione viene soppressa l'anno successivo, mentre Stilicone si lega sempre più strettamente ad Onorio al quale dà in moglie sua figlia Maria.

Se fino a quel momento, in sostanza, il rapporto di forza tra i due imperi rivali è bilanciato, la situazione comincia a volgere a sfavore

dell’Occidente nel 401. In quell’anno infatti l’irrequieto Alarico, partendo dalle sue basi nell’Illirico, penetra nell’Italia settentrionale, da dove Stilicone riesce a cacciarlo a fatica, e senza una vittoria decisiva, solo l’anno successivo. Sicuramente il governo orientale non fa nulla per ostacolare i Visigoti, e anzi, si è supposto che la loro spedizione possa essere in qualche modo fomentata da Costantinopoli, come ulteriore mezzo di pressione verso l’impero rivale. Stilicone, in effetti, accusa il colpo: il suo esercito, composto in massima parte da elementi barbarici, dà segni di irrequietezza e inaffidabilità; il fatto che, per l’ennesima volta, non sia riuscito a schiacciare Alarico alimenta sospetti sulla sua lealtà, accresciuti dal suo sangue germanico.

È solo dopo un ulteriore peggioramento delle relazioni tra i due Stati e la vittoria su un altro invasore goto, Radagaiso, che nel 405-406 Stilicone, forte di un prestigio riconquistato, fa la mossa che, secondo i suoi piani, dovrebbe consentirgli di ristabilire la situazione. La prefettura dell’Illirico, precedentemente di gravitazione occidentale, dopo la morte di Teodosio si trova spartita tra le due *partes imperii*: la Pannonia va a Onorio e la Dacia e la Macedonia ad Arcadio. Stilicone asserisce che, secondo il volere di Teodosio, tutta la prefettura deve tornare sotto controllo occidentale. Stilicone fa nominare un suo prefetto del pretorio per l’Illirico e incarica Alarico di occupare le province orientali per suo conto, in attesa dell’arrivo dell’esercito di Occidente.

Non si tratta affatto di uno sgarbo dettato da pura rivalità: il riassorbimento dell’Illirico fornirebbe a Stilicone un’ottima base demografica per il reclutamento di soldati romani, che gli permetterebbero di fare a meno dei suoi problematici ausiliari barbari; e in secondo luogo, il controllo dei Balcani renderebbe probabilmente più facile la difesa delle frontiere orientali dell’Italia.

Il piano non manca di efficacia, ma gli eventi trasformano ben presto questo tentativo nella rovina del suo ideatore, infliggendo al contempo all’impero d’Occidente un colpo gravissimo.

L’invasione della Gallia da parte delle popolazioni germaniche alla fine del 406 e al contempo la ribellione in Britannia dell’usurpatore

Costantino III, che ben presto passa sul continente, costringono Stilicone a inviare gran parte delle sue truppe al di là delle Alpi: la spedizione nell'Illirico, ovviamente, viene annullata.

Alarico ha rispettato i patti, e ovviamente viene danneggiato dal mancato arrivo dei rinforzi occidentali: non meraviglia che nel 408 faccia richiesta di un pesante indennizzo. Stilicone sostiene che il pagamento sia necessario, ma questo lo rende ancora più inviso a molti personaggi della corte, che non hanno difficoltà a sobillargli contro lo stesso Onorio.

La contemporanea morte di Arcadio, in Oriente, fa definitivamente precipitare gli eventi. Sia l'imperatore d'Occidente sia il suo massimo generale desiderano andare a Costantinopoli per porre sotto la propria influenza il figlio di Arcadio, Teodosio II (401-450), che all'epoca ha sette anni. Paradossalmente, finiscono per ostacolarsi a vicenda e questo proposito, che forse potrebbe condurre ad una reale riunificazione dell'impero, cade nel vuoto. Stilicone, infatti, dapprima persuade Onorio a rimanere in Italia; l'imperatore e il suo entourage, tuttavia, subito dopo fomentano una ribellione dell'esercito che spazza via l'intero stato maggiore di Stilicone, il quale viene catturato e messo a morte a Ravenna.

L'*unanimitas* perduta

Con la scomparsa di Stilicone e Arcadio, le relazioni tra i due imperi tornano tutto sommato a distendersi, nonostante qualche residua frizione (dovuta perlopiù a questioni di successione). In realtà, anche nel periodo precedente, almeno a livello formale non mancano attestazioni relative all'unità dello stato romano e all'*unanimitas* dei suoi augusti che, dopo tutto, sono fratelli (o comunque, dopo il 408, sempre parenti: zio e nipote nel caso di Onorio e Teodosio II, cugini quando sul trono d'Occidente, nel 425, sale Valentiniano III).

Con la nomina di un console (la magistratura è ormai puramente onoraria) per ciascuna delle due parti, ad esempio, si intende rimarcare come ognuna di esse costituisca la metà di un insieme statale che rimane idealmente unitario, sotto un governo che teoricamente dovrebbe

essere collegiale. In Occidente sono coniate monete a nome di Arcadio e viceversa in Oriente; sotto Teodosio II e Valentiniano III (che deve il suo trono al cugino e ne sposa la figlia) compaiono emissioni congiunte, che ritraggono i due sovrani seduti sul medesimo trono, mentre reggono il globo crucigero (simbolo del dominio congiunto sul mondo, almeno quello romano), con una legenda che recita *Salus rei publicae*, "Salvezza della *res publica*", il nome collettivo che indica i due imperi. E anche in seguito, soprattutto (ma non solo) finché tra le due corti rimangono attive le relazioni dinastiche, non mancano tentativi di iniziative congiunte, in particolare contro la minaccia vandalica nel Mediterraneo. Resta il fatto, però, che dopo l'aperta ostilità del quindicennio successivo alla morte di Teodosio le due *partes imperii*, per quanto formalmente unite sotto l'egida della romanità, prendono due strade distinte che con il tempo le portano fatalmente ad allontanarsi, per andare incontro a due destini profondamente diversi. La parte occidentale, sicuramente, è svantaggiata dal punto di vista geografico (l'Oriente, soprattutto nelle floride province orientali, è molto più protetto dalle invasioni barbariche), demografico, economico; non bisogna però dimenticare che dà comunque prova di una certa tenacia, e ci si può chiedere cosa sarebbe accaduto se, invece di allontanarsi l'uno dall'altro, i due figli di Teodosio e i loro collaboratori avessero mostrano una *unanimitas* sostanziale e non solo formale.

I rischi della divisione tra augusti d'Oriente e d'Occidente, del resto, sono in una certa misura preconizzati dallo stesso disastro di Adrianopoli, se è vero che lo scoordinamento tra Valente e Graziano ne costituisce una delle cause principali. Nessuno meglio di Teodosio dovrebbe conoscere questa lezione, ma evidentemente egli non è in grado di trasmetterla ai suoi figli.

Gli epigoni della dinastia teodosiana

Mentre l'Occidente sprofonda ancora di più nel caos dopo l'uccisione di Stilicone e l'esplodere di rappresaglie antigermaniche che inducono molti dei suoi uomini a passare dalla parte di Alarico (che com'è noto nel 410 finirà per saccheggiare la stessa Roma), in Oriente ha inizio il lunghissimo (42 anni, ineguagliato in tutta la storia dell'impero) e tutto

sommato pacifico regno del mite Teodosio II, affiancato e spesso guidato dall'energica sorella Pulcheria (399-453). Questo periodo di tranquillità e prosperità (che prosegue anche nei decenni successivi), secondo l'analisi di molti, è cruciale per permettere all'impero d'Oriente di raggiungere quella stabilità che agevola le riconquiste di epoca giustinianea, e gli consente di sopravvivere alle devastanti invasioni persiana e islamica degli inizi del VII secolo.

La pace, al contrario, è proprio ciò che continua a mancare a Onorio, che affrontare tutta una serie di ribelli e usurpatori in Gallia, Africa e infine nella stessa Ravenna, dove si trova ai ferri corti con sua sorella Placidia (390 ca. - 450), che infine fugge a Costantinopoli insieme al figlio Valentiniano. Alla morte dello zio, nel 423, Teodosio II rimane l'unico imperatore. È stato ipotizzato che forse nei suoi piani potesse esserci la riunificazione dello stato, ma in ogni caso la notizia che a Roma il trono è stato rivendicato da un funzionario civile, il primicerio Giovanni, spalleggiato dal generale Ezio, lo spinge a proporre il nipote, Valentiniano III, come legittimo imperatore d'Occidente. Il giovane viene intronizzato nel 425, affiancato da Ezio che, sembra dietro un consistente pagamento, è passato dalla sua parte. Per i successivi dieci anni, la scena politica risulta dominata dallo scontro tra lo stesso Ezio, al quale in origine era stato destinato il comando della Gallia, ed i suoi due rivali, Felice in Italia e Bonifacio in Africa. Alla fine Ezio riesce ad imporsi, soprattutto con il ricorso all'aiuto degli Unni; di queste discordie interne naturalmente approfittano le popolazioni barbariche entrate nell'impero nel 406-408, ed in particolare la più aggressiva, quella dei Vandali, che sotto l'abile guida di Genserico (390 ca. - 477) si espandono nell'Africa romana. Il periodo di relativa tranquillità interna che segue permette all'impero d'Occidente di tenere a freno i barbari stanziati in Gallia o ai suoi confini, sempre con l'aiuto degli Unni. Si può peraltro osservare che questa forma di pressione, se anche contribuisce a contenere i sempre turbolenti *hospites*, risulta in definitiva inefficace, perché non va nella direzione di un loro sradicamento dal territorio, che così potrebbe essere recuperato, e al contempo li rende sempre più ostili e sospettosi verso Roma: non è un caso che, come si è detto, Ezio abbia grandi difficoltà nel 451 a convincere proprio Visigoti e Burgundi a partecipare alla sua coalizione

(nella quale l’esercito romano, decimato dal crollo delle finanze imperiali, ha un ruolo decisamente marginale) contro gli Unni di Attila, che da alleati dell’impero si sono trasformati in una minaccia. Nonostante la vittoria della coalizione presso i Campi Catalauni, Attila non è debellato e muove pressoché indisturbato verso l’Italia (sembra che Ezio, giustamente, tema l’idea di far transitare nella penisola i suoi alleati Burgundi e Visigoti), da dove si allontana nel 452, secondo la tradizione convinto dalle parole di papa Leone (non bisogna però dimenticare che un’epidemia affligge il suo esercito, e che l’imperatore d’Oriente, Marciano, lo minaccia alle spalle). La morte di Attila nel 453 e le guerre interne tra gli Unni danno alla corte d’Occidente l’impressione che non ci sia più bisogno di Ezio, eliminato nel 454 dallo stesso Valentiniano III, il quale pochi mesi dopo viene assassinato da due uomini fedeli al generale, che con la sua influenza personale era riuscito a rallentare un processo di dissoluzione destinato a riprendere inarrestabile dopo la sua morte.

Vedi anche

L’età dei re
La prima guerra punica
Agricoltori schiavi e soldati. L’età dei Gracchi
La guerra a Roma
L’educazione a Roma
La sessualità a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
Cicerone e il lessico filosofico latino

La città tardoimperiale tra trasformazione e rinnovamento

di Tommaso Braccini

I profondi cambiamenti avviati con Diocleziano e Costantino incidono anche sulla vita sociale delle città e sull'urbanistica. L'evergetismo dei maggiorenti locali cede sempre più il passo ad una munificenza di stato che segna l'evoluzione e lo sviluppo delle capitali amministrative e religiose del periodo, e che talora proseguirà anche dopo la caduta dell'impero, per esempio nell'attenzione tributata da Teodorico ai monumenti pagani di Roma.

Il tramonto della classe curiale

Uno dei fattori che più incidono nell'evoluzione del tessuto sociale e urbanistico delle città in epoca tardoantica è costituito, come ben rilevato dall'analisi più recente, dalle riforme fiscali tetrarchiche e costantiniane. Benché forse meno appariscenti della vittoria del cristianesimo e dell'acuirsi della minaccia barbarica (cui chiaramente si collegano la comparsa di chiese e circuiti murari), queste riforme si rivelano sul lungo termine gravide di conseguenze molto pesanti. In particolare ci si può riferire all'incameramento da parte dello stato delle tasse locali (*vectigalia*) e delle antiche proprietà cittadine (con le connesse rendite). Mentre prima le curie delle varie città amministravano direttamente le proprie rendite, finalizzate alla gestione delle infrastrutture e non di rado investite in forme di munificenza (giochi, costruzione o decorazioni di edifici), nel corso del IV secolo questo flusso di risorse viene dirottato verso l'autorità statale, che si incarica di effettuare una redistribuzione. Questo ulteriore passaggio comporta, fatalmente, una serie di conseguenze: ben difficilmente il totale delle risorse riversate sul territorio corrisponde al totale di quanto da esso è stato ricavato. La necessità di remunerare una burocrazia centrale sempre più pletorica e un grande esercito si fa sentire, e si ripercuote sulla determinazione dei finanziamenti da concedere alle realtà locali, che tendono ad essere drasticamente ridotti. Se la fiscalità cittadina risulta sostanzialmente trasferita allo stato, un ulteriore

cambiamento finisce per colpire anche la componente sociale che fino a quel momento si è incaricata personalmente, in un orgoglioso sfoggio di risorse, di dare lustro alle varie realtà locali: si tratta della categoria dei curiali, identificabili con i maggiorenti facenti parte del consiglio cittadino, e idealmente estendibile anche ai *nouveaux riches* che, facendo mostra del proprio evergetismo, aspirano ad essere cooptati nella classe sociale più prestigiosa. Nel periodo in questione, lo *status* di curiale diviene sempre meno un onore e sempre più un onere: i maggiorenti cittadini sono gravati da un numero sempre crescente di obblighi e responsabilità, come quella relativa al prelievo fiscale, di cui sono collettivamente garanti di fronte allo stato. Se il gettito è inferiore rispetto alla cifra preventivata, i curiali devono colmare la differenza di tasca propria: nel caso di crisi economica o annate particolarmente sfavorevoli, questo obbligo può letteralmente portarli alla rovina. Non stupisce, dunque, che questa serie di cambiamenti inneschi una vera e propria fuga (inimmaginabile in precedenza) dalla classe curiale. I suoi rappresentanti cercano in ogni modo di sottrarsi a questa imposizione, sparendo letteralmente dalla circolazione o, in maniera meno traumatica, cercando di entrare nel servizio statale, che spesso prevede l'esenzione dagli "obblighi curiali". Questo comporta tutta una serie di abusi, e la legislazione imperiale cerca spesso di limitare tali scappatoie e di tenere i curiali fissati al loro posto. Essere annoverati tra i maggiorenti cittadini non costituisce più un obiettivo allettante neanche per chi desidera fare una scalata sociale: il vero prestigio e la vera sicurezza si identificano sempre di più con l'essere al servizio dello stato. Se già le "spese ordinarie" di gestione cittadina risultano decurtate a causa di quella che si potrebbe chiamare "centralizzazione fiscale", le sventure della classe curiale sono spesso fatali alle "spese straordinarie", a quegli atti di munificenza che caratterizzano la vita delle municipalità romane nel periodo precedente. L'erezione di statue, l'organizzazione di giochi e festività, il miglioramento dell'arredo urbano tendono a rarefarsi nel complesso delle città dell'impero. In altri termini, quando si parla di crisi della "vita urbana" (peraltro non uniforme in tutte le zone, è bene sottolineare) non si intende necessariamente una flessione economica né uno spopolamento dei centri cittadini: soprattutto nella *pars Orientis* numerosi centri continuano a prosperare ancora per secoli. La crisi colpisce soprattutto,

invece, le manifestazioni e gli spazi di vita collettiva, che spesso scompaiono o vengono lasciati all'incuria. Viene spesso fatto l'esempio delle grandi vie colonnate delle città orientali. Nel corso della tarda antichità queste arterie monumentali finiscono per essere intasate e soffocate da una miriade di stalli e bottegucce che si impiantano caoticamente negli intercolumni e arrivano talora a bloccare o rendere tortuosa l'intera sede stradale. A bene vedere si tratta di una manifestazione di vitalità abitativa ed economica: quello che viene meno, però, è il senso dell'ordine e della regolamentazione dello spazio pubblico, che tende a divenire sempre più spazio di nessuno. Anche le classi abbienti, all'interno delle realtà cittadine, investono le proprie ricchezze non nella munificenza pubblica ma nelle proprie dimore private, il cui lusso peraltro non ha nulla da invidiare all'epoca precedente, o al massimo nella costruzione di chiese, l'unico tipo di edificio a carattere "pubblico" che risulti in espansione nel complesso dell'impero. Senza contare che spesso la massima aspirazione dei nuovi magnati, quand'anche siano radicati nel territorio, è quello di ritagliarsi una posizione nel servizio statale. Capita spesso che, dopo una carriera nell'amministrazione centrale o nell'insegnamento, un alto funzionario torni a passare i suoi ultimi anni nella città di origine (si può pensare tra gli altri ad Ausonio, Agostino, allo stesso Rutilio Namaziano): ciò comporta un'ulteriore diffusione delle mode e degli stilemi diffusi nell'ambiente della corte e dell'alta amministrazione e questo fatto, se favorisce l'omologazione delle classi dirigenti, contribuisce anche alla scomparsa delle peculiarità culturali che, custodite spesso proprio dalla classe curiale, avevano contraddistinto i centri urbani del periodo precedente. Tutto il processo di centralizzazione fiscale, religiosa, culturale e sociale che inizia nel periodo tetrarchico e prosegue con Costantino e i suoi successori risulta dunque chiaramente rispecchiato, come in una cartina di tornasole, dalle strutture cittadine, le cellule fondamentali dello stato romano.

Evergetismo di stato

La riduzione degli introiti locali e il declino della classe curiale non comportano, tuttavia, la totale cessazione di ogni aspetto di munificenza pubblica, in particolare nell'ambito dell'edilizia e degli spettacoli. Da

un lato, in un territorio vasto e variegato come quello dell'impero resta spazio per realtà spesso atipiche e in controtendenza rispetto all'orientamento generale: si può ad esempio ricordare come la vita municipale nella provincia d'Africa sia in pieno fulgore fino alla conquista vandala, e come anche nell'Italia meridionale, almeno fino all'invasione di Alarico (370 ca. - 410), si riscontri l'effetto della presenza di molte famiglie senatorie. Soprattutto, però, si nota come sia l'autorità imperiale ad intervenire in questo settore, utilizzando in maniera concentrata e mirata quelle risorse che prima erano a disposizione, per i medesimi fini, nell'estensione delle varie municipalità dell'impero. In altri termini, l'autorità centrale si assume l'incarico di organizzare spettacoli, erigere e restaurare edifici, garantire il decoro urbano. A beneficiare di questi interventi, la cui scala è ovviamente molto maggiore rispetto a quella concessa in precedenza dalle disponibilità delle singole curie, sono però solo alcune città, ovviamente quelle più connesse con l'autorità centrale.

In primo luogo, dunque, le varie capitali tetrarchiche e imperiali: si può pensare all'imponenza e alla sontuosità degli edifici tardoantichi, ancor oggi esistenti, di Treviri e Ravenna (la cui dimensione triplica dopo il trasferimento della corte nel 402), oppure alla stessa Costantinopoli. Secondo le parole di Gerolamo (347-420), la "Nuova Roma" viene sfarzosamente edificata da Costantino *paene omnium urbium nuditate*, "quasi spogliando tutte le altre città", con riferimento tanto alle numerose opere d'arte trasferite da tutto l'impero, quanto, idealmente, alla quantità di risorse locali dirottate verso la nuova capitale. Tra le benemerenze associate alla figura dell'imperatore, acquisisce dunque particolare importanza quella dell'attività edilizia dispiegata in tutto l'impero: non è un caso che questo tratto sia associato proprio ai due sovrani che aprono e chiudono la tarda antichità, ovvero Costantino (in particolare nelle parole di Eusebio) e Giustiniano, le cui molteplici realizzazioni furono celebrate da Procopio (500-565 ca.) in un'opera apposita, il *De aedificiis*. Altre città traggono beneficio dal potere centrale in maniera più indiretta, per il tramite degli alti funzionari civili e militari che vi risiedono e che, in una qualche misura, si rendono autori di atti di evergetismo: è il caso, ad esempio, di varie capitali provinciali.

Questo ruolo di impulso attribuibile allo stato, in misura gerarchicamente variabile a seconda dell'importanza delle autorità coinvolte, è rispecchiato anche dalla sorte di uno degli spettacoli più in voga nei primi secoli dell'impero, le corse dei carri. Estinte in molte località nel corso del IV secolo, sopravvivono però nella capitale provinciale di Efeso fino agli inizi del VII secolo (ovvero l'epoca dell'invasione persiana, che per l'Oriente costituisce una cesura importante per la vita urbana di molti centri) e nella città imperiale di Costantinopoli addirittura fino alla conquista crociata nel 1204. Del resto, sempre a Costantinopoli, la munificenza imperiale permette la perpetuazione, per quanto spesso in forme alterate o vestigiali, di molte altre cerimonie pubbliche ereditate dallo stato romano, tra cui quella dei Lupercali, ancora celebrata nel X secolo.

Se dunque nella redistribuzione delle risorse dopo le grandi sedi imperiali vengono le città dotate di importanza amministrativa e militare, ne consegue che, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, i centri collocati in prossimità delle frontiere sono più favoriti, nonostante la posizione più esposta a rischi, rispetto a quelli dell'interno, che, se dal punto di vista geografico sono più sicuri, dall'altro non risultano interessati dalla presenza della corte, dell'esercito o di alti ufficiali e funzionari. Ovviamente, anche in questo caso, esistono eccezioni: Cartagine, ubicata in un territorio ricco e pacifico, sarà in grado di prosperare con le proprie forze; Gerusalemme, centro di secondaria importanza fino agli inizi del IV secolo, dopo la conversione di Costantino sarà oggetto di imponenti ed innovative iniziative imperiali.

Il caso di Gerusalemme

L'adozione del cristianesimo da parte di Costantino, pur essendo innanzitutto una scelta privata, comporta necessariamente numerose ripercussioni anche in campo pubblico. L'imperatore si interessa, in particolare, dei luoghi connessi alla figura del Cristo e, coadiuvato in loco dalla madre Elena (257-336 ca.), si impegna in una campagna particolarmente imponente per recuperare le "testimonianze" della vicenda di Gesù ed inserirle in monumentali cornici architettoniche.

Viene così eretta la basilica della Natività a Betlemme, in gran parte ancora esistente, caratterizzata dall'imponente struttura a cinque navate, pavimentata con un mosaico variopinto, e originariamente culminante in una grande struttura ottagonale che racchiude la sacra grotta e che avrà un influsso importante anche in seguito nell'edilizia sacra della regione, fino alla Cupola della Roccia del VII secolo. Tra il 326 e il 336, invece, nella poco distante Gerusalemme si procede alla costruzione del grande complesso del Santo Sepolcro. Dopo aver rimosso un terrapieno e una serie di strutture che avevano obliterato l'area (volontariamente, secondo la tradizione cristiana) in età adrianea, vengono rinvenuti un sepolcreto rupestre e l'area di una cava abbandonata, dove spicca una piccola altura identificata con il Golgota. Mediante imponenti lavoro di sbancamento, quella ritenuta la tomba di Gesù viene isolata su tutti i lati e, protetta da un'edicola circondata da un grande colonnato circolare, risulta inclusa nell'edificio detto *Anastasis*, "Resurrezione". Quest'ultimo, tramite un grande cortile dove svetta la roccia del Golgota, è collegato con una grande basilica a cinque navate (detta *martyrium*), da dove si giunge all'ambiente ipogeo (un'antica cisterna) e dove Elena avrebbe rinvenuto la Vera Croce. Tutto il complesso comunica infine, attraverso una scalinata, con il *cardo maximus* colonnato della città, risalente all'epoca adrianea, secondo un modulo di articolazione tra spazi pubblici profani e sacri che ha paralleli pagani, per esempio, nella città di Gerasa ed a Petra. L'influsso del complesso del Santo Sepolcro, visitato da molti pellegrini e riprodotto in oggetti devozionali che i viaggiatori riportano in patria come *souvenir*, è senz'altro molto importante anche dal punto di vista architettonico, e la presenza di ambienti ipogei (grotte, tombe, cisterne) in connessione con le principali fondazioni costantiniane della Terrasanta è stata messa in relazione con l'origine stessa delle cripte, il cui scopo primario è quello di custodire le reliquie più importanti. Dopo Costantino la continua attenzione imperiale verso Gerusalemme si concretizza soprattutto in donativi e in un trattamento privilegiato; ma occorre almeno ricordare che nel 444 vi si ritira l'imperatrice Eudocia (393?-460), che significativamente, oltre a costruire chiese e ospizi, ne restaura le mura. Più che ad una necessità bellica, occorrerà pensare al particolare valore che le cinte difensive svolgono nell'"immaginario urbano" della tarda antichità, secondo il quale (facendo di necessità virtù, è stato detto) esse

costituiscono un “ornamento in tempo di pace” (la definizione è di Cassiodoro) imprescindibile per ogni città degna di essere chiamata tale.

Roma tra innovazione ed eredità dell’antico

Anche Roma costituisce un caso per molti versi peculiare: nonostante gli imperatori la degnino sempre meno della loro presenza, rimane comunque la prima città dell’impero, costituendo contemporaneamente un’importante sede cristiana e un caposaldo del paganesimo, difeso da molti esponenti dell’influente classe senatoria. Costantino, all’indomani della vittoria di Ponte Milvio, vi costruirà due grandi basiliche a cinque navate (San Salvatore – poi San Giovanni – in Laterano e San Pietro); alla sua iniziativa si deve anche San Lorenzo fuori le Mura, a quella dei suoi familiari Santa Croce, Sant’Agnese sulla via Nomentana (fondata nel 342 da Costanza, figlia di Costantino) e i Santi Marcellino e Pietro. Occorre peraltro notare come in tal caso queste pur importanti fondazioni siano ubicate in aree cimiteriali e dunque fuori dalle mura cittadine, o comunque in aree nettamente decentrate (si pensi alla collocazione del Laterano o di Santa Croce). Ciò, più che alla mancanza di spazi disponibili, potrebbe essere attribuito ad una forma di rispetto (se non direttamente di imbarazzo) nei confronti delle parti della città più cariche di venerande tradizioni pagane: si pensi alla zona dei Fori imperiali, del Foro romano, del Campidoglio, del Campo Marzio. Forse non è un caso che nelle medesime aree si concentrino i monumenti “laici” costruiti da Costantino o a lui dedicati dal senato: le terme sull’Esquilino, il celebre arco di trionfo, la basilica di Massenzio, lo stesso tempio rinnovato di Venere e Roma. Anche sotto i suoi successori l’edilizia cristiana stenta ad affermarsi nel cuore della città; a Roma si sviluppa dunque una sorta di dicotomia tra la centralità dei monumenti pagani, che si continuano ad arricchire (il grande obelisco del Circo Massimo, ora in piazza del Laterano, verrà portato a Roma solo sotto Costanzo II, nel 357), e la “perifericità” di quelli cristiani, in qualche misura alternativi ai primi, come la chiesa di San Paolo fuori le Mura, sontuosamente ricostruita per interessamento di Teodosio I, Graziano e Valentiniano II sulla base di una precedente fondazione costantiniana. Con il tempo, la forza attrattiva delle grandi basiliche una sorta di nuova “via sacra”: sul percorso che congiunge il centro cittadino a San Pietro

verranno edificati ben due archi di trionfo oggi scomparsi, quello di Graziano, Valentiniano e Teodosio presso l'attuale Ponte Sant'Angelo e quello di Arcadio, Onorio e Teodosio nel Campo Marzio. Solo in seguito l'edilizia monumentale cristiana sarebbe arrivata a colonizzare anche il cuore della città: la basilica patriarcale di Santa Maria Maggiore viene eretta tra il 432 e il 440. Per tutto il corso del V secolo, comunque, i monumenti pagani di Roma, persino i templi pagani (rimasti sotto controllo statale anche se sconsacrati), continuano ad essere circondati da un'aura di venerando prestigio che ne favorisce la conservazione: si può pensare al Pantheon, convertito in chiesa nel 608, o allo stesso tempio di Giano, che, stando a Procopio, nel 537 non solo è perfettamente integro, ma custodisce ancora la sua statua di culto. Del resto lo stesso Teodorico, re d'Italia dal 493 al 526, si preoccupa molto di salvaguardare e restaurare gli antichi monumenti di Roma, minacciati dalla vetustà e dall'abbandono. Si tratta di un bell'esempio di quella romanizzazione culturale che spesso permea le élite dei regni barbarici sorti sulle ceneri dell'impero: il sovrano ostrogoto ha ben compreso che la cura degli edifici pubblici, per quanto sempre più difficoltosa, costituisce un compito imprescindibile per chi vuole aspirare all'eredità di Roma.

Vedi anche

I Flavi: il primato dell'amministrazione
Nuove forme di organizzazione del potere
La resistenza del paganesimo
I barbari: lo scontro
Un dittico imperiale: Oriente e Occidente dopo il 395
La città tardoimperiale tra trasformazione e rinnovamento
L'Italia tardoantica e la cosiddetta fine del mondo antico
Sport e giochi in Etruria e a Roma
Giustiniano e il*Corpus Iuris Civilis*
La crisi della forma antica al tramonto dell'impero
La dialettica tra paganesimo e cristianesimo

L’Italia tardoantica e la cosiddetta fine del mondo antico

di Tommaso Braccini

Lunghi interregni e una sempre maggiore distanza tra quanto resta della Gallia romana e l’Italia segnano gli ultimi anni dell’impero d’Occidente; il fallimento della grande spedizione antivandalica del 468 è il preludio diretto della fine. Nel 476 (data tradizionale ma non molto significativa per i contemporanei) più che la deposizione di un imperatore quello che conta è la trasformazione dell’Italia, fino ad allora preservata da ogni insediamento barbarico, in una delle nuove monarchie germaniche.

Verso l’epilogo

Tra il 453 e il 455, con la scomparsa di Attila, Ezio e Valentiniano III, inizia la fase finale dell’impero d’Occidente, nella quale l’importanza sempre minore degli imperatori procede di pari passo con una disintegrazione che ben preso lascerà loro solo il controllo sull’Italia e pochi territori limitrofi. Sostanzialmente, nella sua fase finale la storia dell’impero si identifica con quella della penisola; la Gallia Meridionale ha ancora per qualche tempo un ruolo importante, ma è stato giustamente notato come si possa riscontrare una tendenza (peraltro non univoca) alla “regionalizzazione” per cui le élite italiane e galliche spesso rimangono ancorate ai rispettivi territori, all’interno dei quali svolgono le proprie carriere amministrative. Questa dicotomia latente si rispecchia direttamente nelle turbolente vicende politiche di quegli anni. Dopo l’uccisione a Roma di Petronio Massimo (397 ca. - 455), proclamatosi successore di Valentiniano, il senatore Avito (385 ca. - 456), inviato a Tolosa per cercare di stringere un’alleanza con i Visigoti, viene prontamente elevato al trono da questi ultimi, con una mossa che poco dopo è ratificata dagli altri senatori gallo-romani riuniti ad Arles. Quando tenta di passare in Italia, tuttavia, è sconfitto dall’esercito guidato dal generale di origine gotica Ricimero (405-472). La situazione sarà tipica anche degli anni successivi: l’Italia è presidiata da un forte esercito guidato da Ricimero, vero arbitro del trono imperiale, che

tuttavia non arriverà mai a varcare le Alpi per stabilire la sua autorità sui territori romani della Gallia. Solo dopo un interregno di più di un anno nel 457 viene proclamato il nuovo imperatore, Maggioriano (420 ca. - 461): l'intervallo è stato necessario per ottenere il consenso di Marcellino, che governa in maniera semiautonoma la Dalmazia romana. Nei quattro anni successivi l'imperatore cerca, con una certa energia, di tenere insieme quanto rimane dell'impero, ma il fallimento della sua spedizione contro i Vandali permette a Ricimero, nel 461, di deporlo e farlo uccidere. Il suo successore, Libio Severo (420 ca. - 465), è poco più di una marionetta al servizio del generale goto; significativamente, l'aristocrazia gallo-romana (affiancata da quanto resta dell'esercito imperiale nella regione) si stringe ancora una volta intorno ad un proprio candidato, Egidio. Dopo la morte di entrambi i contendenti ed un nuovo interregno, nel 467 viene incoronato Antemio (420 ca. - 472), un generale inviato da Costantinopoli che, dopo essersi assicurato il supporto di tutte le parti in causa (Ricimero, l'aristocrazia gallo-romana, i Visigoti e i Burgundi, l'impero d'Oriente che invia una poderosa flotta) intraprende una grande spedizione contro i Vandali. Recuperare la ricca provincia d'Africa, infatti, sembra (probabilmente a ragione) l'unico modo per salvare uno stato che, tra tendenze centrifughe e continue cessioni territoriali (e dunque fiscali) ai barbari per assicurarsene la fedeltà, sta letteralmente cadendo a pezzi. Il fallimento, non scontato, di questo tentativo segna la fine di Antemio (eliminato pochi anni dopo da Ricimero) e sostanzialmente anche quella del suo impero. La corte di Costantinopoli stipula una pace con i Vandali, segnalando così la fine del proprio coinvolgimento attivo con gli affari dell'Occidente; i Visigoti, guidati da Eurico (?-484), rompono definitivamente gli indugi e intraprendono una campagna di conquista in Gallia. I due successivi imperatori, Olibrio (appartenente all'influente *gens Anicia* e genero di Valentiniano III) e Glicerio, sono due figure insignificanti manovrate ancora una volta da Ricimero e dal burgundo Gundobado; nel 474 le truppe della Dalmazia marciano sulla penisola e pongono sul trono Giulio Nepote (riconosciuto anche da Costantinopoli), ma alla fine ha la meglio l'esercito d'Italia, il cui comandante Oreste, nel 475, incorona il proprio figlio Romolo (459-476), detto derisoriamente Augustolo ("Piccolo Augusto"). Il territorio imperiale è ridotto all'Italia, le cui rendite non bastano più a contenere

le pretese dell’esercito vincitore, composto quasi esclusivamente da elementi barbarici.

La caduta senza rumore dell’impero d’Occidente

Il generale Odoacre (434 ca. - 493), irritato per il rifiuto di Oreste di concedere ai suoi uomini terre in Italia (rimasta fino ad allora, probabilmente per una volontà precisa, sgombra di stanziamenti barbarici), nel 476 lo uccide e (forse il 4 settembre) depone suo figlio Romolo, concedendogli un vitalizio e relegandolo in Campania. Odoacre manda le insegne imperiali (*vestis regia* e *ornamenta palatii*) a Costantinopoli, a rimarcare la sua decisione di non eleggere un ulteriore sovrano fantoccio, e assume personalmente il titolo di re, mantenendo peraltro un ossequio formale verso l’impero d’Oriente: batte le sue monete nel nome dell’imperatore Zenone (430 ca. - 491), ricevendo in cambio il titolo di “patrizio”. Per quanto l’opinione moderna, rispecchiata da una serie ininterrotta di manuali scolastici, individui nel 476 uno spartiacque epocale, c’è da dire che tra i contemporanei l’evento non suscita molto scalpore: la definizione di “caduta senza rumore” è stata opportunamente coniata da Arnaldo Momigliano (1908-1987). Gli storici e i cronisti dell’epoca (in particolare i *Consularia italica* e Malco), in effetti, pur registrando la presa di potere di Odoacre, non sembrano individuare nessuna cesura di rilievo. Non solo, infatti, negli anni precedenti si sono già susseguiti interregni, ma soprattutto nel 476 c’è un altro imperatore d’Occidente in circolazione, Giulio Nepote, le cui pretese risultano legittimate da Costantinopoli, e che rimane politicamente attivo in Dalmazia fino alla morte nel 480: alcune monete sono battute in suo nome dallo stesso Odoacre e, significativamente, persino da Siagrio (430-487), che governa una residua *enclave* romana in Gallia fino al 486. A livello storiografico probabilmente il primo riconoscimento della straordinarietà dell’evento si riscontra nella cronaca di Marcellino, un illirico di buona famiglia che scrive a Costantinopoli nei primi decenni del VI secolo. Nella sua breve notazione, Marcellino ricorda come con Romolo Augustolo, nel 476, sia perito anche “l’impero occidentale della stirpe romana” (*Hesperium Romanae gentis imperium*): un’osservazione che, secondo un’ipotesi plausibile, potrebbe derivare dalle riflessioni di Quinto Aurelio

Simmaco, uno degli ultimi esponenti della tradizione senatoria romana, discendente del Simmaco (340-402 ca.) che si era battuto per lasciare nella curia l'altare della Vittoria.

La fine di un mondo

Se veramente la qualifica di spartiacque per l'anno 476 emerge solo alcune decine di anni dopo l'evento, occorre però osservare che la mossa di Odoacre riveste davvero un'importanza ideologica notevole. Non solo e non tanto per la deposizione di Romolo, quanto piuttosto perché il territorio dell'Italia, che fino ad allora, in forza del suo prestigio, era stato pressoché immune dalla frammentazione e dal massiccio insediamento barbarico, in quel momento diventa in blocco uno dei tanti (e nemmeno il più importante) nuovi regni che emergono in Occidente. Certo, la romanizzazione culturale sarà qui molto più forte che altrove, soprattutto nel fiorente regno italico di Teodorico (451 ca. - 526); il primato (effettivo o onorifico) di cui la penisola ha goduto per secoli nel mondo mediterraneo è però definitivamente tramontato, e questo risulta drammaticamente evidente proprio con la riconquista "romana" di Giustiniano (481 ca. - 565): nella compagine ampliata dell'impero d'Oriente, l'Italia ricoprirà il ruolo di provincia marginale e periferica.

Il fatto che si fosse cercato di mantenere integro il territorio italico è tanto più notevole se si pensa che, con ogni probabilità, la sua importanza per le sempre più esauste finanze dell'impero era già da decenni inferiore a quella di altre zone o regioni cedute ai barbari. L'effetto delle invasioni guidate nella penisola da Alarico e Radagaiso nel primo decennio del V secolo è stato disastroso: nel 413 e poi ancora nel 418 l'autorità deve concedere una drastica riduzione delle imposte agli abitanti dell'Italia centrale e meridionale. Nel corso dell'assedio gotico di Roma quasi tutti gli schiavi della città fuggono per unirsi ai barbari, e questo forse avviene anche altrove, contribuendo ulteriormente al declino economico. La conquista dell'Africa da parte dei Vandali (in particolare con la caduta di Cartagine nel 439), che ben presto sviluppano una potente flotta, rende insicuro il Mediterraneo centrale e a farne le spese è ancora una volta l'Italia. Cionostante, si

cerca di preservare a tutti i costi la culla dell’impero dalla “cessione” ai barbari, anche parziale; e certo il suo brusco declassamento a monarchia germanica può senz’altro essere considerato il segnale che qualcosa si è definitivamente concluso.

Peraltro non si deve pensare che la fine del mondo antico (perlomeno in Occidente: per l’Oriente occorre attendere ancora qualche secolo), se si accetta la tradizionale cesura del 476, sia limitata solo a questioni ideologiche o alla sostituzione di un sovrano. Gli elementi di continuità, soprattutto in campo amministrativo, sono molti, e spesso i re germanici sono più che disposti a trovare un *modus vivendi* con i loro sudditi romani. D’altro canto, occorre tenere presente che negli scritti di molti intellettuali latini del periodo (si pensi a Sidonio Apollinare) la consapevolezza di dover fare di necessità virtù è accompagnata, in più di un caso, da forme di disprezzo e di insofferenza verso quelli che sono destinati a diventare i nuovi padroni: il “passaggio di proprietà”, insomma, pur senza essere totalmente disastroso, sicuramente non è nemmeno indolore. Infine, la storiografia recente ha rivelato come la dissoluzione della metà occidentale dell’impero, della sua rete economica, produttiva (con particolare riferimento alle grandi manifatture “industriali”) e commerciale, abbia effetti molto seri anche sulla vita quotidiana dei suoi abitanti. Il collasso dell’autorità romana e della sua economia specializzata viene seguito (talora immediatamente, talora – come in Italia ed Africa – più lentamente) da una regressione a condizioni di vita materiale che spesso rimandano direttamente ad una fase pre-romana. Secondo l’evocativa ricostruzione di Ward-Perkins le abitazioni in pietra, pavimentate di mattoni e coperte di tegole, fornite di vasellame di buona qualità, che un tempo sono state così comuni in tutto l’impero, vengono sostituite quasi ovunque da misere capanne di tronchi, coperte di paglia, con il pavimento in terra battuta, fornite di vasellame scadente e malcotto. Si tratta di un panorama di vita materiale che segnala significativamente il distacco da Roma e l’inizio di quello che chiamiamo Medioevo.

Vedi anche
I barbari: lo scontro
I barbari: un’opportunità

Antropologia e società

La guerra a Roma

di Giovanni Brizzi

Una breve rassegna delle forme di guerra adottate da Roma nel corso dei secoli, così come delle regole astratte, scritte e non, formulate via via in proposito. Non si presumerà peraltro alcunché circa la loro effettiva applicazione, da verificarsi ovviamente caso per caso.

Le regole della guerra e lo *ius gentium*

Di *iura* – piuttosto che di *ius* – *belli* parlano spesso le nostre fonti (Cicerone, Livio, Tacito tra le altre), che alludono dunque, per l'età delle origini, a un insieme sia pur omogeneo di norme piuttosto che ad una branca ben definita del diritto. Tali principi sono parte del più vasto complesso dello *ius gentium*; un'espressione, questa, che prevede, per il termine *gentes*, un'accezione doppia. Adottata in seguito dal diritto internazionale, la parola indica dapprima non tanto i popoli e neppure le famiglie, quanto i *clan* su cui si struttura una realtà ancora preurbana. Ciò perché prima del tradizionale sistema di rapporti tra popoli e città, nella penisola, e forse soprattutto sul suo versante tirrenico, se ne instaura un altro. Esso – pur in forma non ufficiale e talvolta in contrasto con le nuove realtà che stanno nascendo – sopravvive addirittura alla genesi degli stati veri e propri, mostrandosi in grado di interagire con i loro rapporti e di superare spesso i limiti di questi ultimi, attraverso una rete trasversale di vincoli, personali e gentilizi, fitti e saldissimi, che continuano a lungo ad unire in modo non formale, oltre qualsiasi confine di stato, i membri di una medesima *gens*. Lo *ius gentium* – che conserva sostanzialmente, anche in piena età storica, i suoi caratteri aristocratici – nasce dunque come evoluzione di un rapporto tra *clan* e singoli individui.

La guerra in età arcaica

Al tempo delle origini la guerra è condotta per bande, appunto da quelle *gentes* che strutturano lo stato primitivo e ne innervano gli eserciti: un ricordo di questa prassi traspare dalla tarda epopea dei Fabii, che al

Cremera affrontano in uno scontro eroico e sfortunato le forze di Veio. Al costituirsi delle città corrisponde una riorganizzazione dell'esercito, che va ora strutturandosi sulla principale assemblea cittadina, i *comitia curiata*. Alla sua base stanno i raggruppamenti di *gentes*, chiamati curie, che fungono anche da circoscrizioni di leva. Da ogni curia sono inizialmente arruolati, per tradizione, 100 fanti e 10 cavalieri. Essendo le curie 30, il più antico esercito romano risulta costituito, in teoria, da 3 mila fanti e 300 cavalieri. Non si può escludere che, almeno all'inizio, la leva sia stata divisa in tre contingenti di pari consistenza, che avrebbero riprodotto la suddivisione della popolazione in tre tribù. A capo dell'esercito era il re, coadiuvato per ciascuno dei tre contingenti da un tribuno.

Nella sua forma eroica il modo di combattere, inoltre, è soprattutto individuale ed è fondato sul valore del singolo. Secondo una concezione che sembra appartenere a molte culture, il guerriero primitivo è votato alla singolar tenzone, e agisce spinto dal *furor* (o dalla *ferocia*) che si impadronisce di lui: un atteggiamento caratteristico anche di un mondo italico che ancora non conosce le aggregazioni statuali o le ha appena viste nascere. Anche per il Romano delle origini, dunque, l'azione bellica si sublima nel momento del duello che oppone il guerriero all'antagonista, un eroe come lui; un duello affrontato in stato di invasamento divino, in preda ad una sorta di ebbrezza che estrania il combattente da se stesso. Dono degli dei, che occupano lo spirito del combattente, questa mistica follia diviene la misura stessa del favore celeste: solo così si spiega perché lo scontro tra due eserciti possa essere sostituito da un duello giudiziale, come quello tra Orazi e Curiazi, un duello nel quale gli dei indicano la parte cui riconoscono la ragione. La vittoria nello scontro tra comandanti consente di dedicare a Giove Feretrio gli *spolia opima*, un alloro che rimane a lungo più prestigioso dello stesso trionfo.

Per i Romani, tuttavia, il favore degli dèi non è senza condizioni: presupposto essenziale per ottenerlo è il rispetto delle regole. Ogni tipo di rapporto è sottoposto a *fides*; una nozione che Cicerone definisce *iustitia in rebus creditis*.

Illuminante è l’episodio, notissimo, di Mucio Scevola. Durante l’assedio di Roma ad opera di Porsenna, Mucio penetra nel campo etrusco celando un’arma sotto la veste, ma pugnala per errore il tesoriere del re; catturato e condotto davanti al sovrano per essere interrogato, lascia bruciare la mano destra su un braciere per dimostrare – secondo Livio – la sua insensibilità ai tormenti. Ovviamente leggendario, l’episodio va riletto in chiave simbolica soprattutto per quanto concerne il gesto che ne costituisce il punto saliente. Elemento dalla valenza universale, la mano destra è, nella cultura romana, consacrata alla *Fides*, della quale rappresenta il santuario corporeo; e la *fides*, il termine con cui i Romani designano soprattutto il corretto comportamento, viene divinizzata, secondo la tradizione, fino dall’eta di Numa (754-673 a.C.), a sottolinearne l’intrinseca forza divina. Ad essa i *Flamines* maggiori sacrificano con la mano fasciata di panno bianco e il gesto di Mucio, che espone al fuoco dell’altare la mano nuda, cela probabilmente il ricordo della punizione rituale inflitta a un sacrilego o ad uno spergiuro.

Fides

Dal singolo episodio è possibile risalire alla valutazione di un aspetto particolare dell’etica arcaica. Sulla *fides* il Romano delle origini costruisce tutta la sua concezione del rapporto, prima individuale, poi tra i popoli; e anche la guerra, che di questo rapporto rappresenta una fase, sia pure anomala, va soggetta alle stesse regole. La *fides* è prerogativa in primo luogo del magistrato che guida gli eserciti della repubblica: partecipe di precisi caratteri sacrali, questi deve possedere in sommo grado un requisito dal quale promana il suo stesso *imperium*, la facoltà di condurre i concittadini contro il nemico. Alla luce di queste considerazioni il significato dell’episodio appare chiaro: con una forma primitiva di purificazione si brucia la mano destra di un capo che ha infranto la *fides*, dovuta anche al nemico. I Romani reputano, dunque, disonorevole condurre la guerra *latronum modo*: *cum iusto enim et legitimo hoste* l’etica impone di combattere faccia a faccia, senza ricorrere ad insidie, imboscate, tradimenti, attacchi notturni, inganni od espedienti di qualunque genere.

Originale ed antichissimo è certamente il principio da cui trae origine questo sistema di valori: la *fides* si ancora infatti a riti arcaici quali il sacrificio dei *Flamines* maggiori e le cerimonie feziali. Del pari autentico (ed esso pure molto antico) è dunque anche il rapporto instaurato con il nemico. Anche se probabilmente origine, natura e funzioni primitive di questa astrazione non potranno mai essere definite con certezza, il valore di *fides*, oggetto di culto presso le più antiche popolazioni non solo latine, possiede una indubbia validità e una straordinaria fecondità potenziale. Per i Romani il rispetto ad essa dovuto condiziona ogni tipo di rapporto; e la gestualità della mano aperta prevede sia l'imposizione della destra ad esprimere la volontà di accogliere *in fidem* (anche tramite atto di *deditio*) il protetto, il vinto, l'inferiore, sia la stretta che, unendo le mani di interlocutori di pari livello, sottolinea la loro volontà di impegnare reciprocamente il rispettivo potere, facendo uso di una prerogativa autonoma e sovrana per entrambi. Esiste infatti *ab origine*, nella sfera privata, una realtà, che non può essere ignorata e si deve pertanto ipotizzare che, nell'età arcaica, alla base dei rapporti politici, fondati essi pure – come le relazioni personali tra individui della stessa classe sociale – sulla *fides*, stia la nozione di *amicitia*.

All'interno del sistema che possiamo in senso lato definire “romano” si coglie la traccia di un concetto antichissimo ed istintivo. Prima che esistano leggi e trattati, prima persino che la sacralità abbandoni il suo stadio primordiale, l'idea di *fides* si afferma come fondamento essenziale di una certa società italica. Nel momento stesso in cui due uomini si porgono la destra in segno di intesa nasce il primo sodalizio civile: *koinonia* tra individui, dapprima, non tra stati, e istintivamente aristocratica, perché aperta ai migliori. *Fides*, il corretto e leale comportamento, costituisce dunque la base stessa del codice etico che regola il rapporto tra aristocratici e da quest'ambito passa, in seguito, ad informare di sé il piu antico diritto internazionale.

Da simili considerazioni sembra di poter concludere che le relazioni tra stati mutuano da quelle interpersonali ogni loro carattere: i presupposti, gli strumenti, persino i limiti. Questi ultimi, in particolare, sono gli stessi per entrambi i piani e sono determinati dalla natura aristocratica

della società romana. Il rapporto, amichevole od ostile che sia, è regolato dalla *fides*. “Non c’è tra noi e i Falisci quel vincolo che nasce dai patti umani, ma quello che la natura ha ingenerato in entrambi è presente e rimarrà” (Livio V, 27.6): così Camillo ammonisce il maestro di Falerii, rinviandolo nella città assediata prigioniero di quegli stessi fanciulli di nobile stirpe che egli intendeva consegnare ai Romani. Proprio il senso di questa *communitas societatis humanae* costituisce la base per il primitivo rapporto tra stati: si possono distinguere, in sostanza, due livelli della *fides*: una *fides* generale che, senza bisogno di alcuna formalizzazione, governa i rapporti tra gli uomini, ed una più ristretta, limitata ai termini di un trattato. Anche nell’accezione più generale, nel rapporto primario e immediato, la *fides* ha tuttavia limiti e modi di applicazione precisi; e non tutti gli uomini sono uguali al suo cospetto. Non tutti, infatti, possiedono pieno ed intero quel *dominium* che li rende arbitri di essa ed è forse proprio questa la situazione cui allude Camillo. Pur senza avere con i membri dell’aristocrazia romana alcun vincolo diretto, i notabili falisci appartengono però alla medesima categoria sociale (o, forse, sociologica…) ed hanno dunque diritto, al di là di rapporti politici inesistenti (e persino, come in questo caso, ostili) tra i relativi stati, al rispetto di un codice etico comune, che degli stati stessi è addirittura più antico.

I Feziali

Frutto da principio, nel primitivo codice gentilizio, di consuetudini non scritte, queste clausole trovano una loro codificazione definita quando, in presenza di sempre nuovi interlocutori rispetto a cui non esiste o si fa difficile il vincolo parentale tra le *gentes*, si impone lo strumento scritto del *foedus*. Accade che, cioè, l’antichissimo codice originario, nel quale istintivo è il rispetto della *fides,* ceda il posto al primo embrione di diritto internazionale vero e proprio. L’insieme delle regole viene allora raggruppato in un settore normativo preciso, lo *ius fetiale*, gestito dai *Fetiales*, un collegio che partecipa della natura sacerdotale e di quella magistratuale ad un tempo.

Questi vegliano, innanzitutto, sulla dichiarazione di guerra, su un *bellum* che, almeno in origine, nel mondo romano non può essere *nisi*

iustum. Usato, certo, ad indicare il conflitto intrapreso rispettando scrupolosamente ogni cautela procedurale, il termine sottintende però anche l'esigenza di una giusta causa; necessità sottolineata tanto da Cicerone quanto, su fonti molto antiche, da Varrone (116-27 a.C.). Questi menziona come ineludibile preliminare alla dichiarazione di guerra la prassi della *rerum repetitio*: una prassi che, pur non richiamandosi soltanto alla restituzione materiale dei beni predati, ma alludendo almeno in un secondo momento ad una più generica richiesta di soddisfazione, denuncia però nella stessa terminologia impiegata il carattere e forse i più autentici referenti del rituale (i popoli appenninici e la loro prassi di far prede?). Comunque sia, solo una volta espletata la complessa procedura preliminare – che consiste nel presentare al potenziale nemico le rimostranze di Roma, lasciandogli poi trentatre giorni per concedere la soddisfazione richiesta – si può procedere, con l'assenso del senato e del popolo, alla dichiarazione di guerra; cui si dà inizio scagliando un'"asta con la punta di ferro oppure di corniolo rosso aguzzata nel fuoco" (Livio 1.32.12) nel territorio nemico.

Limitazioni: il rispetto del *bellum iustum*

L'accenno ciceroniano alla *fides* richiama, infine, una serie di limitazioni nella gestione stessa della prassi bellica, molte delle quali discendono direttamente dalla più antica consuetudine gentilizia. Come lo stesso Cicerone (*Off*. 1.41) ricorda, due sono i modi – "o con la forza o con l'inganno" – in cui si può commettere *iniuria*; sicché, nel segno del circolo in sé concluso dell'antico costume, si comincia la guerra *aut pro fide aut pro salute*, e si deve poi conservare intatta la *fides* non solo nell'iniziare, ma anche nel condurre e nel terminare la guerra.

Nel segno di questa ininterrotta continuità, debbono essere *iusta*, nel condurle, sia le battaglie che decidono l'esito del *bellum*, concepite come *certamina*, vale a dire come gare dalle regole ben definite; sia ogni altra azione militare. Esistono certo, in guerra, atti che, pur dolorosi per chi li subisce, non recano biasimo a chi li infligge, ma il rispetto della *fides* va garantito, contro e al di sopra di tutto. I Romani reputano disonorevole condurre la guerra *latronum modo*. Un'etica che risale molto indietro nel tempo impone loro di combattere faccia a

faccia, senza ricorrere a insidie o espedienti di qualunque genere, al punto che il loro lessico politico e militare, il quale pure si forma proprio dal greco nel corso del III secolo a.C., ignora la traduzione del termine *stratégema*, “stratagemma”, reso con una serie di vocaboli o di parafrasi dall’accezione parziale, e tutti di significato negativo (*fraus*, *dolus*, *calliditas*, *artes*, etc.).

Anche nel momento, infine, in cui si accetta *in fidem* il nemico vinto (*deditio*), ricomponendo lo status originario, riscatti e pene sono in origine riferiti alla medesima nozione; di norma solo scambiati nel corso delle ostilità, i prigionieri vengono riscattati in caso di sconfitta, mentre se ne esige la liberazione in caso di vittoria. Significativa è poi la sorte dei disertori, dei quali Roma, se vittoriosa, chiede sempre la consegna, punendoli in origine con il simbolico taglio della destra, la mano della *fides*.

Come lascia intendere il termine stesso, rispettare gli *iura belli* significa dunque, e fin dall’inizio, conformarsi ai principi del *bellum iustum*; osservare cioè l’insieme delle norme concernenti tanto la dichiarazione di guerra, quanto la successiva condotta da tenere nei rapporti tra belligeranti.

Modelli ellenici

Anche a Roma, divenuta *polis*, si afferma frattanto il modello militare ellenico e, dunque, l’ordinamento in falange, che prevede lo scontro collettivo tra formazioni chiuse, armate principalmente di scudo e di lancia. Dubbia rimane la data: benché anche di recente si sia proposto di ambientare la prima comparsa di questa struttura all’età delle XII Tavole (metà V secolo a.C.), è probabile che, in Roma come altrove, a introdurla sia stata la monarchia etrusca. La cosiddetta riforma serviana (attribuita cioè al re Servio Tullio, VII sec. a.C.) vincola la nuova struttura militare al principio secondo cui sono gli abbienti, in proporzione al loro patrimonio terriero, a dover difendere lo stato e la collega all’ordinamento centuriato, sociale ed elettorale ad un tempo. Secondo tale classificazione la cittadinanza si articola in ordine decrescente in rapporto al censo, in cinque diverse classi, a loro volta divise in centurie (80 la prima, 20 la seconda, la terza e la quarta, 30 la

quinta; più 18 per i cavalieri): da tali ripartizioni si traggono, attraverso la leva (*legio*, da *legere*, appunto “scegliere”), gli eserciti della *res publica*. Esse costituiscono anche entità di voto, sicché prima classe e cavalieri, pur assai meno numerosi del resto della popolazione, dispongono della maggioranza assoluta in seno ai comizi centuriati, le assemblee elettorali. Per contrappasso, però, le differenze di censo si riflettono sulle percentuali di arruolati e sull’armamento. Se, da un lato, è previsto che ogni centuria fornisca una quota fissa di soldati, e quindi tocca alle prime classi offrire il contributo di gran lunga maggiore per la formazione dell’esercito, dall’altro procurarsi l’equipaggiamento completo – elmo e scudo, schinieri, corazza, spada e lancia – o addirittura il cavallo da guerra compete ancora soltanto a loro; mentre le altre classi sono armate in modo via via più leggero al calare del censo. Normalmente esonerati, pur formando una quota cospicua della popolazione, restano infine i *capite censi*, quanti cioè non possiedono ricchezze fondiarie.

I manipoli

Rispetto agli eserciti greci, che accentuano il carattere chiuso della loro formazione, dando vita alla falange di tipo macedone divenuta, con Filippo II (382 ca. - 336 a.C.) ed Alessandro (356-323 a.C.), base e sostegno della manovra avvolgente, la legione, pur derivata in prima istanza dalla formazione oplitica, si evolve però in senso sostanzialmente opposto. La variante fondamentale è costituita dalla cosiddetta unità manipolare, che si afferma al tempo delle guerre sannitiche. Costretti a snellire una massiccia formazione chiusa per affrontare la guerra in montagna, i Romani ristrutturano la legione e, oltre ad uniformare l’armamento individuale, adottano la variante per manipoli. Fondata sulla spinta dei primi scaglioni che la compongono, *hastati* e *principes*, i quali riescono ad alternanarsi in prima linea grazie alla disposizione a scacchiera delle unità minori in cui sono divisi – i manipoli, appunto –, che si muovono attraverso gli intervalli tra le linee, la legione esercita un’azione di attacco che poggia di nuovo in buona misura sulla virtù combattiva dei singoli: dopo aver scagliato i *pila*, i giavellotti da lancio che hanno sostituito l’asta da urto dei falangiti, i legionari affrontano non più il cozzo tra due formazioni chiuse, ma una

serie di duelli corpo a corpo con la spada, che ne costituisce ora il principale strumento offensivo.

L’uso di quest’arma, che richiede spazio per poter essere correttamente impiegata, preclude infatti di norma l’adozione di formazioni serrate. Soli a conservare la lancia da urto sono i veterani della terza linea, i triarii, la cui resistenza in ranghi serrati ha il compito estremo di permettere eventualmente agli altri scaglioni di riprendersi e di riorganizzarsi.

Con questo nuovo organismo, Roma affronta le guerre sannitiche, lunghe e difficili, e la lotta contro i Galli; lo scontro con Taranto e Pirro; infine il primo e soprattutto il secondo, terribile, conflitto punico, con l’invasione annibalica dell’Italia. Maestro nell’arte degli stratagemmi, che i Romani ignorano, Annibale (247-183 a.C.) è un autentico genio della tattica, capace di adattare ai combattenti individuali dell’Occidente mediterraneo, che formano il suo esercito, la manovra di tipo macedone: il Cartaginese crea infatti un centro che, arretrando, fletta senza spezzarsi, e prepara così per le armate nemiche un avvolgimento poi sistematicamente completato dalle cavallerie. L’uomo che sembra davvero riunire in sé entrambe le nature del combattente greco, la volpe ed il leone: l’uomo che sembra incarnare in sé l’idea stessa del soldato assoluto impegna la repubblica nella più spaventosa e difficile delle guerre, vinta infine, ma al prezzo di danni e perdite altissime e di un trauma duraturo che prepara la vera età dell’imperialismo.

Dopo la seconda guerra punica

Da un conflitto costato all’Italia almeno 200 mila tra morti e dispersi Roma emerge fortemente traumatizzata e cerca, dapprima, la sicurezza nel proprio riarmo e nel disarmo altrui, affidandosi alla nozione di deterrente, che importa dal mondo greco, ma farà poi propria in modo quasi esclusivo (*Si vis pacem, para bellum*). Restituendole sicurezza e accrescendone la protervia, le successive guerre, sempre vittoriose, avviano la fase del più autentico imperialismo romano. Si discute ancora se, in questo momento, Roma abbia modificato il meccanismo per la mobilitazione e la dichiarazione di guerra. Certo, già durante lo scontro annibalico essa comincia a liberarsi dalle pastoie dei precedenti

scrupoli etici. Un primo passo psicologicamente importante è rappresentato dall’introduzione (217 a.C.) del culto di *Mens*. Dall’accoglimento di questa forza divinizzata – che si configura come l’antidoto da associare a *fides* per resistere alle *artes*, alla perfidia di Annibale – fino alla *nova sapientia* (Livio XLII, 47.9), alla nuova, spesso totale spregiudicatezza di comportamento adottata dai politici romani, il passo è breve; e comincia ora un’età in cui a Roma si sperimenta per un paio di secoli ogni più brutale forma di lotta e di terrorismo politico. Presso una parte almeno della sua classe dirigente, tuttavia, resta vivo e fastidioso il vincolo morale con l’antico costume. Se al tempo dell’ultima guerra contro la Macedonia alcuni anziani membri del senato, “memori degli antichi costumi”, biasimano sia pur inutilmente la condotta tenuta dal legato Marcio Filippo nei confronti di Perseo (213?-166 a.C.), vi è ancora, nell’età di Cesare (100 ca. - 44 a.C.), chi propone di punire l’attacco da lui portato contro Usipeti e Tencteri in violazione dello *ius gentium* consegnando ai barbari il proconsole che ha violato la *fides*. Certamente, poi, i principi originari continuano ad influenzare l’atteggiamento di Roma verso i suoi interlocutori. Formalmente pronta a moderare le punizioni e persino a trattenere fino all’ultimo la sua mano, l’Urbe si mostra però implacabile contro i *latrones* e soprattutto contro i *rebelles* (*rebellis* è, etimologicamente parlando, colui che, dopo aver deposto le armi, le impugna di nuovo a tradimento): si ricordi in proposito, ancora in piena età imperiale, il monito rivolto agli ebrei da Erode Agrippa II (28 ca. - 100), che restituisce echi precisi di questa mentalità romana (Giuseppe Flavio, *Bellum Iudaicum* 2.16.355-356).

Inizialmente non invitta – battuta anzi spesso sul campo dagli Equi e dai Volsci come dai Galli, dai Sanniti come da Pirro o da Annibale – la *res publica* ha trionfato a lungo sui nemici solo grazie alla sua superiore struttura politica, una via di mezzo tra la *polis* e lo stato nazionale, capace di coagulare sotto le sue insegne le energie dell’intera Italia tirrenica. L’esercito nato dall’evoluzione della seconda guerra punica ha però in sé le potenzialità per divenire invincibile: trasformata dal confronto con Annibale, la legione scipionica ha imparato che alla spinta delle falangi si può opporre una resistenza elastica, arretrando fino a che non sia possibile avvolgere i quadrati ellenistici sui fianchi o

insinuare i propri agilissimi manipoli tra le file di nemici disavvezzi al combattimento individuale, e dunque esposti alla dispersione e al massacro. Sempre a Scipione l'Africano (236-183 a.C.) si deve poi fors'anche l'istituzione della coorte, un reparto intermedio più numeroso e solido del manipolo, adottato dapprima solo in Spagna con l'intento di schierare un'unità più forte, capace da un lato di muoversi con maggiore autonomia operativa, dall'altro di opporre una resistenza meglio organizzata – quasi in forma di piccola falange – alla pericolosa energia individuale dei guerrieri iberici, un reparto diffusosi poi in modo generalizzato su tutti i fronti operativi, in particolare su quelli europei.

Comincia ora il periodo migliore della legione, che, nel Levante greco, schianta più volte – a Cinoscefale, a Magnesia, a Pidna – le armate della Macedonia e della Siria Seleucide, ad Occidente conquista sia pur con fatica gran parte della Spagna, dell'Africa settentrionale, della Gallia. La trasformazione dell'esercito, reso definitivamente professionista da Caio Mario (105 a.C.), non muta gli equilibri di una formazione alla quale Silla offre prima – a Cheronea (86 a.C.) – il prezioso strumento della riserva tattica, capace di tamponare sul campo qualunque emergenza; poi – ad Orcomeno (86 a.C.) – la risorsa, altrettanto preziosa, di un genio militare funzionale *in acie*, utilizzabile cioè nelle sue applicazioni durante la battaglia stessa.

Innovazioni cesariane

Perfezionate da Cesare (a Bibracte, alla Sabis/Sambre, a Farsalo) e rese istintive grazie all'autonomia di movimento raggiunta dai singoli scaglioni legionari nella disposizione in *triplex acies*, su triplice linea, le soluzioni sillane mettono la legione in grado di evitare in ogni circostanza l'accerchiamento: quelle offerte a Cesare dai Celti nel corso della guerra gallica resteranno così, in fondo, le ultime vere battaglie campali combattute dalle armate di Roma fin verso la fine del II secolo d.C. (tali non potendo considerarsi, ad esempio, né la disfatta romana a Teutoburgo, lunga e ben riuscita serie di imboscate in successione; né lo scontro di Idistaviso accettato dagli stessi Germani solo perché costretti). Un'ulteriore, importante innovazione cesariana è quella

relativa alla gerarchia, che vede l'accresciuta importanza dei centurioni a scapito dei legati. La decisione di affidarsi sempre più a uomini emersi dai ranghi, creando una vera e propria catena di comando, non è dettata solo da considerazioni di convenienza politica, ma implica già, sia pur forse solo in embrione, l'inevitabile riconoscimento di un dato importante: un esercito di professionisti deve anche esser guidato da professionisti. La via per l'impero è tracciata: Cesare imposta già talune strutture dello strumento bellico successivo: nei suoi centurioni sono prefigurati, in embrione, i *viri militares*, i soldati di carriera dell'età imperiale matura.

Disastri orientali

La sola vera eccezione sembra essere rappresentata dalla battaglia combattuta e disastrosamente perduta dalle legioni di Crasso a Carre, in alta Mesopotamia, il 9 giugno del 53 a.C. Se l'esercito romano "dovette subire, senza quasi possibilità di reazione, la micidiale pioggia di frecce che i formidabili archi partici rovesciavano […] senza interruzione" (Emilio Gabba), la sua "tragica impotenza" può, nondimeno, malgrado tutto essere spiegata. All'interno dell'armata partica poco o nulla contano le fanterie, che pure esistono. Delle cavallerie quella pesante – i lancieri corazzati, o *kataphraktoi* – raccoglie nei suoi ranghi l'alta nobiltà feudale; mentre quella leggera – gli arcieri montati o *hippotoxotai* – inquadra in numero molto maggiore i famigli o vassalli della piccola nobiltà, che seguono in guerra i loro signori, equipaggiati con il cavallo e con il micidiale arco composto delle steppe. Impotente ad agganciare gli arcieri, che svolgono il ruolo decisivo nell'azione, se non a patto di sacrificare poi contro i più pesanti catafratti la cavalleria gallica, l'esercito romano soffre inoltre per l'armamento insufficiente delle sue fanterie: inutile contro gli *hippotoxotai* che, provvisti di capacità *stand-off*, saettano restando ben oltre la sua portata, il giavellotto leggero adottato contro le genti del centro Europa è del tutto inefficace contro le pesanti corazzature dei catafratti. Quanto alla *lorica hamata*, la cotta di maglia metallica che equipaggia i legionari, è incapace di fermare le frecce partiche. Al termine della prima giornata le legioni, pur decimate, sarebbero ancora in grado di combattere, ma, in preda alla frustrazione e completamente disanimate, si sbandano,

scegliendo la soluzione suicida di una fuga in disordine di fronte alle più veloci cavallerie avversarie e vengono quasi completamente distrutte. Solo 10 mila uomini raggiungono la Siria, e altrettanti cadono prigionieri; gli altri, compresi il triumviro e suo figlio, rimangono sul campo. Primo scontro tra strutture del tutto asimmetriche, l’evento assegna la vittoria a quella delle due che sa imporre all’altra la sua maniera di combattere. Ben presto, tuttavia, Roma trova adeguate contromisure. Concepito da Cesare, il progetto di una guerra di rivincita è ripreso da Antonio. Ad esso lo richiama l’invasione arsacide di Siria, Cilicia e Palestina, che, ispirata da un rinnegato romano, il figlio del Pompeiano Labieno, costa la vita al legato Decidio Saxa e viene poi respinta dall’altro legato, P. Ventidio Basso. Il principe partico Pacoro, figlio del re Orode, che la guida, ha puntato soprattutto sui catafratti; ma questi vengono vinti due volte, alle pendici del Tauro e alle Porte dell’Amano (39 a.C.). L’anno seguente i Parti sono di nuovo e più gravemente sconfitti, ancora da Ventidio a Gindaro, nella Cyrrhestica, e Pacoro stesso cade in battaglia.

Contro il nemico orientale Ventidio Basso trova una prima, efficace contromisura: l’impiego dei frombolieri, i cui proiettili non solo risultano mortali persino per i cavalieri corazzati, ma hanno una portata maggiore rispetto agli archi degli *hippotoxotai*. Del loro schermo si giova in seguito anche l’armata di Antonio, che, pur costretta dal tradimento dell’alleato armeno a ritirarsi dalla Mesopotamia, sa però servirsi efficacemente sia di quest’arma, sia della formazione a *testudo*, riuscendo, pur con gravi perdite (oltre 30 mila uomini: Plutarco, *Ant.* 50,1; 51,1), a rientrare in Siria; si è sul finire dell’anno 36 a.C. o ai primi del 35 a.C.

L’introduzione della cosiddetta *lorica segmentata*, l’armatura a segmenti divenuta poi simbolo del fante romano, capace di fermare le frecce, e del *pilum* pesante, terribilmente efficace contro la cavalleria corazzata, la presenza davanti alle legioni di veli di arcieri e frombolieri e di barriere formate dalle macchine da guerra, nella particolare versione da campagna, le cosiddette *carroballistae*, nonché l’incremento numerico e il miglioramento delle cavallerie rendono impossibile o almeno estremamente pericoloso, per i Parti, affrontare in

battaglia campale l'esercito romano – che quindi, a partire dagli inizi del II secolo, si spinge più volte a fondo in territorio partico, espugnandone ripetutamente le capitali. Nei due maggiori conflitti dell'età antonina gli eserciti arsacidi devono ripiegare – di fronte a Traiano – o sono disastrosamente sconfitti – da Lucio Vero e Avidio Cassio; ma a fermare le legioni intervengono, pagando prezzi altissimi, prima gli ebrei di Cirenaica, Cipro ed Egitto, poi le comunità della diaspora babilonese, la cui ansia di indipendenza da Roma è probabilmente sfruttata dal potere arsacide, disposto a sacrificarle non senza cinismo per la propria salvezza.

Verso il tardo impero

Quello distrutto dalla *pestis* antonina, scoppiata nel corso della guerra partica di Lucio Vero e diffusasi per tutto l'impero, è probabilmente il migliore degli eserciti di Roma; ed è forse l'ultimo operante davvero nel segno di una tradizione millenaria. Pur capace, nelle sue componenti occidentali, di risollevare l'impero dalla grave crisi del III secolo e di assicurargli ancora a lungo una sostanziale superiorità sul campo, sia contro i barbari centroeuropei, sia contro i Persiani, la struttura militare romana viene gradualmente perdendo la sua efficienza. Idealmente coesa da sempre attorno al principio serviano del *munus* da rendersi allo stato (che, solo, autorizza a governare), un principio tuttora custodito gelosamente dai suoi vertici almeno (i *viri militares*, poi i *Soldatenkaiser*) forse fin dopo la metà del IV secolo, essa comincia lentamente a sfibrarsi nel momento in cui l'endiadi tra il soldato e il cittadino si spezza, col definitivo sostituirsi del suddito obbediente al *civis* responsabile. Malgrado accettino poi di seguire Giuliano (331-363) in Oriente (e siano sostanzialmente sempre vittoriose sul campo), le truppe renane hanno in precedenza resistito alla richiesta di Costanzo II (317-361) di seguirlo nell'imminente campagna persiana: ed è forse proprio questo il primo sintomo di un collasso destinato a diventare irreversibile. Soldati imperiali che rifiutano di appoggiare altri soldati imperiali, "ces Gallo-Romains" debbono sentirsi ormai "plus Gaulois que Romains" (Yann Le Bohec): con la scomparsa del *civis* anche il carattere sovrannazionale dell'impero cede il posto ad una nuova coscienza *kat'ethne*, diciamo genericamente condizionata dall'egoismo

per nazioni, e le esigenze strategiche sono avvertite sempre più ad un livello marcatamente locale, sicché ormai non uno solo, ma almeno tre, e non più veramente collegati tra loro – Gallie, Illirico, Oriente – sono i modelli di difesa. Per tornare a quanto già più volte sottolineato, ancora durante l'impero strutture e modelli civici restano "l'elemento caratteristico della cultura classica"; la loro scomparsa lascia inesorabilmente il posto all'"emergenza di un differente tipo di cultura e di vita." (Emilio Gabba).

Vedi anche

Roma repubblicana
L'espansione della repubblica
La prima guerra punica
La seconda guerra punica
Dall'ascesa di Silla alla congiura di Catilina
L'età degli Antonini, ovvero della scoperta dell'interiorità
Il contesto militare
La città tardoimperiale tra trasformazione e rinnovamento
La nascita della scienza giuridica
Sacrificio
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua
Cicerone tra retorica e politica
Annalistica e letteratura tecnica nell'età di Augusto

L’economia a Roma

di Cristiano Viglietti

L’economia romana mostra sin dalle origini una forte vocazione agricola. Dopo una lunga fase in cui i Romani traggono per lo più le loro fonti di sussistenza da campi di modeste dimensioni, il periodo delle conquiste avvia un processo concentrazione della proprietà terriera e un incremento dei commerci. L’urbanizzazione, l’aumento delle imposte, il mutamento dei codici culturali della classe dirigente produrranno una forte trasformazione dell’economia a partire dal II-III secolo d.C.

L’economia romana tra primitivo e moderno

Lo studio, l’interpretazione e la volontà di dare un giudizio sulle economie antiche hanno prodotto, dalla seconda metà del XIX secolo, un vivace dibattito tra gli specialisti della materia. Essi si sono a lungo divisi tra chi sosteneva che l’economia delle società antiche fosse da valutare come profondamente diversa da quella dell’Occidente moderno – e semmai simile a quella delle società “primitive” studiate dagli etnologi in Africa o nelle isole del Pacifico – e chi invece riteneva che gli antichi praticassero un’economia non troppo dissimile da quella degli stati liberali moderni, magari meno avanzata per ciò che concerne le tecnologie impiegate e la quantità di merci e servizi circolanti, ma tuttavia basata sullo stesso tipo di logiche e di razionalità.

La vecchia ma tenace contrapposizione tra percezioni “primitivistica” e “modernistica” delle economie antiche può essere forse superata, oggi, accogliendo l’idea che le economie greca e romana, prima che primitive o moderne, sono, per l’appunto, greca e romana. Esse sono, cioè, sorrette da logiche interne – in parte stabili, in parte mutevoli – che non sono riconducibili (o riducibili) né a un’ipotetica logica “primitiva”, che si troverebbe tanto nel Lazio arcaico quanto tra i Boscimani del XX secolo, né a una mentalità economica razionale che, in qualche misura, farebbe parte del bagaglio attitudinale presente in tutti gli esseri umani.

Le metodologie d'indagine più recenti invitano a studiare le economie antiche – e in generale le società diverse dalla nostra – cercando di individuare le idee, i valori, le teorizzazioni che gli antichi stessi ci indicano riferendosi a quegli aspetti della vita umana che riguardano l'"economia" intesa come "l'interscambio tra il soggetto e il suo ambiente naturale e sociale che ha per scopo di procurargli i mezzi materiali per il soddisfacimento dei suoi bisogni" (Karl Polanyi, 1886-1964).

In questa prospettiva la prima, e fondamentale, domanda che dobbiamo porre alle fonti, scritte e materiali, che possediamo relativamente all'economia romana riguarda le consuetudini, le istituzioni, l'immaginario concepiti dai Romani nel lungo arco della loro storia, tramite cui essi interagiscono con l'ambiente e gli altri esseri umani per soddisfare i propri bisogni materiali.

Modelli tradizionali di sussistenza: la *agri cultura* e le altre attività

Nell'VIII secolo a.C., quando Roma nasce, le attività economiche che le evidenze archeologiche ci consentono di rilevare sul territorio della città sono relativamente numerose: i resti di ossa di animali domestici e selvatici attestano l'esistenza dell'allevamento del bestiame e della caccia; i residui di cereali e di semi di frutti coltivati e spontanei indicano che in quel territorio si praticano sia l'agricoltura che la raccolta di vegetali; i manufatti in metallo, terracotta, osso, ambra ampiamente rinvenuti nelle sepolture mostrano l'esistenza sia di attività artigianali locali, sia di una circolazione di beni da aree esterne veicolata da mercanti. Oggetti con tutta probabilità prodotti a Roma sono stati trovati, poi, nel Lazio e in altre parti del centro Italia.

Le fonti letterarie mostrano un alto livello di convergenza con i dati archeologici: alle origini di Roma viene datata la più importante festa pastorale cittadina, i *Parilia*, che si festeggia nel giorno natale della città, il 21 aprile; pastori sono anche Faustolo, aio di Romolo e Remo, e alcuni dei cittadini fondatori della città; i due gemelli appaiono anche attestati come cacciatori, e così i figli di Anco Marcio. Al secondo re della tradizione, Numa Pompilio, è ascritta, poi, la creazione di nove *collegia*, sorta di corporazioni nelle quali sono organizzati gli artigiani e

altri professionisti che praticano un medesimo mestiere; uomini di affari (*negotiatores*) romani appaiono attestati alla importantissima fiera-mercato di Lucus Feroniae sotto il re Tullo Ostilio, mentre il primo trattato con Cartagine (509/508 a.C.) testimonia l’attività di mercanti romani in Sardegna, Sicilia e nel Nord Africa.

La presenza di pastori, cacciatori, artigiani, mercanti tra i cittadini romani più antichi appare, tuttavia, nettamente minoritaria rispetto a quella degli agricoltori. Dopo aver fondato la città e dato le prime istituzioni, Romolo avrebbe assegnato ai neo-cittadini di Roma degli appezzamenti di terreno di modeste dimensioni (due iugeri, circa mezzo ettaro) da destinare alla coltivazione, specialmente dei cereali, creando così il nesso fortissimo tra cittadino e contadino che attraverserà lunga parte della storia romana: basti pensare che, ancora agli inizi dell’impero, ogni qual volta Roma creerà una colonia, sottoposta alle stesse leggi e costumi della città-madre, si provvederà sempre alla distribuzione di terre ai suoi residenti, i coloni (termine che, in latino, indica, per l’appunto, dei “coltivatori”). A fronte della festa pastorale dei *Parilia*, il calendario romano più antico prevede, poi, una quindicina di feste che scandiscono tutti i momenti più significativi dell’anno agricolo, e in particolare di quello cerealicolo, mentre l’istituzione del mercato periodico che si tiene a Roma ogni nono giorno (*nundinae*) è concepito in modo tale che i cittadini, dopo essersi dedicati per otto giorni alla coltivazione della terra, si rechino a Roma per vendere le loro eccedenze agricole e comprare i beni di cui hanno bisogno. Quando, alla fine dell’età regia, verrà introdotto il *census* come strumento di collocazione del cittadino nella società romana, la proprietà della terra sarà il fattore decisivo per inserire un *pater familias* nelle classi più alte e, di conseguenza, per consentirgli di ambire alle magistrature pubbliche e agli altri onori. La legge delle XII Tavole, promulgata alla metà del V secolo a.C., mostra, infine, il quadro di una società agricola, in cui la regolamentazione della proprietà privata, del passaggio delle servitù prediali, la difesa giuridica del giusto godimento dei frutti del lavoro terriero trovano uno spazio importante. I Romani spiegano la loro predilezione per l’agricoltura per mezzo di alcuni miti nei quali si racconta che gli dèi connessi alla lavorazione della terra, e in particolare Saturno, Cerere e Libero, avrebbero insegnato ai più antichi abitanti del

Lazio come far crescere i cereali e l'uva, come innestare le piante e concimare. Il dono delle tecniche agricole avrebbe obbligato i Romani a contraccambiare il gesto degli dèi riproducendo i loro insegnamenti e venerandoli in particolari momenti dell'anno.

Il fatto che, per un Romano, ancora alla fine dell'età repubblicana, non tutte le professioni siano uguali e solo quella dell'*agricola*, cioè del proprietario o possessore di terra sia fonte di dignità (il lavoro del bracciante agricolo, impegnato su terre altrui in cambio di un salario, è, invece, particolarmente disprezzato), è ben spiegato da un passo del *De officiis* di Cicerone: "riguardo alle professioni e alle forme di guadagno, la tradizione ci insegna all'incirca questo su quali siano nobili e quali sordide. […] Ignobili e abietti sono i guadagni di tutti quei braccianti che vendono non l'opera della mente, ma del braccio: nel loro caso il salario è per se stesso prezzo di servitù. Abietti sono da reputarsi anche coloro che acquistano dai grossi mercanti cose da rivendere subito al minuto. […] Tutti gli artigiani, inoltre, esercitano un mestiere volgare: non c'è ombra di libertà in una bottega. Ancora più in basso sono quei mestieri che servono al piacere: pescivendoli, macellai, cuochi, salsicciai, pescatori […]. Ma tra tutte le occupazioni da cui si può trarre qualche profitto, la più nobile, la più feconda, la più degna di un vero uomo e di un libero cittadino è l'*agri cultura*" (Cicerone, *De officiis* 1, 42.151-153).

L'aspirazione di gran parte dei Romani ad essere dei coltivatori si rivela uno dei motori fondamentali della storia economica della città, specialmente in età repubblicana. Le secessioni della plebe del V secolo a.C., ad esempio, trovano spiegazione nel fatto che molti cittadini-agricoltori romani, richiamati in guerra durante il periodo estivo, quando si dovrebbero occupare dei loro campi, sottoposti al tributo e magari vittime di sacheggi nemici, non avendo fonti di sussistenza, si trovano costretti a indebitarsi e spesso a dover vendere le loro proprietà, perdendo così lo status di *agricola*. A ciò si aggiunge il fatto che, anche in caso di vittoria in guerra, il bottino sottratto al nemico raramente è ripartito tra i soldati e diventa, invece, proprietà dello stato, mentre la terra che viene sottratta agli sconfitti, pur diventando pubblica (*ager publicus*), è nei fatti controllata da chi per primo, e con più forza, la

occupa cioè, solitamente, dei cittadini già ricchi che possono trovare sostegno nei loro clienti, parenti, schiavi.

Le lotte sociali di età repubblicana troveranno momenti di soluzione, oltre che in campo politico con la creazione dei tribuni e degli edili plebei e con il crescente ruolo attribuito ai *concilia plebis*, anche in campo economico, per mezzo di precise decisioni dello stato, che tenderanno a consentire a quanti più cittadini possibile di vivere grazie alla *agri cultura*. Una delle leggi Licinie-Sestie del 367-366 a.C., ad esempio, impedisce ai cittadini più potenti di esercitare il possesso sull'*ager publicus* per una misura superiore ai 500 iugeri (125 ettari ca.), mettendo la quantità eccedente di terreno a disposizione di chi non ha terre. Le conquiste territoriali in Italia durante i secoli IV-II a.C. consentono poi a molti, tramite il diffuso ricorso alla colonizzazione, di ottenere la proprietà privata sui lotti di terra che vengono assegnati. Alla fine del II secolo a.C., infine, le leggi volute dai fratelli Tiberio e Gaio Gracco – che rinnovano la legge Licinia-Sestia riguardante il possesso di *ager publicus* estendendone tuttavia il limite fino, in teoria, a 1000 iugeri e che prevedono una lottizzazione in proprietà privata ai più poveri delle terre eccedenti quella misura – appaiono muoversi su una linea culturalmente e storicamente consolidata. Una linea che trova spiegazione nell'aspirazione che ogni cittadino romano ha di godere in prima persona di quel bene – la terra – che, in quella società, gli avrebbe conferito piena dignità e riconoscimento.

L'espansione e i mutamenti economici

La notevole crescita del territorio sottoposto al dominio romano a partire dall'età medio-repubblicana (dagli 822 km² del VI-V secolo a.C. si passa ai 5.525 del 338 a.C. e ai 26.805 del 264 a.C.) mostra alcuni effetti economicamente significativi. Le vittorie su città e interi popoli producono, dal IV-III secolo a.C. in poi, sia grandi sottrazioni di terreno al nemico, sia l'arrivo a Roma di grandi bottini che comprendono anche i soldati sconfitti fatti prigionieri, di cui lo stato romano dispone la vendita al migliore offerente. Chi ha più denaro a disposizione può, così, acquisire un numero di schiavi molto maggiore rispetto al passato:

schiavi che, in una città orientata verso l'agricoltura come Roma, per lo più saranno impiegati per la coltivazione dei fondi rurali.

In questa prospettiva diventa ben comprensibile come mai, dal III secolo a.C., accanto alle tradizionali forme di proprietà terriera di dimensioni relativamente modeste e gestite personalmente, o a livello familiare, dal cittadino, se ne affermi una nuova, la cosiddetta "villa catoniana" – dal nome dell'uomo politico e scrittore Marco Porcio Catone (234-149 a.C.), che, in una sua opera, il *De agri cultura*, ne descrive il funzionamento e le finalità.

La villa di cui parla Catone è un fondo di dimensioni relativamente estese su cui è prevista la prevalenza della coltivazione dell'ulivo (su uno spazio di 240 o 120 iugeri) e della vigna (su 100 iugeri), accanto ad aree più ridotte destinate alla produzione cereali, ortaggi e frutta. Prossime al fondo sono le stalle per gli animali da soma e da tiro e degli ambienti destinati alla lavorazione delle olive e dell'uva per trasformarle in olio e vino. A gestire la villa catoniana non è tanto il proprietario – *agricola* – quanto, prevalentemente, un fattore che coordina il lavoro di schiavi e braccianti di status libero, si occupa dell'acquisto degli strumenti agricoli, tiene rapporti con chi lavora nei fondi circostanti, amministra, col padrone, le finanze della villa.

Se, diversamente dal podere tradizionale, la villa catoniana è solo in minima parte rivolta alla produzione dei cereali è per due motivi: il primo è che Roma, grazie alle vittorie militari, ha creato le sue prime province che sono tenute a pagarle un tributo consistente in parte proprio in granaglie – alla fine dell'età repubblicana, ad esempio, la sola Sicilia dà a Roma tre milioni di moggi di grano all'anno, oltre 20 mila tonnellate – e che riforniscono i mercati dell'Italia a prezzi bassi. Chi ha i suoi fondi sul territorio romano produce, dunque, cereali principalmente in vista della sussistenza e solo marginalmente per commercializzarli.

Il secondo motivo del poco peso della produzione cerealicola nella villa catoniana ha a che fare, invece, con la crescente importanza assunta dalla produzione di olio e vino. I successi politico-militari di Roma e la conquista di territori prima in Italia poi in ampi settori del Mediterraneo

producono una emigrazione relativamente importante di individui in funzione di coloni, soldati, governatori, amministratori, uomini d'affari, dal centro del potere verso i territori conquistati. Lontani dall'Italia, essi gradiscono, nondimeno, alimentarsi come facevano in patria, favorendo l'esportazione di olio e vino. Inoltre, fatto non meno significativo, la penetrazione romana produce, specialmente verso Occidente (Africa, Spagna, Gallia Narbonense), un fenomeno di acculturazione. Le popolazioni indigene, una volta sottoposte a Roma, gradualmente ne adottano, per scelta o per necessità, anche alcuni costumi, non ultimi quelli alimentari. A quanto ne sappiamo, poi, lo stato favorisce, almeno alla fine dell'età repubblicana, alcune esportazioni dall'Italia, ad esempio impedendo alle popolazioni galliche di impiantare uliveti e vigne. La produzione "catoniana" di olio e vino, ampiamente eccedente i bisogni del proprietario e dei suoi sottoposti e agevolata dalle leggi e dalle circostanze, appare, dunque, finalizzata al commercio. Parallelamente allo sviluppo di tale villa in Italia (soprattutto nel centro della penisola) si assiste, non a caso, alla apparizione in numerosi siti archeologici delle anfore dette greco-italiche destinate al trasporto di vino e olio dall'Italia centrale verso l'Occidente del Mediterraneo. I relitti di navi onerarie mostrano chiaramente come, dopo il 200 a.C. (anche grazie alla fondazione della colonia marittima di Puteoli nel 194 a.C.), il commercio via mare dall'Italia assuma proporzioni inusitate per la storia di Roma fino a quel momento.

Tra repubblica e alto impero: la "villa varroniana" e i limiti dell'economico

I grandi proprietari terrieri di cittadinanza romana indubbiamente beneficiano delle conquiste di età medio-repubblicana sia perché grazie ad esse le loro proprietà di immobili e di schiavi aumentano, sia perché i loro fondi producono eccedenze alimentari che trovano crescente successo fuori dell'Italia. Alla fine dell'età repubblicana e ancora agli inizi dell'età imperiale Roma amplia ulteriormente il suo dominio, continuando a sottrarre terre ai popoli sconfitti, a fondare colonie e ad importare schiavi: nel 167 a.C., dopo la vittoria sul re macedone Perseo, arrivano in città 150 mila schiavi, mentre le guerre galliche producono circa 400 mila prigionieri. Le guerre civili e le proscrizioni degli ultimi

decenni della repubblica, poi, mettono a disposizione dell'élite romana del momento le proprietà di numerosi uomini politici caduti in disgrazia.

È in questo contesto storico che si assiste, dalla metà del I secolo a.C., allo sviluppo di un nuovo modello di villa, detta "varroniana" dal nome dell'erudito Marco Terenzio Varrone (116-27 a.C.), che ne teorizza l'organizzazione e gli impieghi nel suo *De re rustica*. La villa che Varrone e, dopo di lui, in età augustea, Columella (in un'altra opera chiamata anch'essa *De re rustica*), descrivono è, per certi aspetti, una villa catoniana in scala maggiore, ma con alcune significative differenze rispetto al passato.

In essa i cereali continuano a rappresentare una produzione limitata e destinata per lo più alla sussistenza, e sempre in virtù dei rifornimenti tributari di grano dalle province che, peraltro, dal 58 a.C., sarà assegnato gratuitamente a un numero significativo di cittadini romani, che raggiungerà le 200 mila unità sotto Augusto (63 a.C. - 14 d.C.). Continuano a prevalere, nella villa varroniana, le coltivazioni dell'ulivo e della vite, che vengono delegate prevalentemente a schiavi (i braccianti liberi vengono assoldati solo nei momenti più impegnativi dell'anno agricolo), ora presenti in numero maggiore e il cui lavoro è organizzato e diviso in modo più metodico, sia perché i fondi "varroniani" sono più grandi (circa 1000 iugeri) rispetto a quelli "catoniani" sia perché ora, accanto all'agricoltura, trovano spazio nella villa altre produzioni. Tra queste, particolare importanza riveste la cosiddetta *pastio villatica*, cioè l'allevamento entro i limiti della villa di volatili, selvaggina e pesci, animali che verranno destinati prevalentemente alla vendita per una fascia di mercato relativamente alta.

Se nella villa varroniana le produzioni appaiono maggiormente diversificate è anche in virtù del fatto che le province che, in passato, avevano subito l'acculturazione romana, adesso, romanizzatesi, iniziano a entrare in concorrenza con l'Italia nella vendita di merci che l'avevano vista a lungo dominante. All'alba dell'età imperiale la provincia ispanica della Betica, ad esempio, esporta olio in Italia e in molte aree

dell’impero, e così fa con il vino la Gallia Narbonense, ora liberata dalla precedenti leggi protezionistiche.

Un altro elemento di significativa innovazione nella villa varroniana consiste nell’importanza rivolta agli ambienti destinati alla residenza del padrone, la cosiddetta *pars urbana*. Se in passato il proprietario terriero, solitamente residente a Roma, aveva nella sua fattoria rustica dei luoghi dignitosi ma relativamente modesti in cui soggiornare, ora per lui è a disposizione una grande costruzione spesso lussuosa, con camere e stanze distinte per la residenza in estate e in inverno. Esse, oltre che alle ordinarie attività quotidiane, vengono destinate al piacere (*voluptas*) del padrone, con spazi destinati ai banchetti, a spettacoli privati, a bagni termali.

Il fenomeno della villa, e specialmente della sua versione varroniana, ha colpito molto i moderni, al punto da considerarlo come il tratto più tipico dell’economia romana, se non addirittura in generale dell’economia antica. Di esso l’aspetto che ha destato maggiore interesse è l’organizzazione sistematica ed “economicamente razionale” del lavoro servile, che è parsa ad alcuni come una sorta di anticipazione delle modalità di divisione del lavoro nelle fabbriche di età moderna.

In realtà quello della villa varroniana è un fenomeno storicamente e geograficamente limitato: esso compare solo nella tarda repubblica, e andrà sensibilmente contraendosi in Italia dalla fine del I secolo d.C., nelle province tra II e III secolo d.C. La villa in cui si impiega massicciamente la manodopera servile appartiene, poi, alla sola realtà italica, in cui la presenza di schiavi era molto alta. Quando, nel corso dell’impero, nelle province romane, specialmente di Occidente, le élite locali, imitando quanto avveniva a Roma, svilupperanno le loro ville, impiegheranno per lo più personale libero, e non ci è dato di sapere se con la stessa organizzazione descritta da Varrone.

Si sbaglierebbe, poi, a voler cercare nel mondo romano la presenza di una forma, seppur ancora abbozzata, di razionalità economica moderna. Se, infatti, una delle finalità principali di un imprenditore moderno è quella di reinvestire gli utili per farli crescere possibilmente all’infinito, questo stesso atteggiamento non appartiene ai proprietari terrieri

romani. Dice l'*agricola* e senatore Cicerone: "quanto al patrimonio familiare, bisogna procacciarselo con mezzi assolutamente corretti e conservarlo con l'oculatezza e con la parsimonia; con queste stesse virtù si deve anche aumentarlo (*augere*)" (Cicerone, *De officiis* 2, 24.87).

La crescita di un patrimonio, per un Romano, deve andare di pari passo, dunque, con la pratica della *parsimonia*, cioè di quella antica virtù che spinge gli uomini a saper limitare (*parsimonia* deriva da un verbo latino, *parcere*, che per l'appunto significa "contenersi, limitarsi") i loro bisogni e i loro desideri. E dunque anche il desiderio di terra. Su questa stessa linea, Plinio Secondo, detto il Vecchio (23-79 d.C.), nella *Naturalis historia*, spiega come secondo i Romani "fosse importante mantenere la giusta misura nell'estensione del campo, poiché consideravano più utile avere meno terra da seminare e ararla meglio" (Plinio, *Nat. hist.* 18.7.35). La ricchezza in generale, e quella terriera in particolare, a Roma non è un male, né mai lo fu: basti pensare all'importanza che essa ha per essere collocati nelle prime classi di *census*. Tuttavia, da sempre, la cultura romana ha giudicato in modo negativo il desiderio senza limite di ricchezze, l'avidità, che i Romani chiamano *avaritia*.

La risposta romana all'*avaritia* è proprio la *parsimonia*, e l'importanza che tale attitudine riveste nel bagaglio culturale dei Romani spiega l'esistenza di leggi come le Licinie-Sestie e quelle graccane limitanti il possesso delle terre o quelle dette suntuarie, numerosissime dall'età arcaica fino a quella imperiale, che si occupano di punire il lusso. Proprio perché educati alla parsimonia, i membri dell'élite romana, anche quando molto ricchi, non hanno – salvo eccezioni – particolari interessi a far crescere costantemente i guadagni che derivano dalle loro proprietà: se le rendite fondiarie consentono loro di mantenere lo status, di avere schiavi e altri sottoposti a sufficienza, di vivere nell'agio a Roma e in campagna, perché desiderare ancora di più?

A spiegare i limiti della crescita dell'economia romana tra tarda repubblica e alto impero è, poi, un altro fatto culturale, cioè che la società romana non vede di buon occhio la pratica delle attività commerciali. Già nel 218 a.C. viene promulgata una *lex Claudia* la

quale impedisce ai senatori e ai loro figli di possedere più di una nave mercantile in grado di portare 300 anfore. In età cesariana, un'altra disposizione conferma la *lex Claudia* con in più l'interdizione alle famiglie senatorie di prendere in appalto le imposte pubbliche o la fornitura di cavalli da corsa. Se tali leggi sono concepite e realizzate è perché, per i Romani, un *agricola*, un vero cittadino e per di più di alto status come un senatore, non può e non deve dedicarsi costantemente e personalmente al commercio. La sua terra gli fornisce tutte le fonti di sussistenza ed è il vero requisito in grado di conservargli dignità e alto *census*.

Nel momento in cui, al posto del possesso e del godimento della terra, la sua attenzione e la sua azione si rivolgano in modo preponderante alla vendita di derrate alimentari, il ruolo sociale del senatore-*agricola* finirebbe per snaturarsi, trasformandosi in quello di un uomo di affari o di un mercante, con tutto ciò che ne discende nell'ottica culturale romana che abbiamo visto affermato da Cicerone. A fronte di tali leggi, la commercializzazione delle eccedenze agricole viene delegata a figure subalterne, in particolare a schiavi istruiti e intraprendenti, oppure ad alcuni cittadini romani – mercanti o uomini d'affari – che non sono interessati o non hanno il *census* per fare carriera in senato ma che, anzi, in qualche caso cercano nel mercato una fonte di arricchimento per poter diventare, un domani, proprietari terrieri. Le scelte, gli atteggiamenti rispetto alla proprietà della terra, le leggi, i costumi che esprimono la società romana in fatto di economia, ancora oggi vengono considerati da molti come dei limiti culturali, degli ostacoli che avrebbero impedito ai Romani di diventare moderni quasi duemila anni prima della modernità. In realtà il loro modo di vedere le cose esprime e dimostra il fatto che l'economia può avere infinite varianti e declinazioni nelle diverse società umane, sorrette da modelli culturali, ideologie e miti che, per quanto distanti dai nostri, non è detto che siano necessariamente sbagliati o peggiori.

Le trasformazioni dell'economia imperiale

L'economia imperiale romana trova una fase di graduale ma costante trasformazione a partire dai decenni a cavallo tra II e III secolo d.C. I

tratti più tipici di questa trasformazione sono una certa contrazione dei commerci, soprattutto in Italia; una parziale modificazione delle produzioni agricole e dello status stesso degli agricoltori; una maggiore incidenza dello stato nella vita economica dei cittadini; la svalutazione della moneta.

La riduzione della produzione di merci in Italia ha diverse spiegazioni, che in parte già conosciamo: la prima, e principale, si connette all'estensione nell'impero del fenomeno dell'acculturazione. Nel momento in cui i costumi economici (produttivi e di consumo) di Roma vengono adottati nelle province, accade che queste ultime abbiano sempre meno bisogno delle merci italiane, al punto da diventare esse stesse esportatrici nei luoghi da cui fino a poco tempo prima importavano. Sotto questo aspetto, il caso dell'esportazione dell'olio è piuttosto interessante: il dominio dell'Italia in età tardo-repubblicana e nei primi decenni dell'impero cede gradualmente spazio prima alla Betica, come detto, poi all'Africa che, dal tardo II secolo d.C. fino a tutta la tarda antichità, rifornisce quasi tutto l'impero, Italia compresa, di quel bene. Come gli antropologi sanno bene, poi, l'acculturazione non è mai un fenomeno unidirezionale: anche la cultura apparentemente dominante finisce per accogliere alcuni usi e costumi dall'esterno. Così, Roma e l'Italia, sempre meno esportatrici, diventano importatrici di merci dalle province: pesche, liquirizia, profumi, rimedi, veleni dalle aree orientali, e con esse la seta di Cos, il lino di Tarso, lana e lino di Laodicea, la porpora di Tiro, il marmo dell'Acaia e Asia.

La riduzione di attrattività di olio e vino italiani generano, in quel territorio, la ricomparsa di produzioni cerealicole più massicce. Già ai tempi di Domiziano (51-96 d.C.), a causa di una carestia di cereali, viene emanato un editto che impone di non impiantare più viti in Italia favorendo la coltura del grano. Il centro dell'impero, d'altronde, dipende ampiamente dai cereali che arrivano come tributo dalle province africane e non può rischiare, in caso di carestie nel Mediterraneo meridionale, di restare privo di grano, principale alimento dei suoi cittadini.

In questa prospettiva è forse possibile spiegare l'apparizione a livello archeologico, dall'inoltrato II secolo d.C., di un nuovo modello di villa, detta "periferica" – perché collocata in zone relativamente lontane da Roma e dalle maggiori vie di comunicazione. Le ville periferiche, verosimilmente di proprietà senatoria quando non imperiale, appaiono votate innanzitutto alla coltivazione dei cereali su appezzamenti molto estesi, lavorate da schiavi e braccianti che, poco o per nulla controllati dai padroni (per lo più residenti a Roma), raggiungono risultati produttivi non particolarmente brillanti. È forse spiegabile in questo contesto una disposizione promulgata dall'imperatore Pertinace (126-193) nell'anno 193 d.C. che prevede, per chi si prenda cura di mettere a frutto alcuni terreni imperiali lasciati semi-incolti, la possibilità di diventarne proprietario e di essere immune dai tributi per dieci anni.

La condizione di abbandono nella quale una parte delle terre dell'Italia e di alcune regioni dell'impero devono versare già alla fine del II secolo d.C. dà indirettamente il segno di come la percezione culturale della coltivazione della terra si stia modificando.

Allo sviluppo notevole dell'urbanizzazione già in età alto-imperiale (Roma, ad esempio, passa dai 375 mila abitanti del 130 a.C. ai circa 1 milione dell'età di Augusto; contemporaneamente Alessandria ha 1 milione e mezzo di abitanti) fa da contraltare l'abbandono delle campagne. Se, da un certo momento in poi, meno persone si occupano di *agri cultura*, ciò accade in virtù di una serie di fattori strettamente collegati tra loro: il primo è la concentrazione della proprietà terriera nelle mani di un numero relativamente ridotto di persone, a cui corrisponde l'incremento del numero di cittadini che, per così dire, perdono contatto e interesse per la terra e vanno in città impiegandosi come artigiani, piccoli commercianti, operai; dal II secolo d.C., poi, gli onori e gli alti incarichi politici smettono di essere espressione diretta del *census* – e dunque anche della proprietà terriere –, ma divengono segno della grazia di imperatori che, sempre più spesso, non sono romani e non necessariamente sono educati ai valori tradizionali di quella società. È innegabile, da questo punto di vista, che la perdita d'importanza della *agri cultura* abbia avuto molto a che vedere con le trasformazioni connesse all'acculturazione che Roma riceve da realtà

provinciali portatrici di costumi economici differenti. Tra questi, dal III-IV secolo d.C., crescente importanza devono assumere quelli cristiani, che arrivano dalla provincia della Giudea: il valore che i cristiani primitivi attribuiscono alla fatica fisica (*labor*, *pónos*), anche quando in forma di dipendenza, porterà a considerare come equivalenti la posizione sociale del proprietario-coltivatore terriero, del bracciante e dell'artigiano, con una forte rottura rispetto ai modelli tradizionali.

È, per certi aspetti, proprio nell'alveo della crisi della percezione e della funzione sociale dell'attività agricola che si colloca uno dei fenomeni più tipici dell'economia del tardo impero, quella del colonato. Se, dall'età arcaica all'alta età imperiale, il *colonus* era un cittadino che riceveva una proprietà terriera che, seppur spesso di ridotte dimensioni, era comunque in grado di conferirgli dignità, dal IV secolo d.C. il termine *colonus* indicherà una figura giuridica ben diversa, portatrice di una condizione assai meno desiderabile. Il colono tardoantico è, infatti, un cittadino libero che può essere proprietario oppure, più spesso, affittuario di una terra di proprietà solitamente privata, alla quale è legato, per legge, per tutta la vita. La terra ora non è più fonte di libertà e dignità, ma di obbligo e sottoposizione al controllo altrui, talora anche in forma violenta.

Moneta, finanza, economia in età tardoantica

Il fenomeno del colonato apre uno spiraglio di grande importanza per comprendere alcuni aspetti dell'economia degli ultimi secoli di Roma, un'economia che pare fortemente condizionata dai nuovi assetti politici che lo stato romano si dà dalla fine del III secolo d.C. Ancora a cavallo tra età repubblicana e alto-imperiale, Roma e il suo dominio sono governati da un numero assai ridotto di persone (magistrati, governatori) che ricoprono le loro funzioni in modo gratuito e, al caso, facendosi coadiuvare da schiavi privati o liberti. Gradualmente, accanto o in sostituzione di queste figure, gli imperatori creano dei funzionari con mansioni amministrative, solitamente di estrazione equestre, i quali ricevono uno stipendio pubblico. Il numero piuttosto limitato di tali funzionari (al massimo si arriva a 182 nel II secolo d.C.) cresce sensibilmente, raggiungendo le circa 2 mila unità, a partire dai regni di

Diocleziano (284-305 d.C.) e Costantino (306-337 d.C.). Parallelamente a quello degli amministratori pubblici, in età tardoimperiale cresce notevolmente anche il numero dei soldati che, dai circa 300 mila dei tempi di Tiberio (42 a.C. - 37 d.C.) e 450 mila sotto Settimio Severo (146- 211), arriva ad alcuni milioni agli inizi del V secolo d.C.

Per mantenere i suoi numerosi dipendenti il tardo impero ha evidentemente bisogno di ricevere dai cittadini molto più denaro derivante dalle imposte, senza contare che, rispetto al passato, esso subisce una pressione molto maggiore sui suoi confini e spesso la pace con le popolazioni barbariche viene raggiunta, più ancora che con le armi, col denaro pubblico. Lo stato fiscalmente "leggero" di età repubblicana e alto-imperiale inizia a mutare la rotta della sua politica d'imposta nel 212 d.C. con la *Constitutio Antoniniana*. Tramite essa, l'imperatore Caracalla (186-217), nel dare la cittadinanza romana a quasi tutti gli abitanti dell'impero, li obbliga a pagare le tasse tradizionalmente retaggio dei cittadini (1 percento sulle vendite all'incanto; 4 percento sulle vendite degli schiavi; 5 percento sulle manomissioni e sui passaggi di eredità tra non consanguinei stretti; queste due ultime imposte vengono, peraltro, raddoppiate al 10 percento).

Alla fine del III secolo Diocleziano riforma ulteriormente il sistema fiscale dell'impero revocando l'esenzione dal tributo all'Italia, che dura dalla tarda repubblica, e ideando un sistema d'imposta, che si può sintetizzare nell'espressione *capitatio-iugatio*, che rende sottoponibile a tassazione sia le comunità dei cittadini nei diversi gradi della gerarchia amministrativa, sia le terre coltivabili. In questo quadro diventa ben spiegabile la volontà dello stato tardoantico di legare per legge quanti più coloni possibile alla terra, in modo tale da avere garantite, oltre a degli *stock* di beni di consumo, le loro imposte.

La "pesantezza" dello stato e la sua esosità fiscale condizionano notevolmente la vita economica soprattutto nella fase di introduzione del nuovo sistema, a cavallo tra la fine del III e gli inizi del IV secolo d.C.

Dalla fine dell’età repubblicana la moneta su cui si basa l’economia romana è il *denarius* d’argento, che serve alle spese di media importanza, per pagare soldati e amministratori e che è prediletto per gli scambi con l’estero. La crescita di burocrazia ed esercito, da un lato, il notevole incremento delle imposte (che in buona parte si pagano proprio in argento), dall’altro, producono per Roma, dal II-III secolo in poi, la necessità di battere sempre più moneta in quel metallo. Il problema è che nell’impero l’argento inizia a scarseggiare: mentre le miniere di Asia, Grecia e, soprattutto, Spagna si stanno esaurendo, quelle ricchissime della provincia di Dacia vengono perdute tra i regni di Gallieno (218 ca. - 268) e di Aureliano (214?-275).

Per sopperire alle necessità di moneta argentea, lo stato romano inizia gradualmente a ridurre la quantità di fino in essa presente. Se, infatti, i *denarii*, monete di argento ancora quasi puro sotto i primi Cesari, sotto Marco Aurelio (121-180) hanno ancora l’85 percento di metallo pregiato, sotto Settimio Severo ne hanno solo il 50 percento, per arrivare al 5 percento ai tempi di Gallieno. Quando Aureliano cercherà di introdurre una nuova moneta, l’*aurelianianus*, con potere d’acquisto assai superiore rispetto ai vecchi denari, ma con una quantità di argento minima, la reazione del mercato sarà un aumento notevole (da 6 a 10 volte) dei prezzi.

L’esosità della finanza statale e l’eccesso di fiduciarietà attribuito al valore della moneta argentea produrranno, quindi, una crisi economica a cui cercherà di porre mano Diocleziano nel 301 d.C. per mezzo di un editto che fissa per legge il prezzo massimo di numerosi beni e servizi, dopo aver introdotto un sistema monetale nuovo, che aggancia il valore delle monete di argento e d’oro al prezzo di mercato di tali metalli.

Se l’editto non ha grande successo, e i prezzi continuano a salire nei primi decenni del III secolo d.C., l’idea dioclezianea di emettere moneta in metallo prezioso il cui valore non è altamente fiduciario, ma assai prossimo a quello di mercato, troverà successo con Costantino e i suoi discendenti che quasi elimineranno la monetazione argentea a favore di quella d’oro, basata sul *solidus* del peso di 4,5 grammi in oro quasi puro. Il *solidus*, il cui valore verrà sostanzialmente collegato al valore di

mercato dell’oro, rappresenterà la nuova unità di conto per il pagamento delle imposte (accanto ai beni in natura), dei burocrati e dei soldati. Accanto alla monetazione d’oro ne viene prodotta una in rame argentato – che nel tempo diventerà di rame puro – con valore di scambio verosimilmente molto basso. Le riforme monetali elaborate da Costantino e dai suoi immediati successori resteranno in vigore per tutta la restante storia dell’impero di Occidente e, con qualche variante, di quello d’Oriente, e porteranno a una parziale stabilizzazione del livello dei prezzi almeno dalla seconda metà del IV secolo d.C. e a una certa ripresa delle attività commerciali. La società che esce dalle crisi e trasformazioni economico-finanziarie di età medio e tardo-imperiale è, tuttavia, sensibilmente differente rispetto a quella passata. La netta divaricazione tra il potere d’acquisto della moneta d’oro e di quella di rame esprime, in qualche misura, la forte separazione tra i nuovi gruppi sociali che prevalentemente le usano: oro per i membri della corte, burocrati, governatori, grandi proprietari terrieri; rame (e beni in natura) per quella che l’anonimo autore del *De rebus bellicis* chiama, nell’inoltrato IV secolo d.C., *afflicta paupertas*, la massa di poveri – coloni, piccoli artigiani e commercianti – oppressi da un sistema politico-fiscale destinato a crollare sotto il suo stesso peso.

Vedi anche

Le origini della letteratura latina e le forme della “acculturazione”: dalla storiografia all’epica
L’età dei re
Roma repubblicana
L’espansione della repubblica
Agricoltori schiavi e soldati. L’età dei Gracchi
Nuove forme di organizzazione del potere
I barbari: lo scontro
La città tardoimperiale tra trasformazione e rinnovamento
L’Italia tardoantica e la cosiddetta fine del mondo antico
La vita quotidiana a Roma
I Romani e gli animali
Lo schiavo manager
Preghiere e formule religiose
Il cristianesimo

Sport e giochi in Etruria e a Roma

di Giovanni Manetti

Alcune continuità caratterizzano le gare sportive dalla Grecia a Roma, attraverso la mediazione etrusca. I contorni di queste competizioni si precisano nell'età repubblicana, quando nel calendario vengono definite le scadenze dei numerosi ludi*, dapprima a carattere religioso-rituale, cui si aggiungono nuove occasioni festive promosse in seguito a vittorie militari o eventi o personaggi di particolare rilevanza. Con l'avvento dell'impero sono gli stesso sovrani a istituire nuove celebrazioni a proprio nome, per le quali si realizzano anche imponenti opere architettoniche.*

I giochi etruschi

Gli Etruschi sicuramente condividono la passione dei Greci per lo sport e praticano la maggior parte delle attività previste dal programma atletico greco, come la corsa, la lotta, il pugilato, il salto con i pesi, il lancio del giavellotto e quello del disco. Ne costituiscono una particolare testimonianza le pitture parietali della tomba di Tarquinia dedicata a questi temi che prende il nome di Tomba delle Olimpiadi. Soggetti relativi allo sport sono rappresentati, sempre a Tarquinia, anche nelle pitture della Tomba degli Auguri, in cui si vedono due lottatori intenti a gareggiare in primo piano, mentre sullo sfondo sono rappresentati tre calderoni che costituiscono il premio per il vincitore. Infine è di particolare interesse la Tomba delle Bighe, sulle cui pareti sono raffigurate non solo scene di competizioni atletiche, ma l'intera serie dei giochi sportivi, con tanto di tribune affollate di spettatori che guardano le gare. In alcune pitture parietali sono raffigurate le corse con i carri ed è ragionevole pensare che queste ultime costituiscano uno degli sport preferiti dagli Etruschi.

Essi, tuttavia, sicuramente si differenziano dai Greci per due aspetti. Il primo concerne il fatto che non insistono sulla necessità per gli atleti di gareggiare nudi: infatti si trovano delle figure dipinte di atleti che

indossano un indumento simile a dei pantaloni (Harold Arthur Harris, *Sport in Greece and Rome*, London, 1972). Il secondo riguarda la presenza nella cultura etrusca di spettacoli gladiatori: difficilmente eventi di questo genere possono essere considerati sportivi, anche se gli Etruschi probabilmente affiancano ad essi delle gare atletiche, come faranno i Romani in seguito.

Molti di questi elementi della cultura sportiva etrusca passeranno ai Romani. La tradizione sostiene che i Tarquini, la dinastia etrusca che regna su Roma nell'ultimo periodo monarchico, è responsabile sia di aver progettato il Circo Massimo per la corsa dei carri, sia di aver introdotto in città i primi giochi pubblici (*ludi*). Sempre dall'Etruria deriverebbe l'abitudine di tenere giochi funebri e, appunto in un contesto di tal genere, sarebbero introdotti i giochi gladiatori (Donald G. Kyle, *Sport and spectacle in the ancient world*, Malden, MA. 2007).

I giochi romani

Se i Romani derivano dagli Etruschi l'idea della festa con una componente di spettacolo (concetto che corrisponde ad una possibile definizione della parola *ludi*), lo sviluppo che essi fanno subire a questa idea diviene un tratto caratteristico della loro civiltà. I giorni festivi sono presenti nel calendario romano in grandissima quantità e ne sono stati calcolati un minimo di 182 nel corso dell'anno (Jérôme Carcopino, *La vita quotidiana a Roma all'apogeo dell'impero*, Bari, 1967). Il nome con cui i Romani indicano il giorno festivo è *dies ferialis* o, al plurale *feriae*. Il termine *dies festi* è invece riservato ai giorni in cui si svolgono i giochi pubblici (*ludi*), che sono stabiliti e sovvenzionati dallo stato.

I *ludi*, che, come le *feriae*, vengono registrati nel calendario, hanno generalmente un'origine religiosa e rituale e/o celebrativa: i primi giochi che si registrano a Roma sono dei giochi votivi in onore di Giove Ottimo Massimo, chiamati *ludi Romani,* e vengono istituiti da un generale al suo ritorno da una campagna vittoriosa. Questi giochi cominciano ad assumere una cadenza annuale a partire dal 366 a.C. e rimangono gli unici fino all'istituzione dei *ludi Plebei*, nel 220 a.C. circa. La serie di istituzioni dei giochi continua tanto nell'epoca repubblicana, che in quella imperiale. Lo spettacolo che viene offerto

durante i *ludi* è costituito innanzitutto da gare di carri che si svolgono nel Circo Massimo (*circenses*), a cui si aggiungono in seguito gare di caccia di animali (*venationes*) e spettacoli teatrali (*scaenici*). Durante la repubblica nei *ludi* non compaiono competizioni gladiatorie, che esistono, però, come spettacoli privati (*munera*), soprattutto in occasione di importanti funerali e si tengono spesso nel Foro.

Tuttavia, nonostante la presenza abbastanza antica dei *ludi* nella cultura romana, i primi giochi di stile greco registrati a Roma, che comprendono, cioè, gare atletiche complete, sono quelli del 186 a.C., promossi da M. Fulvio Nobiliore dopo la guerra etolica. Questi giochi presentano lo stesso tipo di spettacolarità che caratterizzava i giochi etruschi; gli atleti vengono fatti venire dalla Grecia e, al fine di procurare uno spettacolo più eccitante, vengono anche importati dall'Africa leoni e pantere. La data di celebrazione di questi giochi è singolare, poiché si colloca esattamente dieci anni dopo che Flaminino aveva proclamato, durante i giochi istmici del 196 a.C., l'indipendenza della Grecia.

A questi primi giochi ne seguono altri: i *ludi victoriae Syllanae*, istituiti nell'81 a.C. da Silla e che continuano per 200 anni dopo la sua morte, svolgendosi dal 27 ottobre al primo novembre; quelli di Emilio Scauro, nel 58 a.C.; quelli di Pompeo, nel 55 a.C.; quelli di C. Curione, nel 53 a.C.; i *ludi victoriae Caesaris*, nel 46 a.C. La tradizione non ci fornisce molte notizie intorno a questi giochi. Probabilmente gli atleti professionisti greci devono essere stati attirati usando lo stesso espediente che aveva usato Erode il Grande (73-4 a.C.) quando aveva inaugurato i giochi a Cesarea e a Gerusalemme, cioè l'offerta di buoni secondi e terzi premi, mentre i giochi greci prevedevano solo la presenza del primo premio. È probabile che il programma di quei giochi sia lo stesso delle gare olimpiche. Tuttavia, nonostante le iniziative per familiarizzare il mondo romano con la cultura sportiva greca, i Romani dell'epoca repubblicana tendono a preferire gli spettacoli gladiatori e le corse con i cavalli, mentre i Greci rimangono fedeli alla loro atletica. Qualche elemento nuovo si riscontra all'epoca di Augusto (63 a.C. - 14 d.C.), che, nell'occasione della fondazione della città di Nicopoli per celebrare la sua vittoria ad Azio, reinaugura una preesistente festa

atletica e la definisce *Actia*. Questa festa, come i giochi Olimpici e Nemei, si tiene ogni quattro anni e immediatamente assume un'importanza pari alle altre feste del "circuito" nel mondo dell'atletica greca. Contemporaneamente Augusto istituisce a Roma una festa dallo stesso nome e promuove anche un altro tipo di giochi, gli *Augustalia Sebasta*, iniziati nel 2 a.C. a Napoli, che in seguito prenderanno il nome di *Italica Romaia Sebasta Isolympia* e finiscono per costituire le vere e proprie Olimpiadi romane. Queste ultime all'inizio comprendono solo gare ginniche, a cui, in seguito, vengono aggiunte anche gare musicali, sull'esempio delle Pitiche e delle Nemee. Tra gli imperatori che continuano la politica di incoraggiamento dell'atletica si ricordano sia Caligola (12-41), che fa includere nei giochi gladiatori anche competizioni pugilistiche (come ci ricorda Svetonio, *Vite dei Cesari*, I, IV, 18 e 20), sia soprattutto Nerone (37-68). Quest'ultimo nel 60, per celebrare il primo quinquennio del suo regno, inaugura a Roma i *Neronia*, una festa di tipo greco che comprende gare di diverso genere: atletiche ed equestri, innanzitutto; ma anche musicali, retoriche e drammatiche. Dopo Nerone è Domiziano (51-96) che istituisce, nell'86 una nuova festa di tipo greco, i *Capitolia*, in onore di Giove Capitolino, nella quale i vincitori sono premiati con una corona fatta di fronde di quercia, la pianta sacra a Giove. Per un certo periodo di tempo questi giochi acquisiscono un grande prestigio e vengono a far parte di un "circuito" allargato comprendente sette giochi (quelli del "circuito" classico, gli *Actia* e i nuovi giochi greci in onore di Hera ad Argo). Domiziano fa costruire anche uno stadio permanente, di cui ancora oggi è visibile la caratteristica forma ad U nello spazio occupato da Piazza Navona.

Molte specialità sportive (si può dire la maggior parte, se si eccettuano gli spettacoli gladiatori, che, però, non possono essere considerati manifestazioni sportive in senso stretto) sono comuni ai Greci, agli Etruschi e ai Romani. Una delle manifestazioni che nell'ambito della cultura romana riscuote un grandissimo successo per la sua spettacolarità sono le gare con i cavalli ed in particolare le gare delle quadrighe che si svolgono in una struttura (il "circo"), che presso i Romani subisce particolari modifiche rispetto all'ippodromo greco. Accanto a queste manifestazioni, a Roma hanno particolare successo –

rispetto alle gare atletiche (predilette dai greci) – gli sport “corpo a corpo”.

Le gare ippiche

Nel mondo greco-romano si disputano vari tipi di competizione con i cavalli. La più spettacolare è la corsa delle quadrighe, seguita da quella delle bighe e del cavallo montato a pelo (*keles*). Le ultime due sono più tipiche del mondo greco, insieme ad altre competizioni minori, come la corsa dei carri trainati da muli (*apene*), la gara a dorso di giumenta (*kalpe*), la corsa con le torce (*aphippolampas*), una sorta di staffetta a cavallo con passaggio di fiaccola dall’uno all’altro cavaliere. La corsa con le quadrighe prevede vari giri di pista (fino a 12, per un percorso di circa nove chilometri). Il momento più pericoloso della corsa è quello in cui le quadrighe girano intorno alla meta, operazione che si ripete più volte durante la gara.

Un particolare interessante è costituito dal fatto che nelle gare ippiche la vittoria viene assegnata al proprietario dei cavalli e non agli aurighi o al fantino. Del resto, le gare con i carri in particolare mantengono sempre un carattere aristocratico, dato che solo i nobili possono permettersi le spese dell’allevamento dei cavalli, del mantenimento delle scuderie, dello stipendio dei fantini.

L’ippodromo greco e il circo romano

Lo spazio in cui si disputano le gare equestri alle origini è un nudo tratto di terreno, diviso in due corsie e delimitato da una “meta” (*nyssa* o *kampter*), nome con cui viene designato il punto intorno al quale i cavalli girano di 180°. Il percorso è segnato da due punti di virata (le “mete”) che dividono idealmente le due corsie, non separate da nessun ostacolo. La distanza tra le due mete è di 400 metri circa, mentre la linea di partenza ha un’ampiezza superiore a 250 metri. Una struttura di questo genere presenta un problema, in quanto i concorrenti che si trovano ai lati estremi sono svantaggiati rispetto a quelli posti al centro. Per ovviare a questo inconveniente si idea un dispositivo, chiamato *aphesis*, che consiste in un complesso sistema di postazioni disposte sui due lati di un triangolo isoscele, con delle corde che vengono fatte

cadere in sequenza, in modo che partano prima i concorrenti posti alle estremità.

Il circo romano costituisce uno sviluppo nel senso della spettacolarizzazione dell'ippodromo greco: infatti comprende innanzitutto delle strutture architettonche che permettono agli spettatori di sedere ai lati. Inoltre è presente una bassa parete divisoria delle due corsie, la spina, variamente elaborata, che può anche essere abbellita da obelischi (come nel Circo Massimo a Roma). Sulla spina trovano posto anche degli oggetti che hanno il compito di segnalare, in maniera scenografica, i giri, come dei larghi dischi ovali, chiamati "uova", che vengono abbassati in sequenza. Nel 33 a.C. vengono aggiunti anche dei delfini di bronzo che sono fatti cadere uno dopo l'altro da una torre. Anche il sistema di partenza viene modificato rispetto all'ippodromo greco, escogitando un sistema di cancelli (*carceres*) che fanno partire i carri disposti su una linea ad arco e li fanno convergere su un'altra linea, chiamata "linea di Cassiodoro", una striscia bianca tracciata sul terreno, fino al raggiungimento della quale i carri devono mantenere la corsia di partenza.

La lotta

La lotta (*pale*) costituisce una delle più antiche pratiche sportive e dà il nome alla stessa palestra, che indica appunto il luogo in cui si pratica questo sport. Insieme al pugilato e al pancrazio fa parte degli sport considerati "pesanti", ma a differenza degli altri due, essa entra a far parte del *pentathlon*, in base ad un suo carattere di completezza. Nel mondo antico non c'è una distinzione per categorie di peso, ma solo per classi di età (*paides* e *andres*). La "lotta in piedi" (*orthè pale*), distinta dalla "lotta a terra" (*alindesis* o *kylisis*, termini indicanti il "rotolarsi"), che non è una disciplina sportiva autonoma, ma una fase possibile del pancrazio, viene praticata su un terreno sabbioso, preliminarmente dissodato e livellato, che prende il nome di *skamma*.

Gli atleti si ungono preliminarmente e poi si cospargono di polvere, per permettere di effettuare le "prese"; alla fine dell'incontro si detergono dal sudore, dall'olio e dalla polvere con un apposito strumento di bronzo chiamato strigile.

Il pugilato

Il pugilato è attestato con continuità dai poemi omerici fino alla tarda età romana. L’attrezzatura fondamentale del pugilato (costituita dagli equivalenti dei moderni guantoni da boxe) ha subito notevoli evoluzioni attraverso il tempo. Si possono sostanzialmente individuare quattro fasi. Nella prima i guanti sono costituiti da fasce di cuoio, chiamate *himates*, che vengono legate intorno alle quattro dita lasciando libero il pollice e che non costringono la mano nella posizione del pugno. La cinghia di cuoio passa diagonalmente sul palmo e sul dorso della mano, creando un incrocio, per essere infine fissata con una serie di giri intorno al polso. Nella seconda fase (circa prima metà del IV secolo), il primo tipo di fasciatura cede il posto ad un secondo tipo: quello che va a comporre le cosiddette *sphairai*.

La novità, rispetto alla fase precedente, consiste nella presenza di una specie di guanto, fatto di materiale soffice, che ricopre quasi interamente l’avambraccio dell’atleta: su di esso viene legata la consueta cinghia di cuoio rigido, fissata alle quattro dita, che risultano unite come in un pugno, assumendo una forma sferica. Nella terza fase viene adottato l’*himas oxys*, cioè la “cinghia di cuoio penetrante”, in uso nell’età ellenistica. Questo tipo di strumento è visibile nella statua bronzea del pugile a riposo, conservata nel museo di Palazzo Massimo a Roma.

Esso consta di due parti: 1) un guanto, che lascia scoperte le punte delle dita e arriva fin quasi al gomito, terminando con una spessa striscia di pelliccia di pecora, avente la funzione di riparare il braccio dalle possibili fratture; 2) una sorta di anello di cuoio rigido, che il pugile infila intorno alle dita e che ha una potente forza contundente. Nella quarta fase, quella specificamente romana, è documentata l’adozione del *caestus*, che ben difficilmente si può definire uno strumento sportivo, in quanto era dotato di punte metalliche, con l’evidente scopo di aumentare il potere contundente. Il braccio, poi, è coperto da una pesante manica di pelle imbottita o di pelliccia di pecora, che arriva quasi fino alla spalla ed è tenuta ferma da cinghie di cuoio. Con il *caestus* romano, ideato per esigenze spettacolari, il pugilato assume un

carattere cruento che la specialità sportiva greca non aveva mai conosciuto (Roberto Patrucco, *Lo sport nella Grecia antica*, Firenze, 1972).

Il pancrazio

Il pancrazio è il terzo tipo di sport “corpo a corpo” e consiste in una combinazione di lotta e pugilato. Gli antichi lo ritenevano meno pericoloso del pugilato e, in ogni caso, era lo sport che riceveva il maggior favore popolare, dovuto alla sua spettacolarità, possedendo una straordinaria varietà di mosse che lo avvicinano molto ai moderni judo e catch. La regola fondamentale del pancrazio è quella di cercare di costringere l’avversario a riconoscere la sconfitta, fatto che viene segnalato, come nel pugilato, alzando una mano, oppure il dito indice, gesto che viene denominato *apagoreuein*. Ogni sorta di colpi è consentita, anche se non è probabilmente permesso di portarli alle estreme conseguenze: infatti, l’incontro si svolge sotto la sorveglianza dei giudici che, muniti del tipico bastone biforcuto, sono pronti a intervenire per interrompere l’incontro quando si dimostri eccessivamente duro. Una delle fasi del pancrazio, chiamata *alindesis* o *kulisis*, si svolge a terra e in essa i due lottatori si rotolano su un terreno reso fangoso, che annulla il potere della polvere di cui si cospargono dopo l’unzione: così le prese divengono meno sicure e viene accresciuto il carattere spettacolare della gara.

Vedi anche

Roma repubblicana
Augusto: il fondatore dell’impero
I Giulio-Claudii: il consolidamento dell’impero e le origini del cristianesimo
La vita quotidiana a Roma
I Romani e gli animali
I giochi dei bambini romani
La pittura funeraria a Tarquinia
Da Romolo alla grande Roma dei Tarquini

L’educazione a Roma

di Roberto Nicolai

A differenza dei Greci, i Romani non hanno avuto una poesia epica in grado di trasmettere i racconti tradizionali: ricostruire il sistema educativo romano in età arcaica è quindi un’impresa assai complessa. Alle famiglie sembra fosse affidata la trasmissione delle competenze di base, quali lettura, scrittura, calcolo: non si sente parlare di scuole pubbliche fino al III secolo a.C. Fondamentale per lo sviluppo dell’educazione romana è il contatto con i Greci, che porta alla creazione di un ceto colto bilingue, all’arrivo di libri e alla formazione di biblioteche, mentre grammatici e rhetores *diventano un elemento consueto nel panorama di Roma. Da segnalare anche la progressiva cristallizzazione del sistema educativo intorno alle arti cosiddette liberali, che finisce per comprendere, accanto alla grammatica e alla retorica, la filosofia, l’aritmetica, la geometria, la musica e l’astronomia.*

Le origini ricostruite: l’educazione patriarcale

Ricostruire la storia antica è un compito particolarmente difficile per culture, come quella greca e quella romana, che hanno cominciato relativamente tardi a registrare per iscritto gli avvenimenti principali e a tenere elenchi ordinati di magistrati che servano come base per la cronologia. Se nel mondo greco la trasmissione di un sapere anche storico era affidata principalmente alla poesia epica, ancora più complessa appare la situazione nel mondo romano. Quando Tucidide (460 ca. - 400 a.C.) cercò di ricostruire le vicende umane a partire dalle più antiche comunità per confrontarle con la guerra del Peloponneso, che stava vivendo e raccontando, si confrontò soprattutto con l’*Iliade,* da cui ricavò dei dati per analizzare quella che era considerata la guerra più grande prima delle guerre persiane. I Romani, invece, non hanno poesia epica che trasmetta, fin dai tempi più antichi (i primi poemi epici sulla storia di Roma sono quelli di Nevio, 270-201 a.C. ca. e di Ennio, 239-169 a.C.), i racconti tradizionali e del tutto incerte sono le tradizioni

sui *carmina convivalia*, la cui importanza è forse sopravvalutata dai Romani stessi e poi dalla critica ottocentesca, che cerca di recuperare un sostrato nazionale e popolare per la poesia latina. Per questi motivi la storia di Roma arcaica è stata, fin dalla *Storia romana* di Barthold Georg Niebuhr (1812), il banco di prova privilegiato per chi cercava un metodo per isolare nuclei di verità storica all'interno di tradizioni tarde e apparentemente fantasiose. La storia dell'educazione romana risente degli stessi problemi della storia di Roma: già negli ultimi due secoli della repubblica si procede ad inventare un passato fortemente idealizzato, al quale attribuire quel *mos maiorum* che è vagheggiato come meta irragiungibile e sbandierato come parola d'ordine nella propaganda politica. E, in mancanza d'altro, i moderni storici dell'educazione si sono in gran parte adagiati sulla rappresentazione di una civiltà contadina e sana che educa i suoi figli alle semplici virtù di uomini che dovrebbero coltivare i campi e difendere la città con le armi. Da una visione oleografica del genere deriva la formula della propaganda fascista "È l'aratro che traccia il solco, ma è la spada che lo difende". È evidente che in questo modo si cade nella trappola di credere ad una rappresentazione prodotta dalla cultura romana posteriore ed entrata con forza nel nostro immaginario.

Se è anacronistico pensare che Romolo e Remo siano andati a scuola a Gabii, come tutti i bambini di buona famiglia (Plutarco, *Vita di Romolo*, 6), non sono meno improbabili le figure di austeri *patres familias* e di madri forti e sagge che popolano la storia di Roma arcaica come i personaggi solenni dei quadri neoclassici.

Sotto il profilo del metodo si possono seguire soltanto due strade: da un lato la comparazione antropologica con società accostabili a quella romana arcaica, dall'altro lo studio delle, purtroppo poche, iscrizioni arcaiche, in grado di fornirci informazioni su chi è in grado di scrivere e di leggere e sulle funzioni della scrittura.

La comparazione antropologica porta a considerare che in molte società tradizionali l'educazione è organizzata per classi di età, secondo un modello di tipo iniziatico, per cui in genere i bambini sono affidati a membri adulti della comunità e sono sottoposti a una serie di prove

nell’ambito di un ciclo organizzato e scandito da feste e rituali. Se la tradizione romana ha in gran parte cancellato le tracce di possibili iniziazioni rituali, privilegiando invece l’educazione impartita dai genitori, questo non vuol dire che, in una fase antica, non siano esistite. Indizi dell’esistenza di un ciclo iniziatico sono anzitutto le festività che presumibilmente segnano la conclusione di fasi del percorso dei giovani. La combinazione di fonti letterarie e archeologiche ha permesso di compiere progressi signficativi, identificando un periodo dell’anno, corrispondente al mese di marzo, in cui si svolgono feste legate alle iniziazioni maschili e femminili: *Matronalia*, festa di Anna Perenna, *Liberalia*, *Quinquatrus*. Questo periodo si conclude nel *Tubilustrium* del 23 marzo con la partenza dell’esercito per la guerra (Mario Torelli). Se si combinano questi dati con le notizie su guerre con i popoli vicini che vengono riprese ogni anno e che, a mio avviso, si possono interpretare, almeno per i periodi più antichi, come guerre sacre, ovvero come conflitti tradizionali tra comunità confinanti volti a mettere alla prova i giovani giunti al termine del ciclo iniziatico, si ricava un quadro parzialmente sovrapponibile a quello dell’alto arcaismo greco, dove fenomeni simili sono attestati, ad esempio, nelle guerre tra Argo e Sparta per la Tireatide e tra Calcide ed Eretria per il *Lelanton pedíon* (Angelo Brelich). Non si vuole in questo modo proporre uno schema rigido e valido per tutti i popoli indoeuropei (come fa, ad esempio, Dumézil con gli usi matrimoniali), ma, piuttosto, mettere in risalto alcuni tratti comuni che potrebbero risalire indietro nel tempo e che hanno dato esiti diversi nelle varie aree. In particolare vanno notati due aspetti, talvolta in connessione tra loro nelle fonti: il matrimonio per ratto, che avviene spesso durante feste in santuari di confine o condivisi tra più comunità (il ratto delle Sabine potrebbe essere un buon esempio); le guerre sacre, che non portano a conquiste territoriali e che spesso vengono combattute con regole precise (limitazione delle armi, duelli ecc.) e con modalità particolari (travestimenti, agguati etc.). La mancanza di omogeneità del quadro dipende sia dalle deformazioni a cui le tradizioni sono state sottoposte, perché il carattere sacro e tradizionale delle guerre non si comprende più, sia dall’evoluzione che in forme diverse le guerre sacre hanno subito nelle varie aree.

In questo quadro il ruolo della famiglia appare in parte ridimensionato e legato soprattutto all'educazione morale e all'apprendimento delle competenze di base: lettura, scrittura, calcolo. Queste possono essere insegnate da un precettore *domesticus praeceptor*, per usare le parole di Quintiliano (1, 2, 4) secondo un uso che si protrarrà, in ambiente aristocratico, anche in età imperiale.

La scrittura a Roma

Le più antiche iscrizioni latine risalgono al VII secolo a.C., circa un secolo dopo rispetto alle prime testimonianze del greco alfabetico. Già questa prima constatazione porta a sospettare dell'immagine tradizionale di una Roma illetterata e popolata di rudi guerrieri, contrapposta alle colte e corrotte città greche. Che vi siano delle differenze è persino ovvio, ma non si deve trascurare il contatto costante dei Romani con civiltà colte come quella etrusca e quella delle colonie greche dell'Italia meridionale. Proprio dall'alfabeto usato in una colonia greca, Cuma, deriva l'alfabeto latino, che subisce anche l'influenza della scrittura etrusca. La documentazione epigrafica, specie per i primi secoli, è estremamente scarsa e da questo si è dedotto, a mio avviso impropriamente, che la scrittura sia riservata a pochi e, più in generale, che l'alfabetizzazione sia un fenomeno assai limitato (William V. Harris). Certamente per la Roma dei primi secoli non si può parlare di un'alfabetizzazione di massa, ma le differenti funzioni per cui la scrittura è impiegata fanno pensare che coinvolga diversi ceti sociali. Tra VII e V secolo l'uso della scrittura appare legato all'artigianato (nome dell'artefice o del proprietario di vasi etc.), alla vita religiosa (*carmina*, liste di sacerdoti, oracoli), alla prassi giudiziaria (leggi, a partire dalle XII Tavole, metà del V secolo). Non vi è alcuna attendibile testimonianza sull'esistenza di scuole prima del III secolo a.C.: la storia del decemviro Appio Claudio che avrebbe rapito Virginia mentre stava andando a scuola nel foro è chiaramente anacronistica e il dettaglio modernizzante potrebbe essere nato o da esigenze narrative o dalla volontà di presentare la Roma del V secolo come una città non troppo diversa dalle città greche coeve. Plutarco ci trasmette il nome del primo che avrebbe insegnato dietro compenso e che avrebbe aperto una scuola. Si tratta di un certo Spurio Carvilio, "liberto di quel Carvilio che per

primo ripudiò la moglie”. Siamo intorno alla metà del III secolo, più precisamente in una data non lontana dal 234, anno del divorzio di Carvilio. Al di là di questo nome, può essere interessante il possibile collegamento tra un liberto colto e il primo caso di ripudio, che avrà certamente richiesto competenze giuridiche non usuali. D’altra parte, la pubblicazione dello *ius civile* ad opera dell’edile Gneo Flavio nel 304 a.C. presuppone non soltanto la volontà di sottrarre all’esclusivo controllo della casta sacerdotale la fonte del sapere giuridico, come dice Livio (9, 46, 5), ma anche l’esistenza di una quota di popolazione in grado di leggere il testo delle leggi e di alcuni esperti capaci di interpretarle.

Il contatto con i Greci

Nella tarda età repubblicana convivono due tendenze nel valutare i rapporti tra Roma e il mondo greco: da una parte si cerca di sottolineare l’originalità romana e le differenze rispetto a quelle greche; dall’altra Roma viene presentata come una città greca o precocemente grecizzata. Se quest’ultima idea era proposta soprattutto da Greci, come il retore Dionigi d’Alicarnasso, giunto a Roma intorno al 30 a.C., la precoce influenza greca è presente anche in autori latini. Ecco come Cicerone (106-43 a.C.), nel *De re publica* (2, 19) introduce la figura di Tarquinio Prisco, figlio del corinzio Demarato: “E qui, per la prima volta, per influsso di una civiltà straniera, la nostra città si affinò culturalmente. Affluì infatti dalla Grecia non un tenue ruscello, ma un copiosissimo fiume di arti e di scienze” (trad. Anna Resta Barrile). Al di là delle incongruenze cronologiche, la tradizione su un re di origine greca viene a bilanciare l’influenza etrusca e diventa l’archetipo dell’introduzione della cultura greca nei secoli successivi. Non è escluso che vi sia, già tra VII e VI secolo, un influsso greco sulle arti figurative; ovviamente è molto più difficile pensare a un fenomeno analogo esercitato dalla poesia greca. Già nel corso del IV secolo i Romani estendono la loro sfera di potere commerciale, come testimonia il trattato con Cartagine del 348 a.C. Ma è all’inizio del III secolo che i Romani iniziano a espandersi a scapito delle colonie greche dell’Italia meridionale. La resa di Taranto nel 272 a.C. porta a Roma, tra gli altri, quel Livio Andronico che traduce in latino l’Odissea inaugurando così la letteratura latina.

L’inizio del *De grammaticis* di Svetonio (70-140 ca.) descrive il quadro tradizionale di una città di soldati (*rudi scilicet ac bellicosa etiam tum civitate*), nella quale la grammatica viene introdotta da personaggi che erano *poetae et semigraeci*, Livio Andronio ed Ennio, che insegnano *utraque lingua*, cioè sia in greco sia in latino, spiegano le opere dei Greci e danno letture commentate delle proprie composizioni. Insieme alla poesia epica a Roma si afferma una letteratura teatrale di derivazione greca: Livio Andronico scrive tragedie derivate da modelli greci del V secolo. Diversi dei titoli conservati rinviano al ciclo troiano (*Achilles*, *Aegisthus*, *Aiax mastigophorus*, *Equos Troianos*, *Hermiona*), ma non mancano tragedie che toccano altre vicende mitiche: *Andromeda*, *Danae*, *Tereus*. Per comprendere questi testi il pubblico deve conoscere almeno a grandi linee i miti greci così come per cogliere il senso delle palliate (commedie di ambientazione greca) deve aver familiarità con i costumi greci. La frequenza dei grecismi nelle commedie di Plauto fa pensare che il pubblico li comprenda senza difficoltà. Tra III e II secolo cresce la presenza di Greci a Roma e con essa anche quella di opere d’arte e di libri greci. Plauto nel *Curculio* (288 ss.) descrive così i maestri greci che circolavano per le strade di Roma: “Poi questi Greci che passeggiano col capo coperto, che s’avanzano carichi di libri e di canestrelli, si fermano, intrecciano discorsi tra loro, come schiavi fuggitivi, si parano davanti, sono di ostacolo, incedono sentenziando...”. Questi maestri portano con sé gli strumenti del proprio lavoro, i libri, e al tempo stesso si presentano ai loro potenziali clienti ed esibiscono la loro cultura.

Sempre secondo Svetonio il primo a introdurre lo studio della grammatica a Roma fu Cratete di Mallo, il quale, giunto a Roma come ambasciatore da parte del regno di Pergamo probabilmente nel 168 a.C., cade nell’apertura di una cloaca e si rompe una gamba. Cratete trascorre la sua convalescenza tenendo conferenze (Svetonio usa la parola greca *acroasis*) e lezioni. Il suo esempio viene seguito da dotti romani che cominciano a leggere e a spiegare le opere dei primi poeti di Roma: Nevio, Ennio, Lucilio. La notizia svetoniana (2, 4) sulla divisione in sette libri del *Bellum Punicum* di Nevio ad opera di Gaio Ottavio Lampadione (II sec. a.C.) induce a credere che a queste opere venissero prestate anche cure editoriali e filologiche e alla stessa conclusione

porta il nesso *diligentius retractarent* (2, 3), che indica uno dei compiti fondamentali del grammatico: la correzione del testo. Non sappiamo se questi primi grammatici romani usassero gli stessi metodi dei loro contemporanei greci, ma l'entusiasmo suscitato da Cratete di Mallo lo fa almeno supporre. L'anno dell'arrivo di Cratete a Roma è anche l'anno della vittoria di Pidna. Secondo Plutarco, Emilio Paolo non depreda la reggia del re sconfitto, Perseo, ma si limita a far scegliere ai suoi figli alcuni libri della sua biblioteca. Da queste sparse notizie emerge un quadro in rapida evoluzione, caratterizzato da una penetrazione della cultura greca via via più consistente specie presso l'aristocrazia.

Con la sempre maggiore frequentazione di maestri greci i Romani cominciano a confrontarsi anche con le istituzioni educative greche e con le teorie pedagogiche dei filosofi. Una traccia di questo confronto si trova in un passo frammentario del *De republica* di Cicerone (4, 3) nel quale si riporta l'opinione di Polibio (200-118 a.C.) che denuncia la trascuratezza delle istituzioni romane in tema di educazione. Al contrario i Romani dei tempi antichi avrebbero preferito che non vi fosse un'educazione pubblica uguale per tutti e fissata da norme di legge. In realtà i Romani hanno presenti, più che le concrete istituzioni educative greche, le teorie dei filosofi, in particolare di Platone (427-347 a.C.) e di Aristotele (384-322 a.C.). Anche da questo passo ciceroniano emerge il tentativo di individuare una peculiarità romana in tema di educazione e di distinguere la situazione greca da quella della Roma arcaica.

Il contatto con i maestri greci fa rapidamente nascere un ceto colto bilingue, con personaggi in grado di scrivere in lingua greca: si pensi a storici come Fabio Pittore e Cincio Alimento. Ma provoca anche reazioni e provvedimenti normativi volti a impedire che penetrino a Roma filosofie potenzialmente pericolose. La maggior parte dei decreti di espulsione riguarda infatti filosofi, sia di fede epicurea sia aderenti ad altre scuole filosofiche, ma comunque detentori di capacità dialettiche che possano indurre al relativismo epistemologico ed etico. Nel 173 a.C. furono banditi due filosofi epicurei, Alcio e Filisco; nel 161 l'espulsione da Roma colpisce in generale filosofi e retori greci; nel 155 vengono

allontanati, su richiesta di Catone, Carneade di Cirene, filosofo dell'Accademia, Critolao di Faselide, peripatetico, e Diogene di Babilonia, stoico. In particolare Carneade dà dimostrazione della sua abilità nel parlare *in utramque partem*, ovvero prima a favore di una tesi, poi di quella contraria, toccando argomenti a cui i Romani sono molto sensibili, come il rapporto tra il dominio sugli altri popoli e la giustizia (si veda Cicerone, *Resp,* 3, 12).

Sostenitore di una politica che oggi si potrebbe chiamare dei respingimenti è Catone il Censore, anche se l'immagine di accanito oppositore della cultura greca che le fonti ci hanno tramandato risente molto della sua strategia comunicativa e dello stereotipo che lui stesso aveva creato. Quando Catone, rivolgendosi al figlio Marco, afferma: "A suo tempo ti dirò a proposito di codesti Greci, Marco, figlio mio, quali esperienze ho fatto ad Atene e che è giusto esaminare con attenzione la loro letteratura, non approfondirla" (Plinio, *Nat. hist.,* 29, 1, 14), non si possono non fare almeno due constatazioni. La prima è che la notizia antica secondo cui avrebbe imparato il greco in tarda età rientra probabilmente nella sua leggenda biografica. La seconda è relativa alla posizione di Catone nei confronti della cultura greca, che non è di totale chiusura, ma piuttosto di attenzione critica, al fine di evitare un'integrale sudditanza che Catone considera pericolosa ("non approfondirla"). Rispetto alla letteratura greca Catone pratica l'*aemulatio*, cercando di fondare una tradizione romana in generi letterari poco frequentati. Compone un'importante opera storiografica in lingua latina, le *Origines,* con un'impostazione ideologica che la allontana molto dai modelli greci. È buon oratore e l'inclusione delle sue orazioni all'interno delle *Origines* testimonia anche un impegno, in senso lato, di tipo didattico, e scrive opere didascaliche (i *Praecepta ad filium*) e tecniche (il *De agri cultura*). Il progetto letterario di Catone è evidentemente quello di creare opere in lingua latina che possano prendere il posto di quelle greche: per questo motivo attacca duramente un annalista in lingua greca, Aulo Postumio Albino (II sec. a.C.), che nel proemio si scusava con i lettori per il suo greco non perfetto. L'opera di Catone si comprende meglio in una prospettiva educativa, che si coglie anche nei lavori non dichiaratamente pedagogici. La sua poligrafia si può confrontare con quella di un altro autore che pone al

centro dei suoi interessi l’educazione: Senofonte (430-354 ca. a.C.), nel cui *corpus* convivono opere storiche, trattati tecnici, encomi di personaggi esemplari, dialoghi socratici.

Un capitolo importante della realzione tra cultura greca e romana è costituito dal modo di rapportarsi con i libri e le biblioteche del nemico. Il già citato episodio di Lucio Emilio Paolo che attinge alla biblioteca dello sconfitto Perseo è emblematico di quella *translatio imperii* che conduce i Romani a sostituirsi agli eredi di Alessandro Magno (356-323 a.C.); essa è anche una *translatio librorum*. Impadronirsi dei libri del nemico sconfitto è sì segno dell’interesse per la letteratura greca e riconoscimento della sua importanza, ma ha anche un forte valore simbolico, con Roma che si avvia a diventare la nuova capitale culturale del Mediterraneo. Per quasi tutto il I secolo a.C. Roma non ha biblioteche pubbliche, ma soltanto raccolte private: quella che conosciamo meglio, attraverso l’epistolario, è la biblioteca di Cicerone. Cesare affida a Varrone il compito di creare la prima biblioteca pubblica, ma il progetto non viene portato a termine. La prima biblioteca pubblica è realizzata da Asinio Pollione (76 a.C. - 4 d.C.) all’*Atrium Libertatis*. Sotto Augusto ne viene creata un’altra presso il tempio di Apollo sul Palatino, vicino alla residenza dello stesso Augusto. Questa biblioteca rientra in una precisa politica culturale, volta a controllare la produzione letteraria attraverso la selezione dei modelli. A Roma quelle che nei regni ellenistici erano biblioteche di corte, accessibili ai sovrani e a pochi dotti, diventano biblioteche pubbliche. La struttura tradizionale delle biblioteche romane prevede due distinte aree, una per i libri greci e una per i libri latini, e mostra in questo modo la compresenza nell’impero di due lingue e di due culture.

I Romani sono consapevoli del loro debito nei confronti della cultura greca, ma il loro atteggiamento muta nel corso del tempo: dapprima traduttori e interpreti delle opere della letteratura greca, poi continuatori ed emuli. L’imitazione è progressivamente sostituita dalla competizione aperta e, se Orazio afferma che la “Grecia conquistata aveva a sua volta conquistato il vincitore romano” (*Graecia capta ferum victorem cepit*, *Epistole* 2, 1, 156), Quintiliano, alla fine del I secolo d.C., può tracciare un bilancio delle due letterature e dimostrare che in molti generi letterari

i Romani hanno autori in grado di rivaleggiare con i Greci. Confrontando Omero e Virgilio (10, 1, 85 s.), Quintiliano sottolinea le doti naturali del poeta greco, ma valorizza anche la superiore cura formale del latino: “E, per Ercole, se davanti al Greco dobbiamo farci indietro in considerazione della sua natura divina e immortale, è altrettanto vero che in Virgilio c’è più cura e diligenza, appunto perché egli dovette affaticarsi di più: ne consegue che, quanto perdiamo nel confronto della sublimità, tanto riguadagnamo sotto il profilo dell’eccellenza uniforme” (trad. R. Faranda e P. Pecchiura).

Virgilio è un Omero rivisto alla luce della poetica ellenistica, che eccelle nella misura e nel *labor limae* e, se Omero tocca le vette del sublime (*eminentibus*), Virgilio gli è superiore per la mancanza di punti deboli e di cadute di stile, che deriva dal duro lavoro sul testo. Anche nel campo dell’elegia il confronto con i Greci è aperto (10, 1, 93), mentre generi ormai spenti, come il giambo e la lirica, vedono il prevalere dei Greci (10, 1, 96). Se nella tragedia Quintiliano individua singole opere di grande valore, con il *Tieste* di Vario degno di essere paragonato alle opere dei tragici greci (10, 1, 98), nella commedia la superiorità greca è manifesta (10, 1, 99 s.). I generi prosastici sono un terreno favorevole ai Romani: non la filosofia (10, 1, 123), ma la storiografia (10, 1, 101 “Nella storiografia, invece, non siamo inferiori ai Greci”, trad. R. Faranda e P. Pecchiura) e l’oratoria (10, 1, 105 “Gli oratori, invece, sono in grado, più degli altri, di eguagliare l’eloquenza latina alla greca: difatti potrei tranquillamente contrapporre Cicerone a qualsivoglia di loro”, trad. R. Faranda e P. Pecchiura). In particolare di Cicerone si mette in risalto la capacità di prendere dai modelli greci le caratteristiche migliori (10, 1, 108). La sua tecnica di imitazione dei modelli non si discosta da quella di Demostene (384-322 a.C.), che, a giudizio di Dionigi d’Alicarnasso (*De Demosthene*, 8), aveva fatto lo stesso, meritando di essere paragonato al mitico Proteo. Quintiliano affianca il canone degli autori greci eccellenti nei vari generi, ricavato con modifiche da precedenti selezioni, a quello degli autori latini. Tra i due canoni, quello greco e quello latino, vi è una differenza fondamentale: la letteratura greca si ferma, con poche eccezioni (alcuni poeti del primo ellenismo, un paio di storici) all’età arcaica e classica. La letteratura latina prosegue invece fino alla contemporaneità e

Quintiliano accenna ad autori coevi di valore, di cui non vengono indicati i nomi (10, 1, 94; 10, 1, 104; 10, 1, 122). Come modelli per gli aspiranti oratori Quintiliano propone quindi, accanto ai greci, autori latini, anche recenti, a testimoniare come la letteratura greca abbia trovato degna continuazione e prospettive di sviluppo in quella latina.

Se i Greci potevano vantare i propri *euretái* ("scopritori") in pressoché tutti i generi letterari, i Romani potevano affermare di averne portati alcuni a perfezione e altri di averli rivitalizzati adattandoli alla nuova realtà dell'impero mondiale. Ed è particolarmente significativo che gli autori latini si siano affermati proprio nei generi più importanti per la formazione dell'oratore: l'epica, base dell'insegnamento del grammatico, la storiografia e l'oratoria.

Grammatici e retori greci e latini

Con l'arrivo di grammatici e retori greci anche a Roma, nel corso del II secolo a.C., comincia ad affermarsi un'organizzazione dell'insegnamento di tipo greco, che prevede, dopo l'apprendimento della lettura, della scrittura e del calcolo, una prima fase affidata al *grammaticus* e una seconda al *rhetor*. Questo termine greco si specializza per il maestro di retorica, mentre il termine latino *orator* rimane a indicare chi pratica l'eloquenza nella vita civile. Per i giovani romani il corso degli studi è più lungo e complesso che per i loro coetanei greci: devono infatti frequentare sia maestri romani sia maestri greci e si afferma il costume del viaggio in Grecia per poter seguire le lezioni dei più affermati retori e filosofi.

Come avveniva nel mondo greco, non esistono precisi confini tra le competenze dei maestri attivi nei vari gradi d'istruzione e non ci sono neanche termini univoci per indicare le varie categorie di insegnanti. Svetonio (*De grammaticis*, 4, 1-5) attesta che la denominazione greca di grammatici prevale su quella di *litterati* e riporta l'opinione di Cornelio Nepote (99-14 a.C. ca.) secondo cui il termine *litterati* nell'accezione diffusa indica le persone in grado di parlare o di scrivere *acute scienterque*, mentre in senso proprio si riferiva ai *poetarum interpretes*, quelli che i Greci chiamano grammatici. Osserva poi che un altro termine per indicare i grammatici era *litteratores*, che, secondo altri,

indicava un maestro di livello inferiore rispetto al *grammaticus*: *litterator* corrisponderebbe quindi al *grammatistés* greco, una sorta di insegnante elementare. Occorre precisare che la retorica è una disciplina che già da tempo, almeno a partire dal IV secolo, ha definito i suoi contenuti e i suoi metodi didattici, mentre la grammatica soltanto tra il II e il I secolo a.C. ha affiancato alla lettura commentata dei poeti un'organica teoria delle parti del discorso (la *ratio loquendi*). Tra grammatici e retori vi sono delle aree di intersezione e di sovrapposizione, sia a livello teorico sia a livello degli esercizi proposti agli allievi. Sul piano della teoria linguistica entrambi possono affrontare il tema della *latinitas*, l'uso corretto della lingua latina, e analizzare tropi e figure di parola; inoltre il giudizio critico sugli autori del passato ha un risvolto nell'individuazione dei modelli di stile. Altri campi contesi sono la lettura commentata dei prosatori, in particolare di oratori e storici, e gli esercizi preliminari di composizione, i *progymnásmata*. Questi esercizi si distinguono dalle declamazioni in quanto non producono orazioni fittizie complete in tutte le loro parti, ma brevi testi, che possono al massimo essere parti di un più ampio discorso. Come esercizi preliminari gli studenti possono essere chiamati a comporre *narrationes* (la parte dell'orazione giudiziaria nella quale si ricostruisce lo svolgimento dei fatti), encomi o biasimi di personaggi storici oppure comparazioni, ad esempio di due eroi omerici, etopee, cioè composizioni incentrate sulla rappresentazione del carattere di un personaggio, descrizioni (*ekphráseis*) di opere d'arte oppure di paesaggi, battaglie ecc., tesi, cioè discussioni su argomenti generali, come ad esempio se sia necessario sposarsi. Può essere loro richiesto di sostenere con argomenti o di confutare un'affermazione o anche una legge, ipotizzando che venga proposta a un'assemblea deliberante.

Da Svetonio sappiamo che i primi grammatici romani insegnano anche retorica (*De grammaticis*, 4, 6). Sempre Svetonio attesta che anche dopo la separazione tra le due categorie professionali, grammatici e retori, i primi continuano a proporre ai giovani alcuni esercizi preparatori, affinché i bambini non siano affidati al retore del tutto digiuni dell'arte di comporre (4, 7). Questa buona pratica ai suoi tempi è stata abbandonata (4, 8). Svetonio nasce verso il 70 e la sua attività si colloca sotto l'impero di Traiano (53-117) e di Adriano (76-138), periodo in cui,

verosimilmente, scrive il *De grammaticis*. La situazione descritta da Svetonio è in parte diversa da quella testimoniata da altre fonti precedenti: se ne può ricavare che vi sia stata un'evoluzione nei rapporti tra grammatici e retori, in particolare per quanto riguarda i *progymnásmata*. Da Quintiliano (*Institutio oratoria* 2, 1) sappiamo che i grammatici invadono il campo dei retori, i quali, peraltro, tendono a specializzarsi nelle declamazioni nei generi deliberativo e giudiziario. I grammatici, dal canto loro, arriverebbero a proporre persino esercizi di prosopopea (2, 1, 2), brevi composizioni su argomenti storico-mitologici o fittizi in cui l'allievo deve mantenersi fedele al carattere del personaggio al quale dà voce. La prosopopea è considerata da Quintiliano come un particolare tipo di *suasoria* (3, 8, 49-54), un esercizio particolarmente importante per il genere deliberativo. Quintiliano, che parla con l'autorità del maestro incaricato dall'imperatore di insegnare la retorica nella capitale dell'impero, dichiara di voler distinguere i compiti del grammatico da quelli del retore (2, 1, 3) e chiede ai retori di impegnarsi anche negli esercizi preliminari, fondamentali per la formazione dell'oratore. Al termine della sua argomentazione Quintiliano precisa che il problema dell'abbandono dei *progymnásmata* riguarda i retori romani, non quelli greci (2, 1, 13). Se ci domandiamo perché maestri romani e greci si comportino in modo diverso dobbiamo risalire all'età augustea, quando si afferma il sistema delle declamazioni come strumento didattico privilegiato. La composizione di orazioni fittizie era nata con l'insegnamento stesso della retorica, con i sofisti, come Gorgia (490 ca. - 391 a.C.), che proponevano all'imitazione degli allievi i loro discorsi, e, attraverso la scuola di Isocrate (436-338 a.C.), era passata alla retorica ellenistica. Le declamazioni prendono il nome di *controversiae* quando riguardano materia giudiziaria, ad esempio l'uccisione di Cicerone da parte di un tal Popillio che aveva avuto grandi benefici da lui, di *suasoriae* quando si riferivano al genere deliberativo, ad esempio Alessandro Magno deve decidere se navigare sull'Oceano. Il grande successo delle declamazioni porta in un primo tempo a trascurare la preparazione di base, grammaticale e storica, come risulta dal *Satyricon* di Petronio (cap. IV), da Elio Teone (introduzione ai *Progymnásmata*) e dal *Dialogus de oratoribus* di Tacito, quindi all'appropriazione degli esercizi preliminari da parte dei grammatici e infine a trascurare del

tutto questa fase dello studio retorico. La centralità delle declamazioni porta a un impoverimento dell'eloquenza, non più nutrita da una solida cultura generale e da ampie letture. I giovani e le loro famiglie vogliono forzare i tempi, arrivando al più presto alle declamazioni, un'attività che, oltre a preparare al foro e alla vita politica, può portare fama e ricchezza. Se andiamo a esaminare gli argomenti delle declamazioni usando l'opera di Seneca Retore (45 a.C. ca. - 35 d.C. ca.) osserviamo subito che una buona parte trae materia da fatti e personaggi storici. In molti casi i declamatori alterano i fatti, adattandoli alle loro esigenze e aggiungendo particolari patetici. Ad esempio, in *Controversiae* 4. 2 (*Metellus caecatus*), relativa al salvataggio del Palladio nel tempio di Vesta in fiamme nel 241 a.C. da parte di L. Cecilio Metello, l'accecamento del protagonista sembra un'invenzione dei declamatori. Analogamente in 8. 2 (*Phidias amissis manibus*), sulla restituzione ad Atene dello scultore Fidia mutilato delle mani dopo aver realizzato la statua di Zeus Olimpio, i declamatori si basano sulle leggende che circolavano intorno alla realizzazione della celebre statua ed elaborano una versione romanzesca.

Integralmente inventato appare l'episodio su cui si basa *Controversiae* 10. 5 (*Parrhasius et Prometheus*): il pittore ateniese Parrasio avrebbe acquistato uno schiavo per torturarlo e prenderlo come modello per un Prometeo; in seguito alle torture lo schiavo sarebbe morto. Ora nel 348 a.C., anno in cui la declamazione è ambientata, Parrasio era, con ogni probabilità, già morto. Nel caso già ricordato dell'uccisione di Cicerone da parte di Popillio, che in precedenza l'oratore avrebbe difeso in una causa per parricidio (7. 2. *Popillius Ciceronis interfector*), sembra inventato sia il processo *de moribus* nei confronti di Popillio sia, forse, che Popillio abbia partecipato all'uccisione di Cicerone. Qui colpisce che i declamatori alterino, e non di poco, un fatto della storia recente, e per giunta ben noto. Altre *controversiae* riguardano temi di pura fantasia, analoghi a quelli che costituiscono l'argomento dei romanzi. È il caso, ad esempio, della controversia, intitolata *Archipiratae filia* (1, 6).

Nelle *suasoriae*, che privilegiano la materia storica, il grado di conoscenza dei fatti passati resta piuttosto superficiale e gli *exempla*

proposti sono episodi talmente noti da essere divenuti proverbiali.

In molti casi si ha l’impressione che i declamatori non si siano documentati su opere storiche, quanto piuttosto che abbiano familiarità con precedenti declamazioni sugli stessi temi. Questa situazione traspare da un passo di Seneca Retore nel quale esorta alla lettura degli storici (*Suasoriae* 6, 16): “Non voglio rattristarvi, ragazzi miei, per il fatto che passo dai declamatori agli storici: vi accontenterò. Ma forse farò in modo che, una volta lette queste frasi ben costruite e dotate di vera forza, vi allontaniate dallo stile scolastico; e, poiché non riuscirò a ottenere in modo diretto questo risultato, sarò costretto a ingannarvi, come se dessi ai bambini una medicina salvifica. Prendete le tazze”. Dalle parole di Seneca emerge un quadro culturalmente omogeneo, dove i declamatori incontrano l’interesse non solo degli studenti di retorica, ma anche di un vasto pubblico di appassionati, mentre la storiografia è considerata disciplina specialistica e di limitato impatto sul pubblico. La conoscenza della storia non è per i Romani (ma anche per i Greci) l’asse intorno al quale si articola l’insegnamento, come avviene nella scuola moderna (oltre alla storia, storia della letteratura, storia dell’arte, storia della filosofia). È piuttosto un repertorio di episodi ben noti su cui elaborare discorsi e da usare come *exempla*.

Forme di educazione pubblica

In età repubblicana gli interventi delle autorità romane nei confronti dell’istruzione sono per lo più di segno negativo: le misure restrittive colpiscono nella maggioranza dei casi i maestri greci, filosofi e retori, e hanno lo scopo di allontanarli dai giovani romani. Ma un provvedimento viene preso anche nei confronti di maestri romani. Si tratta dell’editto censorio del 92 a.C., emanato da Lucio Licinio Crasso e da Gneo Domizio Enobarbo contro i *rhetores* Latini e volto a interromperne l’attività. Questi maestri di retorica romani, il cui esponente più importante è Plozio Gallo, vengono colpiti sia per ragioni politiche, in quanto favorevoli alla fazione di Gaio Mario (157-86 a.C.), sia perché introducono un’innovazione rispetto al metodo divenuto tradizionale nei decenni precedenti: apprendistato presso un’oratore di fama e studio con i maestri di retorica greci. È soltanto con l’impero che

lo stato romano comincia ad intervenire per promuovere l'istruzione. Cesare concede la cittadinanza ai medici e ai maestri nelle arti liberali (Svetonio, *Vita di Cesare* 42), tutelandoli in questo modo rispetto ai provvedimenti di espulsione da cui in precedenza erano stati colpiti. Augusto, nell'ambito del recupero del *mos maiorum*, fa tornare in auge gli esercizi premilitari. Svetonio ci informa che in occasione di una carestia mette al bando tutti gli stranieri da Roma ad eccezioni di medici e insegnanti (*Vita di Augusto* 42). Vespasiano (9-79) istituisce due cattedre di retorica, una greca e una latina, sovvenzionate dallo stato. La cattedra di retorica latina è attribuita a Quintiliano, il primo esempio di professore di un'istituzione pubblica di formazione superiore. La decisione di Vespasiano non ha lo scopo di creare un organico sistema di istruzione pubblica, ma quello di offrire un punto di riferimento che, dalla capitale dell'impero, possa guidare le scelte delle amministrazioni municipali e dei singoli insegnanti. Per promuovere l'istruzione su vasta scala Vespasiano introduce esenzioni fiscali per gli insegnanti, che rimangono in vigore fino al codice di Giustiniano (481 ca. - 565). Il modello dei sovrani ellenistici, promotori delle arti e delle scienze, si unisce con la tendenza, propria dell'amministrazione imperiale, a creare una rete di controlli che dal centro dell'impero si estendano fino alle più remote province. Fino al III secolo d.C. le scuole municipali, che vivono grazie a donazioni private, restano sotto il controllo delle autorità locali. Tra III e IV secolo l'imperatore (da intendersi come l'amministrazione centrale) si arroga la scelta degli insegnanti, arrivando in qualche caso a valutare personalmente i candidati. Normalmente però l'imperatore si limita a ratificare le proposte che arrivano dai municipi. Giuliano (331-363), al quale i cristiani attribuiscono l'epiteto di Apostata, emana norme per regolamentare il procedimento di selezione degli insegnanti. Nel corso del basso impero dunque la scuola diviene un'istituzione se non pubblica, almeno regolamentata e controllata dallo stato. L'amministrazione dell'impero ha bisogno di funzionari con un buon grado di istruzione e questa esigenza si unisce con le ambizioni delle famiglie dei ceti abbienti. Ma l'intervento dello stato romano nel campo dell'istruzione non può essere in alcun modo paragonato a una moderna politica dell'istruzione: semmai si può dire che sono i maestri più autorevoli, a partire da Quintiliano, a condizionare le scelte didattiche degli altri insegnanti. I canoni non sono programmi scolastici, anche

perché non sono sostenuti dalla forza della legge, ma hanno comunque un'influenza nella selezione dei testi da proporre agli allievi.

Il sistema delle *artes liberales*

L'educazione greca e poi romana ruota intorno ai testi: dopo i primi rudimenti il grammatico spiega Omero, i tragici, eventualmente i prosatori, e il retore insegna a comporre discorsi. Non tutti i giovani frequentano le lezioni dei filosofi e anche lo studio delle discipline scientifiche, a parte l'apprendimento del calcolo, non entra in modo organico e sistematico nel *curriculum* degli studi. Alcune nozioni possono essere trasmesse dal grammatico commentando testi poetici, altre richiedono docenti specializzati. Nel V secolo a.C. i sofisti coprivano un ampio ventaglio di discipline che andavano dalle scienze naturali alla retorica alla storia. Nel secolo successivo le scienze divennero oggetto di indagine nelle scuole di Platone e di Aristotele e questa situazione si stabilizzò in età ellenistica e poi nel periodo imperiale romano. Prende corpo in questo modo l'idea che l'uomo ben educato debba avere una conoscenza di base di una serie di discipline: questa è la *enkyklios paidéia*, in latino *artes liberales*, nesso che compare per la prima volta nel *De inventione* di Cicerone (1, 35). Già nel *Protagora* di Platone (318e) sono elencate dialettica, astronomia, geometria e musica. In seguito il sistema si cristallizza, finendo per comprendere, accanto alla grammatica e alla retorica, la filosofia (o dialettica), l'aritmetica, la geometria, la musica e l'astronomia. Queste ultime quattro discipline, a partire da Boezio (480-526), costituiscono il quadrivio, mentre il nome di trivio per le prime tre appare soltanto nel IX secolo. Alle sette *artes* canoniche possono essere aggiunte la medicina e l'architettura, come fa Varrone nei *Disciplinarun libri*. Se i filosofi insistono sulla necessità di una formazione culturale completa, diversa è l'ottica dei retori: Quintiliano afferma che lo studio delle altre *artes* si deve affiancare nei ritagli di tempo a quello della grammatica e non deve in ogni caso condurre l'allievo a una competenza professionale nelle varie discipline (1, 12, 13 s.). Un'educazione come quella greca e romana incentrata sui testi letterari e volta alla formazione del *vir bonus dicendi peritus*, formula nella quale si compendiano l'etica e la retorica, non prevede in nessuna sua fase una

formazione di tipo tecnico o che prepari all'esercizio di specifiche professioni. Questa avviene piuttosto nella forma dell'apprendistato di bottega, per cui, ad esempio, l'agrimensore impara da un collega più anziano ed esperto e lo scultore inizia aiutando un maestro e imitando la sua arte. Casi particolari sono quelli dell'architettura e della medicina, che richiedono una formazione generale e filosofica e, al tempo stesso, l'acquisizione di competenze tecniche, che può essere ottenuta soltanto attraverso la frequentazione di un architetto o di un medico già esperto. La parabola della cultura antica, che nasce orale e diventa fondata sul libro come veicolo di trasmissione del sapere, si chiude con le grandi enciclopedie tardo-antiche, che sono fondamentali per le epoche successive: mi riferisco soprattutto alle *Institutiones* di Cassiodoro (490-583 ca.) e agli *Etymologiarum libri* di Isidoro di Siviglia (560 ca. - 636). Spiegando il concetto delle *artes liberales*, al cui fondamento pone la grammatica, Cassiodoro (*Institutiones* 2, *Praef.* 4) non le intende come le discipline appropriate a uomini liberi, ma fa derivare *liberalis* da *liber, -bri*, "corteccia, libro", "cioè liberato dalla corteccia dell'albero dove, prima della scoperta del papiro, gli antichi scrivevano i loro carmi". Viena sancita per via etimologica la centralità del testo nella sua forma materiale di libro, una caratteristica che resterà nell'educazione occidentale fino ai giorni nostri, quando la rivoluzione informatica e telematica comincia a imporre nuovi e inediti metodi di formazione.

Vedi anche

L'età dei re
Roma repubblicana
La guerra a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La nascita della scienza giuridica
Giustiniano e il *Corpus Iuris Civilis*
La famiglia e la patria potestà
Severino Boezio
Graecia capta: collezionismo e saccheggio
Le origini della letteratura latina e le forme della "acculturazione": dalla storiografia all'epica
Il *mos maiorum* e le origini troiane di Roma
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua

La sessualità a Roma

di Eva Cantarella

Una parità quasi raggiunta e una grande libertà: le donne romane, a differenza di quelle greche, raggiungono un livello di emancipazione considerevole, a patto naturalmente che adempiano agli obblighi sociali e all'etica vigente, finché non interviene l'intento moralizzatore del principato: Augusto, assecondando una supposta esigenza di moralità che sembra rispondere alle accuse infamanti e alla misoginia esplicita della satira letteraria, legifera per addomesticare la sessualità femminile – con scarso risultato, invero, ma preparando il terreno al cristianesimo che, una volta divenuta religione di stato, sancirà in modo definitivo la discriminazione di genere.

L'epoca di Augusto e l'emancipazione femminile

Il modello dei rapporti fra sessi teorizzato da Aristotele (384-322 a.C.) trova perfetta corrispondenza nella mentalità, nella prassi e nelle regole giuridiche di Roma, dove la condizione femminile, nei primi secoli di vita della città, è sostanzialmente analoga a quella delle donne greche.

Ma a partire dal III secolo a.C. la situazione cambia, e all'epoca di Augusto (63 a.C. - 14 d.C.) raggiungono la quasi totale parità di diritti in campo privato, e soprattutto una libertà di movimento e di pensiero che alcuni secoli prima erano semplicemente inimmaginabili. È un processo lungo e complesso quello della emancipazione delle donne romane, che qui non è possibile seguire, se non per segnalare due circostanze, che giocano un ruolo fondamentale nel facilitarlo: in primo luogo le donne romane, a differenza delle donne greche, alla morte del padre partecipano alla sua successione, in condizioni di assoluta parità con i fratelli maschi, e con il passare del tempo acquistano la capacità di disporre liberamente del proprio patrimonio. In secondo luogo sono spesso istruite: a differenza delle donne greche, infatti, ricevono un'educazione, non solo elementare, e non studiano solo materie

“femminili”, come ad esempio la letteratura, bensì anche materie come il diritto e la retorica.

Due circostanze – la capacità patrimoniale e l’istruzione – senza le quali, indiscutibilmente, all’epoca di Augusto le donne non sarebbero economicamente e intellettualmente indipendenti, come invece diventano.

Senonché accade che il modo in cui esse usano i loro nuovi diritti non piaccia agli uomini. I Romani – questo va detto – hanno un’idea del ruolo femminile diversa e molto più liberale di quella dei Greci: il compito delle donne, per loro, non è solo generare figli, è anche affiancare il marito nell’educarli. Se non svolgono degnamente questo ruolo le sanzioni sono pesanti, ma se si adeguano a quel che l’etica cittadina prescrive, se sono mogli e madri esemplari, vengono ricompensate da grande rispetto e considerazione, e sono autorizzate a vivere una vita sociale molto attiva: come potrebbero educare degnamente i figli, insegnando loro ad essere buoni cittadini romani, se fossero condannate all’incultura e all’ignoranza di quel che accade nello spazio pubblico?

Ma, ciò posto, esistono dei limiti, e le nuove donne, quelle “emancipate”, secondo i Romani li hanno abbondantemente superati. Ecco alcuni esempi (letterari, ma non per questo meno significativi): nella seconda metà del I secolo, racconta Marziale (39-104 ca.), la “casta” Levina prende i bagni nelle acque del lago Averno, o nelle terme: e quindi, “cade in amoroso fuoco: pianta il marito, e segue un giovanotto” (I, 62); la moglie di Alauda si lamenta perché il marito fa l’amore con le schiave: ma lei lo fa con i lettighieri, ecco cosa significa la “parità” fra i coniugi (XII, 58); Proculeia abbandona il marito ormai vecchio perché non più ricco a sufficienza, e lo licenzia con la frase che una volta dicevano i mariti: *tuas res tibi habeto*, “riprenditi le tue cose” (X, 41).

Potremmo continuare, ma quel che pensa Marziale è più che chiaro. E se passiamo a Giovenale (60-130 ca.) il quadro si fa ancora più fosco, e la denuncia delle nefandezze femminili diventa di inaudita spietatezza. Ursidio vuole un figlio – leggiamo nella sua sesta satira – e perciò cerca

una moglie come quelle del tempo antico: ma ormai, “le donne che non tendano insidie di baci perfino al loro padre, sono poche” (VI, 50-51). Sposarsi, di conseguenza, è un rischio serio, la corruzione ha contagiato anche le donne più umili: “ormai la lussuria è pari vizio di tutte, sia padrone, sia schiave: quella che logora a piedi scalzi lo scabro selciato non è migliore di quella che si fa portare in lettiga da giganteschi siriani” (VI, 347-349). Le più povere, rispetto alle altre, hanno tuttavia un punto a loro vantaggio: “si sottomettono al pericolo del parto e, nonostante le angustie della loro povera condizione, sostengono tutte le fatiche naturali della donna che allatta. Pochissime invece sono le puerpere che si vedono giacere negli aurei letti dei ricchi” (VI, 588-590).

Superfluo dire che la satira è un genere letterario per definizione malevolo, e che l’avversione di Giovenale per il sesso femminile rivela una misoginia che rasenta i limiti del patologico. Ma in lui tornano temi che sono evidentemente patrimonio del senso comune dell’epoca: tra i quali, accanto a quello dell’adulterio, quello della abitudine delle donne di abortire per pura leggerezza, vanità, o desiderio di non limitare la loro sfrenata vita sessuale. Ce n’è quanto basta per avere un’idea di come venga vissuta l’emancipazione femminile. E a dare la sintesi di quello che è l’atteggiamento maschile più diffuso soccorre la citazione, in Livio, di una celebre frase di Catone: alle donne non bisogna concedere di essere uguali agli uomini, perché “non appena avranno la parità, ci comanderanno” (Livio, XXXIV, 3, 2).

Un limite ai nuovi costumi: la religione e il diritto

Come rimediare a questo stato di cose (o meglio, a quello che viene presentato come tale)? Preoccupatissimi per le sorti dell’istituto familiare, da sempre considerato il baluardo che garantisce la saldezza dello stato, oltre che turbati da comportamenti che fanno vacillare la loro certezza nella propria tanto vantata virilità, i Romani tentano in molti modi di contrastare i nuovi costumi, e uno di questi modi è l’impegno di Augusto di difendere i “valori familiari” con una serie di leggi, tra le quali una legge sull’adulterio (*lex Iulia de adulteriis*, 18 a.C.). Sino a quel momento, il venir meno da parte delle donne alla

fedeltà coniugale se sposate, e al dovere della castità se nubili, divorziate o vedove, è stato considerato una questione esclusivamente familiare. La *lex Iulia*, invece, lo valuta per la prima volta come un comportamento punibile su richiesta non solo dei padri e dei mariti, ma di qualunque cittadino decida di intentare l'azione criminale appositamente prevista a questo scopo.

La pena è la relegazione su un'isola, accompagnata da pesanti sanzioni patrimoniali. Le adultere non rischiano più la vita, secondo le nuove regole. Ma la legge è un totale fallimento: nel timore di ritorsioni, nessuno denunzia le adultere; nel corso di un secolo i processi per questo reato non raggiungono neppure la ventina. Augusto non risolve il problema dell'adulterio, ma una nuova era sta per aprirsi, destinata a cambiare profondamente la cultura romana, anche in questa sfera: l'epoca in cui si diffonde e quindi si afferma il cristianesimo.

La predicazione di Cristo agisce in profondità, portando innovazioni radicali nel rapporto tra sessi e mettendo in discussione l'etica sessuale e le pratiche sociali pagane. A Roma, sin dai tempi di Romolo i matrimoni possono essere interrotti. Per Gesù, invece, il matrimonio è indissolubile (Matteo, XIX, 3-9 e Marco, X, 2-9). Come se questo non bastasse, Gesù e i suoi seguaci dicono che uomo e donna hanno pari dignità nel matrimonio. E Paolo, nella *Lettera ai Galati*, afferma che non vi deve più essere "né giudeo, né greco, né schiavo, né uomo libero, né donna, né uomo" (III, 28). Non senza contraddizione, peraltro, lo stesso Paolo, nella *Lettera ai Corinzi* (in cui peraltro descrive il matrimonio come una relazione paritaria), scrive che "l'uomo, il capo della donna", è "immagine e gloria di Dio, la donna è gloria dell'uomo" (I, 11, 7).

A cancellare le discriminazioni non intervengono neppure gli imperatori cristiani. Nel 339, Costanzo e Costante, i figli di Costantino, reintroducono la pena di morte per l'adulterio (*Cod. Theod.*, IX, 15, 1, del 318 e *Cod. Theod.*, XI, 36, 4, del 339). La violazione della fedeltà coniugale, insomma, viene punita con crescente severità, e solo qualora a violarla sia la moglie. Se è vero, infatti, che le disposizioni sin qui esaminate prevedono che la pena venga applicata anche al complice

dell’adultera, non bisogna dimenticare che, come sempre era stato, questi viene punito per aver leso il diritto di un altro cittadino all’esclusività sessuale sulla propria moglie e non, certo, perché a un uomo sia vietato di per sé di avere rapporti con donne diverse dalla propria moglie.

Qualora un uomo sposato abbia rapporti sessuali fuori del matrimonio con una donna che non è tenuta alla fedeltà coniugale (vale a dire con una prostituta o una schiava), nei suoi confronti continua a non essere prevista alcuna sanzione. Se tradisce la moglie, rischia solo di perdere alcuni vantaggi patrimoniali legati al matrimonio. Infine, nel 556 l’imperatore Giustiniano, spinto dal desiderio di limitare le condanne capitali, abolisce la pena di morte. In base alle nuove disposizioni, l’adultera deve essere chiusa in un monastero, dal quale può uscire solo se il marito la perdona entro due anni. Se il perdono non viene concesso entro questo termine, o se il marito muore prima della sua scadenza, viene condannata a passare in reclusione il resto della sua vita (*Novella*, CXXXIV, 10).

In una società che aveva utilizzato la detenzione solo come misura preventiva (in attesa degli esiti di un processo o, dopo una sentenza, nell’attesa di un’esecuzione capitale), e in cui le pene – peraltro crudelissime – non avevano mai comportato la reclusione, l’adulterio femminile è il primo reato punito con una sanzione equiparabile all’ergastolo.

Eredità classiche ottocentesche

Le discriminazioni legate alla diversità delle donne continuano a sussistere ben oltre la fine dell’impero romano. Perché cominci a essere messa in discussione la naturalità della loro differenza devono passare ancora molti secoli. Limitiamoci ad alcune delle diverse ipotesi avanzate per riconfermarla, e facendo un balzo avanti di circa due millenni arriviamo alla Germania dell’Ottocento. In pieno clima romantico, un autore che nasce sulla fine del secolo precedente, Josef Görres (1776-1848), vedendo tradite le speranze rivoluzionarie (ovviamente, quelle della Rivoluzione francese) trova rifugio nello studio della mitologia e della cosmologia, e formula una singolarissima

teoria della differenza sessuale, da lui intesa come il riflesso sulla terra della differenza sessuale che percorrerebbe il cosmo. Sempre in Germania, sempre nell'Ottocento, Jacob Grimm (1785-1863), uno dei famosi fratelli, formula una teoria della differenza sessuale in campo linguistico: le vocali, più elementari, sono femminili; le consonanti, frutto più elaborato della riflessione, sono maschili; la forma attiva del verbo è maschile, la forma passiva è femminile, e la traduce in alcune equiparazioni: "maschile = natura spirituale, luce e libertà"; "femminile = natura materiale, gravitazione e necessità".

Veniamo a un terzo e ultimo esempio, che dalla cosmologia e dalla linguistica ci conduce alla storiografia. Ancora nell'Ottocento, lo storico del diritto romano Johann Jakob Bachofen (1815-1887), nel 1861, scrive *Das Mutterrecht*, un'opera monumentale destinata a suscitare molte polemiche ma anche ad avere una grande celebrità. In essa Bachofen formula una teoria (inevitabilmente evoluzionista, nel clima culturale dell'epoca) secondo la quale tutti i popoli, in tutti i tempi, devono passare attraverso degli stadi di sviluppo: il primo, che definisce "afroditismo" o "eterismo" è lo stato di natura, in cui gli uomini sottomettono le donne grazie alla superiore forza fisica.

Da questo stato di cose le donne reagiscono, riescono ad uscire ricorrendo alla loro religiosità, con cui arrivano a imporre il matrimonio monogamico, e con esso la "ginecocrazia": un'epoca felice, in cui – eccoci al punto che ci interessa – trionfano i valori femminili, vale a dire la fratellanza, la giustizia e l'eguaglianza. E all'affermazione della femminilità in campo sociale Bachofen collega l'affermarsi di una serie di equazioni. Tra esse: la notte e il buio sono femminili, mentre il giorno e la luce sono maschili; la destra, attiva, è maschile, mentre la sinistra, passiva, è femminile.

Ed ecco la conclusione della sua storia (che sarebbe piaciuta a Aristotele): il periodo del potere femminile, dice Bachofen, è destinato a essere superato dal patriarcato, che si impone perché la donna, legata alla materia, non è in grado di far nascere lo stato, prodotto dello spirito, con cui solo l'uomo si identifica. Gli esempi potrebbero continuare. Ma quanto visto sembra più che sufficiente per trarre alcune conclusioni

sulle teorie formulate dai greci sulla “differenza” che oggi chiamiamo “di genere”: ripensare al loro caparbio rifiuto di ammettere una identità femminile diversa da quella “naturale” (salvo i casi “contro natura”, per dirla con Aristotele) non è solo una erudita escursione in un mondo diverso e lontano.

Ripensare alle idee dei Greci sulla identità femminile aiuta a ragionare sul peso e sui molteplici aspetti della loro eredità. Insieme alla democrazia, al teatro, all’arte e ai tanti lasciti per i quali, giustamente, continuiamo a celebrarli, ai Greci dobbiamo anche una codificazione della differenza sessuale le cui conseguenze hanno determinato la vita di milioni e milioni di persone sino alle soglie della nostra era.

Vedi anche
Augusto: il fondatore dell’impero
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La vita quotidiana a Roma
La nascita della scienza giuridica
La famiglia e la patria potestà
La condizione femminile
Il cristianesimo
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto

Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano

di Mario Lentano

Un giurista di età imperiale osserva che “non esiste altra società al mondo

nella quale i genitori abbiano sui propri figli un potere maggiore di quello dei padri romani”: un potere per certi versi persino superiore a quello di un padrone nei confronti dei propri schiavi. Il padre è in effetti al centro di una complessa rete di potere che si estende su liberi e servi, uomini e cose, moglie, figli, discendenti e che costituisce nel suo insieme la realtà della familia *romana, solo approssimativamente assimilabile alla nozione moderna di famiglia. Altrettanto complesso e affascinante è l’ambito della parentela, con i suoi risvolti giuridici, nei quali emerge l’attitudine del diritto romano a dare un ordine rigoroso ai fatti umani, e quelli antropologici, che prescrivono comportamenti precisi nei confronti delle diverse figure cui il singolo è legato da rapporti di sangue o di matrimonio.*

La *familia* romana

Non c’è nulla di più ingannevole dell’idea che la famiglia costituisca una sorta di universale culturale, un dato comune a tutte le società umane; e dunque nulla di più improprio che sovrapporre la nozione corrente di famiglia nella moderna cultura europea e nord-americana alla realtà del mondo antico. In questo come in numerosi altri casi, l’evidente derivazione linguistica – l’italiano “famiglia” è ovviamente l’esito romanzo del latino *familia* – rischia di occultare la profonda differenza fra le strutture che sono designate dai due termini, quello antico e il suo discendente moderno.

Nel caso del mondo romano la differenza apparirà immediatamente evidente se si considera che *familia* è sostantivo astratto derivato da *famulus*, “servo”: un termine che il latino prende a sua volta in prestito dalla lingua osca, come sapevano già i lessicografi antichi, dato che in quell’antico idioma italico lo schiavo si indicava con il termine *famel*.

Dunque *familia* è propriamente e anzitutto l’insieme degli schiavi, e precisamente degli schiavi “nati in casa” (differenti dai *servi*, che erano invece in origine prigionieri di guerra, e dunque schiavi acquisiti), e questo significato non andrà mai del tutto smarrito in latino: sicché *familia rustica* o *urbana* indicherà rispettivamente l’insieme degli schiavi addetti ad una proprietà di campagna o alla residenza del padrone in città, *familia gladiatoria* il personale di una scuola per gladiatori e così via.

Ma anche quando il termine *familia* finisce per indicare qualcosa di più simile alla nozione moderna che si designa come “famiglia”, le differenze tra mondo romano e cultura occidentale contemporanea restano profonde: la *familia* a Roma antica è infatti l’insieme di quanto – persone e cose – è assoggettato all’autorità del medesimo *pater familias*, come appunto lo si definisce: e dunque anzitutto i beni mobili e immobili, che sono designati infatti nel loro complesso come *res familiaris*, “bene appartenente alla *familia*”; quindi gli schiavi e le schiave, che costituiscono la *familia* in senso proprio; ancora, i figli (a meno che non siano stati emancipati) e in generale i discendenti in linea maschile, i figli adottati o “arrogati”, la moglie del *pater familias* e le mogli dei figli di quest’ultimo, purché abbiano contratto il matrimonio detto *cum manu*, che prevedeva cioè il passaggio dell’autorità sulla donna dal padre di quest’ultima al marito. Insomma, si tratta di un insieme piuttosto eterogeneo di relazioni, solo parzialmente organizzate intorno all’esistenza di legami “di sangue” e il cui carattere unificante è piuttosto rappresentato dalla comune sottoposizione delle diverse figure ad un’unica fonte di autorità: autorità che assume peraltro denominazioni diverse a seconda della persona su cui si esercita: *patria potestas* nel caso del rapporto con i figli, *manus* per quello con la moglie, *dominica potestas*, infine, per quanto attiene al potere esercitato sugli schiavi. Ulpiano, il grande giurista vissuto nell’età dei Severi, fra II e III secolo d.C. (morì nel 228 ucciso dai pretoriani, la guardia del corpo dell’imperatore, dei quali era divenuto prefetto), sintetizza con grande efficacia questa situazione complessa affermando che la *familia* in senso stretto è formata dall’insieme di quanti sono “sotto la potestà di uno solo o per natura o per diritto” (*Digesto*, 50.16.195.2).

Le forme del matrimonio

Iustae nuptiae, “nozze conformi alla legge”, sono nella cultura romana quelle celebrate tra quanti hanno diritto a sposarsi tra loro (dunque, cittadini romani o Romani e membri di altre comunità che hanno il diritto di “connubio” con Roma, fatto salvo il “divieto fino al sesto grado”). A dire il vero, la tradizione mitologica romana ricorda, alle origini della città, delle nozze che ben difficilmente si sarebbero potute definire *iustae*: privi di donne, Romolo e i suoi compagni avrebbero invitato gli abitanti delle città vicine, in particolare i Sabini, ad assistere ad uno spettacolo circense, cogliendo il pretesto per gettarsi sulle donne convenute in città, costringendole ad una unione “di fatto” che ebbe l’effetto di scatenare una sanguinosa guerra fra i rapitori e le famiglie delle ragazze rapite. Il mito del “ratto delle Sabine” però, come tutti i racconti di questo genere, non ha alcuna valenza immediatamente storica: esso serve da un lato a spiegare l’origine di alcuni rituali che venivano compiuti in epoca storica in occasione delle nozze – ad esempio il fatto che si simulasse il “rapimento” della sposa dal grembo della madre – e dall’altro a indicare a quali effetti perniciosi possa condurre il rifiuto di far circolare le donne: nel mito è infatti l’atteggiamento di chiusura dei padri sabini, il loro rifiuto di “cedere” le donne della propria famiglia, a mettere in moto il percorso che condurrà poi al ratto.

La forma più antica di matrimonio, riservata ai membri delle famiglie patrizie, è la *confarreatio*, che trae il proprio nome dal momento più significativo della cerimonia, allorché una focaccia di farro viene spezzata dai due contraenti; si tratta di un vero e proprio rito religioso, come dimostra la presenza del pontefice massimo, suprema autorità romana in questo campo; caduta presto in desuetudine, la *confarreatio* in età storica è praticata solo per il matrimonio del *flamen Dialis*, il sacerdote addetto al culto di Giove.

La *coemptio*, come chiarisce il suo nome (da *emere*, “acquistare”), mette in scena una sorta di “compera” della sposa (*imaginaria venditio*, “vendita simulata”, secondo la definizione di un giurista dell’età imperiale): prevede la presenza di cinque testimoni e di un *libripens*,

letteralmente “colui che pesa mediante una bilancia”, e comporta l’acquisto della *manus* sulla sposa.

Infine, del tutto privo di formalità è l’*usus*, che assimila ancora una volta la moglie ad una *res*: come nel caso dell’usucapione, un anno di convivenza continuativa comporta l’acquisizione della *manus* sulla donna da parte del marito, se questi è *sui iuris*, cioè non sottoposto all’autorità di un ascendente maschio, del padre di questi in caso contrario.

Le cerimonie e le feste che si accompagnano al matrimonio romano devono essere estremamente suggestive (tali, almeno, appaiono attraverso i carmi nuziali del poeta Catullo); esse non hanno la funzione di porre in essere, per gli sposi, una nuova condizione giuridica, ma semplicemente di solennizzare agli occhi della comunità l’avvenuta unione. In estrema sintesi, la tradizione prevede la celebrazione di sacrifici e di un banchetto presso la casa della sposa, quindi il suo trasferimento, attraverso una processione serale alla luce delle fiaccole, alla dimora della coppia, in cui attende lo sposo. La moglie viene presa in braccio e condotta al di là della soglia, allo scopo di stornare il cattivo presagio legato ad una eventuale caduta proprio in un passaggio così delicato, quindi offre agli dèi acqua e fuoco. Come prevedono formalità assai leggere per la sua costituzione, analogamente il matrimonio romano può essere sciolto con una certa facilità. In età arcaica il divorzio era riservato al solo marito e regolamentato da una legge attribuita a Romolo, che lo restringeva ai soli casi di procurato aborto all’insaputa del marito, di sottrazione delle chiavi della cantina e di adulterio; più tardi il diritto di divorziare viene riconosciuto anche alle donne; per considerare sciolto il matrimonio è sufficiente che venga meno la volontà di tenerlo in vita e che i coniugi cessino di convivere. Quella donna vissuta nel I secolo d.C. che ricorda gli anni attraverso i nomi dei mariti invece che, come di norma a Roma, attraverso quelli di consoli in carica è certamente un’invenzione satirica dell’epigrammista Marziale (39-104 ca.), ma attesta la diffusione della pratica del divorzio e la sua sostanziale accettazione sociale.

Scene da un matrimonio

Un matrimonio non è fatto solo di riti e di regole istitutive: è fatto anche della concreta relazione fra i coniugi. Nessuna indagine sociologica o campionatura statistica potrà mai dirci cosa significasse realmente, per gli uomini e le donne di Roma antica, essere mariti o mogli; ma possiamo almeno ricostruire, per grandi linee, un modello culturale, la riflessione dei Romani su cosa dovesse essere un rapporto coniugale. Lontanissimo dall'idea romantica dell'amore-passione, il matrimonio romano tende a configurarsi essenzialmente come un'alleanza tra famiglie potenti allo scopo di cementare sodalizi politici o favorire convergenze patrimoniali, oltre che naturalmente come lo spazio privilegiato per la procreazione legittima. I figli sono anzi lo scopo ultimo del matrimonio, come era chiaro sin dalla formula ufficiale di fidanzamento: "ti concedo mia figlia – dice il frasario di rito – *liberum quaesundum causa*, per l'ottenimento di figli legittimi". Tutto questo ha naturalmente delle conseguenze precise: amore, sessualità e matrimonio restano ben distinti; il sentimento coniugale – quando c'è, perché in ogni caso non si giudica da questo la "riuscita" di un matrimonio – consiste in un misto di stima, affetto, senso di protezione ed esercizio del dominio da un lato, di ammirazione devota (per un uomo che aveva spesso il doppio degli anni di sua moglie) e di sottomissione dall'altro.

Questo "basso profilo" del sentimento coniugale è evidente persino a livello linguistico: nella commedia latina, il genere letterario dove forse con più frequenza compaiono coppie sposate, il verbo "amare" e il sostantivo "amore" non si usano quasi mai a proposito della relazione coniugale: piuttosto essi designano la passione che il giovane prova per la cortigiana. È il caso di Panfilo, il protagonista di una commedia di Terenzio (185-159 a.C. ca.), il quale "a causa dell'amore non vuole prendere moglie". Quale amore? Nel testo la cosa non è specificata, ma il pubblico capisce perfettamente: naturalmente quello per l'etera Glicerio. Ad analoghe conclusioni condurrebbe un'analisi sul lessico del bacio, che distingue rigorosamente l'*osculum*, il bacio casto scambiato tra coniugi e membri della cerchia familiare, dal *savium* o dal *basium*, il bacio appassionato degli amanti.

Come sempre accade, questo modello culturale genera anche un proprio galateo, che induce a giudicare disdicevole, quando non senz'altro

ridicola, l’esibizione troppo scoperta del sentimento amoroso tra marito e moglie. Di Catone il Censore (234-149 a.C.), figura simbolo dell’antica moralità romana e quindi testimone particolarmente affidabile per questo genere di questioni, si racconta che avesse rimosso dalla sua carica un senatore che aveva osato baciare sua moglie alla presenza della figlia; lui stesso, del resto, si vantava di non aver mai abbracciato la moglie. Quanto a Seneca, a lui si deve probabilmente una massima che avrà una straordinaria fortuna presso i moralisti cristiani, secondo la quale commette adulterio chiunque ami con passione eccessiva la propria moglie.

Ad analoghe conclusioni si giunge esaminando, per quanto consentito dalle testimonianze in nostro possesso, l’ambito della sessualità. Così, in una pagina del suo poema filosofico-scientifico, il *De rerum natura*, Lucrezio (94-50 a.C. ca.) spiega che nel corso dell’atto sessuale le mogli dovrebbero mantenere una immobilità pressoché assoluta. I movimenti volti ad accrescere il piacere dell’amplesso sono una cosa da cortigiane, di cui “le nostre mogli non hanno alcun bisogno”. Anche perché questi movimenti possono avere un effetto abortivo: che se è legittimamente perseguito dalle professioniste del piacere, lo è assai meno dall’austera matrona, prolifica per dovere. Un sesso a destinazione eminentemente riproduttiva, sostiene insomma Lucrezio, non ha bisogno di quei lenocini che tenderebbero pericolosamente ad accostarlo al sesso orientato al piacere che è invece prerogativa delle prostitute.

In età imperiale questo modello va incontro tuttavia a mutamenti significativi. Ancora prima che la diffusione della nuova etica cristiana modifichi in profondità la concezione della sessualità e del matrimonio, già la cultura “pagana” del I-II secolo d.C. sembra attribuire nuovo valore alla famiglia, al legame coniugale, alla fedeltà, persino alla moderazione nell’esercizio della vita sessuale. È un modello che ci è noto soprattutto per le famiglie dell’élite: e si è fondatamente supposto che la progressiva emarginazione dell’aristocrazia dall’esercizio del potere politico, in una società che diventa sempre più spiccatamente autocratica, abbia indotto questo strato sociale a ricercare nell’ambito

del privato, e della famiglia in prima istanza, la definizione e la realizzazione di sé ormai negate nella sfera pubblica.

Adulterio e consumo di vino

Al mitico fondatore Romolo si attribuiscono norme che consentivano il divorzio, oltre che in caso di procurato aborto, anche quando la donna sottraeva le chiavi della cantina o commetteva adulterio. Iniziamo da questo secondo aspetto, di immediata chiarezza. A Roma, come in molte altre culture, l'adulterio costituisce infatti la colpa femminile per eccellenza: esso introduce nel corpo della donna un seme estraneo, determinando quella che i giuristi romani definiscono *turbatio sanguinis*, "confusione del sangue", e rendendo così incerta la determinazione della paternità.

La stessa ragione, ad esempio, induce a stabilire in dieci mesi il tempo durante il quale la vedova non può convolare a nuove nozze, allo scopo di rendere inequivoca la paternità in caso di nuova gravidanza. Rimasta a lungo affidata all'iniziativa delle famiglie e delle persone coinvolte, la punizione dell'adulterio diviene per la prima volta un crimine pubblicamente perseguito in età augustea, con l'istituzione di un tribunale esplicitamente consacrato a dibattere questo genere di cause, la *quaestio de adulteriis*: la disciplina varata dal principe, all'interno della sua politica di moralizzazione dei costumi, indica puntualmente i casi in cui gli adùlteri possono essere messi a morte, a chi spetti questo diritto, quale debba essere il comportamento del marito e del padre dell'adultera e quali le sanzioni in caso di inadempienza dei rispettivi doveri. La legislazione augustea resterà sostanzialmente in vigore per tutta l'età imperiale; altra questione è quella della sua reale efficacia nel controllo dei comportamenti, che le invettive di poeti e moralisti inducono a ritenere piuttosto scarsa.

L'altra fattispecie prevista dalla legge di Romolo sul divorzio – la sottrazione delle chiavi della cantina – va probabilmente connessa al discusso divieto, per le donne romane, di consumare vino. L'esistenza di questo divieto è ripetutamente attestata nelle fonti antiche; anche lo *ius osculi*, il dovere cioè per una donna di baciare sulla bocca i propri congiunti, ha secondo gli antichi fondamentalmente la funzione di

accertare che la donna non abbia consumato vino. L’interpretazione del divieto più accreditata dalle fonti antiche è che il vino predisponga all’adulterio: la norma sulle chiavi della cantina e quella sul divieto di relazioni extra-coniugali sarebbero insomma strettamente congiunte. Del resto, il dio Libero, oltre a presiedere alla vite e al vino, è per i Romani in generale il dio dei “semi liquidi”, compreso il seme maschile: esiste dunque nella cultura romana una connessione simbolica molto forte tra il vino da un lato e il liquido seminale maschile dall’altro, che arricchisce di una nuova componente l’associazione tra vino e sessualità già individuata dalle fonti antiche.

La rete del sangue

Il termine *parentela* ha in latino essenzialmente la funzione di indicare la discendenza, l’origine di un ceppo familiare; è poi nel passaggio all’italiano e alle altre lingue romanze che la parola acquista il significato più ampio che ha per noi, quello di indicare l’insieme dei congiunti attraverso vincoli di sangue.

I latini distinguono, all’interno della *parentela*, fra tre forme possibili di relazione: la *agnatio*, la *cognatio* e la *adfinitas*. Prendiamo anzitutto in considerazione le prime due forme, lasciando magari la parola al giurista Gaio, autore nel II secolo d.C. di un manuale di giurisprudenza in quattro libri, giunto sino a noi: “sono agnati coloro che sono imparentati tramite persone di sesso maschile: come per esempio un fratello nato dallo stesso padre, il figlio del fratello o un nipote nato da lui, ovvero il fratello del padre, il figlio del fratello del padre o un nipote nato da lui” (*Institutiones*, 1, 156, trad. Maurizio Bettini).

Viceversa, seguendo ancora la classificazione di Gaio, “coloro che sono imparentati tramite persone di sesso femminile non sono agnati ma semplici cognati per diritto naturale: pertanto fra il fratello della madre e il figlio della sorella non c’è *agnatio* ma *cognatio*; allo stesso modo il figlio della sorella del padre o della sorella della madre non è per me un *agnatus* ma un *cognatus*” (*ibid.*). Altre fonti chiariscono che il termine *cognatus* si può usare in senso generico per includere tutti i congiunti, compresi gli stessi *agnati*, mentre lo stesso impiego estensivo non è ammesso per quest’ultimo lemma: in altri termini, tutti gli *agnati* sono

definibili anche come *cognati*, mentre non è vero il contrario. Ne risulta in ogni caso enfatizzato il carattere speciale, “marcato”, della parentela agnatizia.

Questa distinzione, in particolare nella cultura romana arcaica, è infatti tutt’altro che priva di significato, ma corrisponde anzi ad una ben diversa rilevanza che le due forme di parentela assumono nel diritto e nella vita reale: solo gli *agnati*, infatti, condividono il medesimo nome e gli stessi culti familiari; inoltre, originariamente i soli *agnati* sono ammessi a ereditare i beni di famiglia, e solo in un secondo momento la giurisprudenza del pretore includerà anche i *cognati* tra gli aventi diritto a subentrare nell’asse ereditario.

All’interno della *cognatio*, dunque della parentela generica, tanto “per via maschile” che “per via femminile”, un semplice meccanismo di computo consente di individuare i “gradi” di parentela (chiamati in latino appunto *gradus*, letteralmente “gradino”): per fare questo, come diligentemente spiegano i giuristi romani, occorre contare tutti i passaggi che legano una persona ad un’altra della quale si voglia misurare, per così dire, la distanza, compresa la stessa persona di partenza e togliendo poi una unità alla fine del computo.

Ad esempio, il nonno dista dal nipote (figlio del figlio) due gradi (nonno + padre + figlio meno 1), lo zio materno è congiunto di terzo grado con il figlio della sorella (zio materno + padre + sorella + figlio della sorella meno 1) e così via. Anche il sistema dei gradi di parentela non rimane un semplice tecnicismo giuridico: esso ha almeno una ricaduta estremamente importante per quanto riguarda il meccanismo delle interdizioni matrimoniali.

Vedi anche
L’età dei re
Augusto: il fondatore dell’impero
La sessualità a Roma
La vita quotidiana a Roma
La nascita della scienza giuridica
La famiglia e la patria potestà
Il parricidio

La condizione femminile
Terenzio: il Menandro latino
Catullo e il *Liber catullianus*: poesia e precarietà della vita
Lucrezio: una scuola filosofica in forma di poesia

La vita quotidiana a Roma

di Isabella Tondo

La vita quotidiana di un cittadino romano, maschio e adulto, si svolge soprattutto all'aperto. Il Foro è il luogo principale della socialità urbana: qui si arriva anche la mattina presto. Dopo una rapida colazione e un altrettanto sbrigativo lavacro ognuno si reca al proprio lavoro in bottega, all'orto o presso il laboratorio. In uno spazio ristretto tra questi luoghi urbani e la propria abitazione il cittadino romano conduce la sua giornata, secondo un ordine dettato dal tempo, dal cibo, dalla cura del corpo.

Il tempo e la sua misura

In Seneca si legge: "Non posso dirti l'ora precisa: / è più facile mettere d'accordo i filosofi che gli orologi"(*Apocolokyntosis* 2, 2, trad. Rossana Mugellesi). Per i Romani il tempo non è una categoria astratta, ma è sempre pensato in rapporto alle singole attività da compiere.

La stessa nozione di tempo libero, *otium*, è il tempo che rimane al cittadino dopo l'espletamento di un affare politico o lavorativo (*negotium*); è un tempo di relax lontano dagli impegni ordinari e pur sempre impiegato in altre attività, come la lettura e lo studio (sarebbe altrimenti un tempo vuoto e dunque un *otium* negativo; cfr. Seneca, *La brevità della vita* 13).

Il tempo è invisibile o meglio *incorporalis* ("senza corpo"), come lo definisce il filosofo Seneca, cioè un'entità non tangibile e, dunque, difficilmente quantificabile. Il *tempus*, afferma Cicerone, è "una parte dell'eterna durata (*pars aeternitatis*) che implica un'indicazione dell'estensione (*spatium*) dell'anno, del mese, del giorno o della notte" (*L'invenzione*, 1,39). *Tempus* è allora il tempo parziale, frazione di un tempo continuo, di una "durata" che è invece l'*aeternitas*. Quando Cicerone usa *spatium* per definire il tempo, lo fa in modo appropriato; le categorie temporali antiche, infatti, sono spesso pensate a partire dalle più note e concrete categorie spaziali. Per essere quantificato e calcolato

il tempo deve assumere una “topografia” ed ecco che la relazione di anteriorità/posteriorità è pensata su un asse spazio-temporale: *ante* in latino significa “davanti” in senso spaziale e “prima” in quello temporale; *post* significa “dietro” in campo spaziale, “dopo” in quello temporale (Maurizio Bettini, *Antropologia e cultura romana*, Roma 1986, pp. 128-143). Così gli antenati, gli antichi sono a Roma quelli che stanno *ante* “davanti” a noi, perché venuti “prima” di noi. Di conseguenza i posteri sono linguisticamente quelli che sull’asse spaziale sono collocati *post* “dietro” a noi e che temporalmente verranno “dopo”. In un’epoca in cui non esistono ancora gli orologi, la misurazione del tempo è molto imprecisa e approssimativa: gli anni sono indicati col nome dei consoli in carica, le cui liste venivano conservate negli archivi, mentre la vita quotidiana è scandita dalla disponibilità della luce solare secondo due stagioni fondamentali, l’estate e l’inverno. L’estate è il tempo dedicato alla raccolta dei frutti, alla guerra, ai viaggi. In inverno il freddo e la luce ridotta costringono al riposo sia la terra che gli uomini. I Romani contano il tempo con maggior precisione solo in guerra quando la notte è scandita in quattro turni di guardia o veglie (*vigiliae*), ciascuna della durata di tre ore circa. Il giorno comincia con il sorgere del sole. Alla fine del IV secolo a. C. i Romani dividono il giorno in due parti, prima di mezzogiorno (*ante meridiem*) e dopo mezzogiorno (*post meridiem*). Tutte le attività pubbliche e private devono compiersi prima di mezzogiorno, unico punto fisso della giornata.

È pertanto di fondamentale importanza osservare il passaggio del sole al meridiano, esattamente tra i rostri del senato e la *Graecostasis*, ovvero lo spazio di accoglienza delle ambasciate greche nel Foro. A tale attività di osservazione è preposto un araldo collocato in cima alla scala dell’antica curia e incaricato di suonare le trombe quando il sole avesse effettuato tale passaggio e raggiunto lo zenit.

Col tempo arrivano i primi strumenti di misurazione, quadranti solari e poi orologi ad acqua che suppliscono i quadranti solari di notte e verranno particolarmente ricercati come oggetti di lusso in età imperiale. Con gli anni tali strumenti si perfezioneranno così che alcuni

modelli, ci racconta Vitruvio (I sec. a.C.), ad ogni nuova ora segnata lanceranno in aria sassi, uova oppure fischieranno.

Il primo *horologium* arriva a Roma durante la prima guerra punica (264 a.C.) ed è il quadrante solare di Catania, sottratto alla città dal console romano M. Valerio Messalla e portato a Roma come bottino di guerra: creato per la latitudine siciliana, lo strumento dà indicazioni inesatte ma i Romani quasi non se ne accorgono; rimane sul *comitium* come oggetto da ammirare. Circa un secolo dopo sarà installato il primo quadrante solare creato appositamente per i Romani. Le dimensioni di tali strumenti sono variabili. Un monumentale obelisco-gnomone del faraone Psammetico II viene trasportato dopo la conquista dell'Egitto a Roma nel 10 a.C ed eretto da Augusto nel campo di Marte: il gigantesco gnomone deve proiettare l'ombra sulla piazza circostante ma è reso inservibile da inondazioni e terremoti che distruggono il pavimento del grande quadrante solare. Si diffondono anche orologi metallici e minuscoli quadranti di tre cm di diametro, ritrovati nel corso di scavi archeologici.

Nel I secolo d.C. la varietà di questi *horologia*, realizzati talvolta a diverse latitudini geografiche e dunque inservibili poi in un altro luogo, dà esito a differenti indicazioni orarie per la stessa porzione di tempo al punto da far dire a Seneca, come abbiamo visto, che a Roma "è più facile mettere d'accordo i filosofi che gli orologi" (*Apokolokyntosis*, 2, 2).

Il calendario

Se gli orologi scandiscono il tempo individuale, aspetti del tutto diversi ha l'esperienza collettiva del tempo che a Roma è fin dalle origini ben organizzata nel calendario (*fasti*). Il termine *calendarium* indica a Roma il registro (privato o pubblico) in cui si segnano i prestiti ad interesse: le somme sono riscosse il primo giorno del mese chiamato Calende. L'equivalente del nostro "calendario" è detto invece a Roma *Fasti*, termine che indica la serie dei giorni in cui è lecito (*fas*) compiere determinate attività. Il calendario è un elemento importante della vita sociale dei Romani e fin dal suo apparire risulta legato alle autorità politiche e religiose. A Numa Pompilio, il re-sapiente delle origini di

Roma, è attribuita un’importante riforma del calendario antico o “di Romolo” prima costituito da dieci mesi, da marzo a dicembre (*December*, il “decimo” mese appunto), con un periodo nel mezzo, tra dicembre e marzo, dedicato a riti di purificazione. Questo periodo senza nome viene trasformato da Numa in due nuovi mesi, *Ianuarius* (gennaio) collocato a inizio dell’anno e chiamato così da *Ianus*, Giano, dio delle porte d’ingresso (*ianuae*) e degli inizi, e *Februarius* (febbraio) dal verbo *februo* purificare per i riti di purificazione che si celebravano in quel mese. Gli altri originari dieci mesi rimangono *Martius* (marzo, da Marte dio della guerra), *Aprilis*, forse dal verbo *aperio* “aprire”, perché mese dei germogli e della primavera; *Maius* (maggio) sacro a Maia, dea della vegetazione; *Iunius* (giugno) sacro a Giunone, madre degli dèi; *Quintilis* (poi *Iulius*, dal 45 a.C. in onore di Giulio Cesare), *Sextilis* (poi *Augustus* dall’8 a.C.), *September*, *October*, *November*, *December* i cui nomi sono tutti derivati dai numeri ordinali (*quintus*, *sextus*, etc.) dell’originario calendario di dieci mesi. Il calendario “numano” si compone quindi di 12 mesi, per un totale di 355 giorni; ogni due anni viene intercalato un mese di circa 22 giorni, chiamato *intercalaris* o *mercedonius* (“compensatorio”) per colmare lo scompenso rispetto al cammino solare dal momento che l’anno civile romano è alle origini fissato su base lunare.

Gli interventi di intercalazione spettano ai pontefici romani che “controllano” il tempo conservando negli archivi segreti le liste dei giorni fasti e nefasti, ripartizione anche questa attribuita a Numa: *dies fasti* in cui gli dèi sono propizi e si possono svolgere le attività giuridico-politiche, e *dies nefasti* in cui non è lecito (*nefas*); giorni festivi (*festi*) dedicati agli dèi, feriali (*profesti*) lasciati agli uomini e giorni interrotti (*intercisi*) che hanno, cioè, una divisione interna: fasti in alcune ore, nefasti in altre (Macrobio, *Saturnali*, I 16,1).

L’intreccio con la sfera politica e religiosa si misura nell’arco di ogni singolo mese. Il primo giorno del mese romano – mese lunare di 29/30 giorni – corrisponde al novilunio ed è chiamato Calende (da una radice verbale che significa “chiamare”) perché allo sparire dell’ultima falce della luna calante il pontefice “proclama a gran voce” le calende (Macrobio, *Saturnali*, I 9-11). Sette giorni dopo le calende si fissano le

None, cioè circa il nono giorno del mese (il conto comprende sia il giorno di partenza che la data fissa d'arrivo) in cui si proclamano le feste del mese. Le Idi sono a metà mese.

Il calendario, proclamato ogni mese alle None, verrà poi affisso sui muri dei templi perché i cittadini possano leggervi le indicazioni su ciascun giorno dell'anno. Ogni giorno è infatti segnato con una sigla in lettere: F "fasto", N "nefasto", C "comiziale" (in cui si tengono le riunioni o *comitia*). Poiché col tempo le calende non corrispondono più al novilunio, i mesi sono sfasati e i cicli della semina e della mietitura sono a rischio, nel 46 a.C. Giulio Cesare, in qualità di pontefice massimo, aiutato dall'astronomo alessandrino Sosigene, riforma il calendario su base unicamente solare, misurandolo in 365 giorni con l'aggiunta ogni quattro anni di un giorno chiamato *bis sextus* (il nostro "bisestile") perché veniva ripetuto due volte il 24 febbraio, per i Romani "il sesto giorno prima delle calende di marzo". Si fissano con esattezza anche i giorni per le Calende (il primo del mese), le None (il quinto e il settimo del mese), e per le Idi (il tredicesimo e il quindicesimo del mese). Così, per stabilire una data per un appuntamento pubblico o privato, i Romani fanno riferimento a questi tre momenti del mese, indicando quanti giorni manchino all'inizio delle Calende, delle None o delle Idi: il 23 giugno, ad esempio, sarà a Roma "il nono giorno prima delle Calende di luglio" e così via. Per contare invece l'anno si citano i nomi dei due consoli allora in carica. Più tardi, per influsso della cultura greca, i Romani si porranno il problema delle origini della loro storia e si fissa al 21 Aprile 753 a.C. la fondazione della città e, con una pratica che non è però molto diffusa, si cominciano a contare gli anni dalla data di fondazione (*ab urbe condita*). Alla nostra "settimana" – introdotta più tardi in epoca cristiana su influsso della settimana ebraica – si avvicina nel calendario romano la *nundina* che conta otto giorni; all'inizio di ogni *nundina* si tiene il mercato.

Il culto degli avi

Accanto a questo tipo di misurazione esiste quella, ancora più approssimativa, di carattere familiare e generazionale. Alle origini stanno i *maiores*, gli antenati, che rappresentano la memoria del passato:

nell’atrio della propria abitazione ciascun nobile romano conserva le maschere di cera dei propri antenati che, nel loro insieme, danno vita a veri e propri alberi genealogici che permettono di risalire addietro nel tempo, talvolta nei secoli. Il concetto stesso di “secolo” non è ignoto ai Romani e pare corrisponda all’incirca a sei generazioni (100 o 120 anni).

La fine di un secolo è celebrata con i giochi solenni dei ludi Secolari, cerimonie di carattere religioso che continuano anche in età imperiale.

A tavola con i Romani

Cicerone scrive: “Bene i nostri antenati han chiamato convivio lo stare insieme a banchetto degli amici, perché importa una comunione di vita”(*La vecchiezza* 45, trad. Carlo Saggio, 2003). Il tempo è talvolta scandito dal cibo che distingue un tempo di festa da quello ordinario o, più semplicemente, i momenti destinati al pasto nell’arco di una giornata.

Durante l’età arcaica i Romani consumano abitualmente due pasti al giorno a base di cereali, legumi, verdure. Alimento principale è la *puls*, la polenta di farina di farro o frumento cotta in acqua e sale: agli occhi dei Greci rappresenta il cibo italico per eccellenza. Il farro è indispensabile a Roma non solo a tavola ma anche nei riti sacri: viene torrefatto in una festa speciale, quella dei *Fornacalia* di febbraio (Plinio, *Nat. hist.*, 18, 8) e con la farina prodotta unita al sale si prepara la *mola*, salsa con cui cospargere (*immolare*) la vittima per il sacrificio. L’uso della *puls* si protrae fino all’età tardo antica. Accanto ad essa comincia a consumarsi anche il pane, lievitato solo a partire dal I a.C. e di cui si conoscono molte varianti come il *panis candidus* dei ricchi e il *panis cibarius*, pane nero di crusca, delle mense povere.

Col tempo si diffondono nuove abitudini alimentari e nuove pietanze, finché i pasti tradizionali saranno tre: la prima colazione al mattino presto (*ientaculum*), uno spuntino a mezzogiorno (*prandium*) e la cena serale a fine giornata (*cena* o *epulae vespertinae*). Lo *ientaculum* consiste in pane e formaggio accompagnato talora da olive, frutta secca, latte e miele.

Il *prandium* è uno spuntino leggero a base di verdura, frutta, legumi, uova che si consuma per lo più fuori casa, nella *taberna* o al *thermopolium*, locali che offrono cibi caldi e bevande da consumare in piedi oppure seduti.

Il pasto più importante e consistente è la cena, che inizia per tutti dopo il bagno, tra le 14 e le 16, e termina prima che sia notte fonda ad eccezione di banchetti particolari. Il pasto consiste per i poveri nel *pulmentum*, un impasto di farina e verdure, mentre i ricchi godono di tre portate ordinarie: l'antipasto (*gustatio*) fatto di uova, salsicce, insalate, accompagnate da vino misto ad acqua e miele (*mulsum*); la *prima mensa* con varie portate di pesce, carne suina, cinghiale, selvaggina, condite spesso con una salsa piccante a base di interiora di pesce fermentato detta *garum*; la *secunda mensa* a base di frutta e dolci. Il numero e la varietà delle portate nella cena cambiano in occasione di un banchetto.

Il banchetto

Nella società orientalizzante e in quella arcaica il banchetto compare come elemento fondamentale nelle tre sfere del sacro, del pubblico, del militare. Le forme della commensalità riflettono le forme di relazione e di associazione dominanti in una determinata cultura. Pasti rituali di origine sacra e aristocratica divengono col tempo momenti comuni di aggregazione e identità civica.

Il banchetto è ad esempio connesso ai riti di passaggio, alla celebrazione del matrimonio, alle alleanze tra gruppi di clan, ai riti funerari; è luogo di scambi e di doni. Il pasto comune, insomma, rappresenta nelle società antiche uno dei momenti più alti della condivisione umana. A Roma il banchetto è detto *convivium* proprio per il suo tratto comunitario, quasi un'"unione di vita" che consolida i vincoli di consanguineità e amicizia tra i convitati, li unisce nel corpo e nello spirito. In epoca arcaica il banchetto romano appare legato alla sfera celebrativa religiosa in cui rientra l'antico rito agricolo della *daps*, che consiste nel dono di carni arrostite. Banchetti sacri sono anche i noti *lectisternia* così detti dai letti triclinari su cui sono adagiate le statue degli dèi banchettanti.

Nel II secolo il banchetto romano si trasforma a seguito delle novità intervenute nel sistema economico e produttivo con le grandi conquiste su Cartagine e in area greco-orientale. Il ridimensionamento del sistema rurale e l'apertura ai commerci si fanno sentire anche a tavola. Lo storico Livio (59 a.C. - 17 d.C.) descrive le conseguenze di una campagna militare asiatica dicendo che si aggiunsero ai banchetti ballerine e musiciste e divertimenti di attori e che "gli stessi banchetti furono imbanditi con maggior apparato e spesa" (Livio, *Storia di Roma*, 39,6, trad. Carlo Vitali, Bologna 1990). Il cuoco, continua Livio, che per gli antichi era solo un servo, comincia ad essere molto considerato e la cucina, prima un servizio (*ministerium*), viene ritenuta un'arte (*ars*).

È a questo punto che il banchetto romano appare fortemente influenzato dal simposio greco e, rispetto al passato, tende stavolta a escludere le donne aristocratiche dalla partecipazione alla tavola dopo la cena, quando cioè comincia il momento simposiale vero e proprio dedicato al vino, bevanda negata alle donne perché ne avrebbe ridotti i freni inibitori a discapito della pudicizia, anche se il divieto, in realtà, sembra riguardare solo il vino puro. Il solo culto nel quale è permesso alle donne di bere vino è quello di *Bona dea*, una sorta di mondo alla rovescia. Il crescente lusso dei banchetti e il conseguente sperpero dei patrimoni impongono a Roma severi provvedimenti restrittivi nelle spese delle derrate e nell'allestimento delle mense. Così le leggi suntuarie già nel II secolo a.C. fissano il limite massimo dei convitati (legge Orchia 180 a.C.), limitano le spese per il banchetto (legge Fannia 161 a.C.), riducono le pietanze pregiate d'importazione, escludendo dalla tavola carni di difficile reperimento come i ghiri e gli animali esotici (legge Emilia, 78 a.C.).

Il lusso alimentare, tuttavia, continuerà a persistere in epoca imperiale con ricercate ghiottonerie quali le mammelle di scrofa in epoca di allattamento, fegati di animali nutriti a fichi (da qui il termine *ficatum* "riempito di fichi" per indicare il "fegato"). Il banchetto, strumento di potere e, talora, di propaganda elettorale, si tiene generalmente in casa di un ricco cittadino, in una stanza destinata esclusivamente al momento conviviale, il *triclinium*, sala da pranzo così chiamata per i letti a tre posti (*imus*, *medius*, *summus*) che si dispongono intorno alla tavola e su

cui si sdraiano gli ospiti (di solito tre per letto); mangiare sdraiati è una pratica orientale affermatasi a Roma molto presto. Il letto può essere anche circolare come lo *stibadium*. In genere partecipano nove ospiti ma si può arrivare fino ad un massimo di 36 convitati reclinati sui letti, disponendo tre o quattro tavole per la cena. Le matrone alle origini stavano sedute ai piedi del marito poi, in età imperiale, prendono posto accanto ai mariti; restano a sedere solo i ragazzi sugli sgabelli. In certi giorni anche gli schiavi beneficiano degli avanzi. Gli ospiti sono introdotti nella sala da un servo, il *nomenclator*, che annunzia ciascun convitato e indica il posto sul triclinio. L'assegnazione dei posti è regolata in modo preciso e tiene conto dell'età e del rango; il posto migliore a tavola è chiamato *locus consularis*. Ecco che il banchetto assume la forma di un microcosmo sociale. Al momento dell'ingresso i servi si apprestano a togliere i sandali dei commensali e a lavar loro i piedi. Successiva abluzione è quella delle mani, con cui si mangia; non si conosce, infatti, ancora l'uso della forchetta, anche se i convitati hanno comunque a disposizione alcuni utensili, coltelli e cucchiai quali il mestolo o *trulla*, il cucchiaio o *ligula* e il cucchiaino o *coclea* con cui si mangiano uova e conchiglie.

La cena si conclude con la *commisatio*, libazione finale sul modello del simposio greco che consiste nel vuotare d'un fiato un certo numero di coppe prescritte ad ogni convitato dal presidente del banchetto (*magister cenae*) che decide anche il modo in cui bere: in cerchio oppure uno dopo l'altro o con una serie di brindisi per ogni lettera dei *tria nomina* di un commensale scelto.

Il vino utilizzato durante il pasto è conservato in anfore chiuse con tappi di sughero e sigillate con pece, argilla o gesso che si stappano durante il banchetto; con un colino si filtra il vino da versare nel cratere da cui si attinge con le coppe. Un'etichetta (*pittacium*) indica l'origine e l'annata. Prima del vino, arrivato a Roma forse con il leggendario re Numa, le libagioni si compivano con il latte che, fresco o cagliato, si beve anche a tavola insieme all'acqua. Portata a Roma dagli acquedotti, l'acqua si attinge alle fontane pubbliche e, per mantenerne la freschezza, si versa in vasi di terracotta o in contenitori speciali come bocce ricoperte di vimini. Per il raffreddamento si usa anche la neve, trasportata giù dai

monti e conservata in depositi. Per gli usi domestici si ricorre all'acqua piovana raccolta nell'*impluvium* al centro dell'atrio della casa; può anche essere bollita e poi raffreddata prima del consumo. Per purificarla e renderla più gradevole si mescola con aceto: si ottiene così la *posca*, nota bevanda dissetante dei legionari romani (quella che nei Vangeli viene offerta a Gesù sulla croce); unita al miele diviene invece un piacevole liquido dolciastro, *aqua mulsa* o idromele. Altra bevanda alternativa al vino è la *lora*, consumata soprattutto dagli schiavi e ottenuta mescolando acqua alla vinaccia. La birra, pur conosciuta, rimane invece la bevanda dei barbari. Gli eccessi alimentari sono condannati non solo dai medici, ma anche da filosofi come Seneca, che recrimina contro il disordine morale e alimentare dei banchetti in cui l'abitudine a vomitare a fine pasto è un atto estremo dell'abuso a tavola, esito del gozzoviglio e della sbronza (Seneca, *Lettere a Lucilio*, 95, 21-29).

Come in Grecia, si ha notizia di alcune interdizioni alimentari come quella delle fave, da cui si astengono i pitagorici e, a Roma, il flamine Diale, sacerdote di Iuppiter, che non può neppure toccarle (Gellio, *Notti attiche*, 10, 15,12).

Le fave sono collegate alle anime dei morti e si adoperano nei sacrifici per i propri defunti, come nella festa dei *Lemuria*: il *pater familias* percorre a piedi nudi e in silenzio la casa; senza voltarsi getta dietro sé le fave nere per saziare le anime (Ovidio, *Fasti*, 5, 434).

Cura del corpo e abbigliamento

In Ovidio si legge: “Sii piuttosto lindo, pulito, abbi la pelle bruna per le lotte del campidoglio, e la tua toga ti cada bene indosso e senza macchie. Abbi la lingua sempre liscia e netta, siano bianchi i denti e non cariati, e il piede non nuoti in una scarpa troppo larga, né ti faccia i capelli come stecchi un barbiere inesperto, ma la chioma sia ben tagliata e ben rasa la barba. Non portar unghie troppo lunghe o sozze, dalle narici non ti spunti il pelo, il fiato non sia troppo sgradevole, sotto le nari altrui, tu non putire come un caprone” (*L'arte di amare*, 1, 510, trad. Ettore Barelli, 1977). Allo stesso modo Giovenale compone il

detto divenuto poi famoso “Chiedi una mente sana in un corpo sano (*Satire*, 10, 356, trad. Ettore Barelli, 1984).

La cura del corpo ha avuto a Roma fasi diverse nel corso del tempo. In età antica l’attività fisica è concepita solo come esercizio di preparazione militare mentre l’igiene personale si limita a un rapido lavacro diurno di braccia e gambe (Seneca, *Lettere a Lucilio*, 86,12); occasionalmente si effettua un bagno in casa, nella *lavatrina*, angusta stanza attigua alla cucina. In questa fase la cura di sé ha una dimensione ancora privata e prevalentemente igienica. Ci vorrà ancora del tempo prima che si sviluppi quella “cura di sé” di cui parla Foucault (Michel Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità.* 3, Milano 2009) intesa come cura dell’anima e del corpo insieme, cui il pensiero romano dedicherà pagine importanti. La pratica del bagno quotidiano si diffonde nel II a.C. con la nascita di strutture pubbliche, i *balnea* (chiamati *thermae* in età imperiale), soprattutto per i cittadini di condizione non elevata. Da questo momento il bagno pubblico, luogo di igiene ma anche di incontro e aggregazione, diviene un atto sociale e civico presso tutti i ceti.

Alle terme ci si reca per godere di un momento distensivo al termine del lavoro, ma anche per incontrare gente, discutere di affari, chiacchierare amenamente. Al prezzo di un solo quadrante (un quarto di asse) si può accedere alla struttura, prima amministrata dagli edili poi affidata ad una figura addetta (*curator thermarum*). Il rituale del bagnante prevede tre fasi: il passaggio iniziale in un *apodyterium* dove si lasciano gli indumenti e, da qui, nel *laconicum* (o *sudatorium*) per un bagno a secco; i pavimenti sono riscaldati da un ipocausto (sotterraneo pieno di aria riscaldata da un fuoco tenuto sempre acceso). Accanto vi è il *calidarium*, con piscina o vasche d’acqua calda. All’uscita dal bagno caldo si sosta in un locale tiepido (*tepidarium*) per un passaggio graduale prima di tuffarsi nella piscina fredda (*frigidarium*). Il modello di questi impianti è il *gymnasium* greco, ma alle terme romane non viene riconosciuta alcuna funzione nell’educazione fisica e morale del cittadino, bensì unicamente igienica e ludica; la palestra è un elemento accessorio nelle terme, non essenziale. Quando è presente, nella palestra si effettuano esercizi ginnici e giochi con la palla, come il *trigon*. Sia

nelle palestre che nei bagni sono ammesse anche le donne che, se sposate, possono recarsi alle terme con il consenso del marito.

La nudità promiscua in occasione del bagno era anticamente vietata tra padre e figlio come tra genero e suocero (Plutarco, *Questioni romane*, 40; Cicerone, *De oratore*, 2, 224): tale divieto di bagnarsi insieme è improntato al distacco e alla severità parentale antica. Alle terme, la promiscuità tra uomini e donne, inizialmente tollerata, risulta spesso propedeutica alla lussuria e alla prostituzione, al punto che il bagno diviene presto associato all'attività erotica (da qui anche l'epiteto *quadrantaria* per appellare una prostituta da due soldi, dal quadrante pagato ai bagni).

Così, col tempo, si distinguono diversi orari di accesso per uomini e donne e, già in età repubblicana, si creano sale separate finché nel II secolo d.C., con l'imperatore Adriano, viene espressamente vietato l'uso promiscuo delle terme, ritenuto ormai immorale. Ci si lava generalmente solo con acqua oppure con detersivi composti di soda, con *lomentum* (impasto di farina di fave e gusci di lumache triturati) o liscivia.

Per una pulizia più accurata si unge il corpo e lo si ricopre di sabbia per poi portar via l'unto con lo strigile, una sorta di cucchiaio stretto e incavato che viene passato sul corpo (come era d'uso degli atleti greci). Poi il bagno e, a seguire, massaggio e frizione del corpo con oli ed essenze odorose. Un uso eccessivo del profumo è però malvisto come segno di lusso ed effeminatezza: a Roma *bene olent qui non olent* ovvero "emana buon odore chi non ha alcun odore".

Acconciatura e cosmesi

In epoca arcaica i Romani portano barba e capelli lunghi, ma dal II a.C. in poi si diffonde l'abitudine di radersi presso le botteghe dei barbieri; il primo a radersi pare sia stato Scipione l'Africano (Plinio, *Nat. hist.*, 7, 211). Per il primo taglio della barba di un giovane romano ha luogo una cerimonia religiosa, la *depositio barbae* ("la deposizione della barba"): la barba appena tagliata viene offerta alla divinità. Si celebra così l'ingresso del giovane nell'età adulta. La rasatura, imprecisa e talvolta

dolorosa, avviene bagnando la barba solo con acqua e tagliandola con un rasoio (*novacula*) a lama di ferro o con un coltello. La barba lunga, segno di uno stile incolto, rimane tuttavia distintiva dei filosofi e dei saggi nella ritrattistica scultorea. I capelli si portano corti, a ciocche sulla fronte, oppure arricciati in boccoli con l'aiuto di un ferro caldo (*calamistrum*). Particolare cura alla capigliatura dedicano le donne romane che, se ricche, hanno in casa una serva addetta a tale compito (*ornatrix*).

I capelli sono in genere raccolti sulla nuca in una crocchia che copre il collo; il resto dei capelli può essere arricciato e lasciato cadere sulla fronte. In pubblico devono comparire col capo velato da scialli o bende (*vittae*) poste sopra la testa o con i capelli raccolti in una reticella (*reticulum*). Le matrone portano una particolare acconciatura che le distingue: è il *tutulus*, ovvero bende di lane intrecciate a forma di cono attorno al capo per trattenere i capelli. Si usano anche voluminose chiome o trecce posticce e tinture (il biondo si ottiene con il *sapo*, ovvero sego di capra e cenere di faggio).

La cosmesi è abbastanza complessa. La depilazione è praticata tramite lo strappo con l'uso di pinzette o cere di resina e pece, o bruciacchiando i peli avvicinando candele o noci arroventate. Come quelle greche, anche le donne romane cospargono le parti visibili del corpo (viso, braccia) con tinte bianche, come la *cerussa* o la biacca, preparate con creta o sostanze tossiche quali il carbonato di piombo. Tinte rosse sono usate sulle gote e sulle labbra per mezzo di tavolette di cinabro, minio o feccia di vino; fuliggine e antimonio si usano per il contorno occhi.

Abbigliamento

Ancor più l'acconciatura, l'abbigliamento romano è segno distintivo di un'appartenenza sociale; gli accessori stessi non sono puramente ornamentali ma indicative di ruolo, età e rango sociale. Gli abiti romani si distinguono in *indumenta* (indossati sia di giorno che di notte) e *amictus* (indossati solo di giorno). Tra gli indumenti figurano il *licium*, una sorta di perizoma annodato alla vita, e la *tunica*, camicia di lino o lana, molto diffusa e indossata con cintura; lunga fino ai talloni quella delle donne. La tunica è la veste usata da tutti, uomini e donne, civili e

militari; s’indossa come indumento unico anche fuori casa (per esempio i lavoratori) o come sottoveste, senza accessori oppure con due strisce verticali rosso porpora larghe (ordine senatorio) o strette (ordine equestre).

L’abito romano più rappresentativo è però la *toga*, segno distintivo del *civis romanus*, un tempo indossata sia da donne che da uomini, purché cittadini. Si tratta di una sopravveste costituita da un ampio semicerchio di lana, avvolta intorno al corpo in modo tale da lasciar libero il braccio destro e nascondere quello sinistro; sul davanti la stoffa crea una piega, il *sinus*. In alternativa alla toga, chi non ha vincoli ufficiali porta sopra la tunica anche una sorta di mantello, il *pallium*. Il colore della toga può variare: è candida la toga di chi si presenta alle elezioni (il *candidatus* appunto), mentre quella degli alti magistrati e dei bambini è bordata di una fascia di porpora (*toga praetexta*). L’abito e l’acconciatura assumono un valore altamente simbolico anche nei riti di passaggio dalla fanciullezza all’età adulta. Fanciulli e fanciulle passano dalla toga pretesta alla *tunica recta* con cui dormono prima della cerimonia del giorno seguente. Per i ragazzi di circa sedici anni il mutamento di abito ha valore simbolico – divengono cittadini – e l’evento viene celebrato in occasione delle feste in onore di Libero (a marzo), occasione in cui, oltre alla toga pretesta i ragazzi indossano la toga virile e consacrano ai Lari anche la bolla d’oro infantile (un ciondolo a forma di goccia). Le fanciulle, all’arrivo del menarca, abbandonano i loro giocattoli e possono già andare in sposa: anche questo passaggio è segnato da nuove vesti, copricapo e acconciature nuziali.

La matrona indossa una tunica lunga, la *stola*, segno indubbio del suo status, sostenuta da una cintura (*zona*) e ricoperta da un mantello (*palla*) dai colori spesso vivaci che serve a ricoprire il capo quando esce di casa. Al collo porta un fazzoletto annodato (*focale*) e al braccio tiene la *mappa* per detergersi dal sudore. Monili vari la adornano e tra gli accessori non mancano ventagli e ombrelli. Anche se la toga rimane l’abito più esibito e caratteristico – il poeta Virgilio chiama i Romani *gens togata* cioè “stirpe in toga” (*Eneide*, 1, 282) –, nella vita quotidiana si preferisce usare indumenti più pratici come la *paenula*, tunica con scollo e cappuccio particolarmente diffusa in età imperiale in ogni strato

sociale. Quanto alle calzature, le più diffuse sono il *calceus*, tomaia di pelle con lacci incrociati sul collo del piede; la *caliga*, stivaletto chiodato in uso tra militari e contadini; le *soleae* allacciate sul collo del piede e le *crepidae*, sandali di cuoio intrecciato.

Vedi anche
L’età dei re
La prima guerra punica
Agricoltori schiavi e soldati. L’età dei Gracchi
La guerra a Roma
L’educazione a Roma
La sessualità a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
Cicerone e il lessico filosofico latino
Seneca e lo stoicismo latino
Le divinità della casa
Dai vivi ai morti
Il ritratto romano repubblicano tra memorie familiari e rappresentazione sociale
Cicerone tra retorica e politica
Ovidio e il labirinto della trasformazione. Dal racconto del mito alla scrittura dell’esilio
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto

I Romani e gli animali

di Cristiana Franco

Nel mondo antico in generale il rapporto della specie umana con gli altri animali è molto più stretto, sia perché gli antichi interagiscono con le altre specie assai più frequentemente, sia perché molto diverso è stato nella storia l'equilibrio ecologico che ha governato le relazioni fra spazi antropizzati (città), semi-antropizzati (campagna coltivata) e natura selvaggia. Per questo motivo le espressioni culturali della civiltà romana, dall'arte alla filosofia, dalla leggenda ai trattati tecnici, dalla divinazione alla medicina e alla farmacopea, pullulano di presenze animali, di figure zoomorfe e teriomorfe chiamate ad operare molteplici funzioni ideologiche, sociali e comunicative.

Animali leggendari ed emblematici

Il racconto delle origini di Roma, come è noto, ha per protagonisti degli animali. Anzitutto Enea – eroe troiano emigrato nel Lazio e progenitore dei Romani – aveva ricevuto l'ordine di stanziarsi nel luogo in cui avesse trovato una scrofa bianca con 30 porcelli.

La tradizione vuole poi che i futuri fondatori dell'Urbe, i gemelli Romolo e Remo, figli di una vestale e del dio della guerra Marte, siano stati abbandonati sul fiume Tevere e siano riusciti a sopravvivere grazie alle premure di una lupa.

L'aquila, come è noto, è il simbolo dei legionari romani dapprima, poi dell'impero di Roma. Racconta tuttavia Plinio (*Nat. hist.*, X 5) che un tempo gli animali-emblema erano più numerosi; fu Gaio Mario (157-86 a.C.) a restringerli alla sola aquila, che "era la prima insegna, ma insieme ad altre quattro: lupi, minotauri, cavalli e cinghiali precedevano le singole file di soldati". Romolo traccia il solco della nuova città aggiogando due buoi all'aratro, per la verità – precisa il racconto – si tratta di un bue e di una vacca: per questo il solco ne è uscito di forma curva, perché la femmina, collocata verso l'esterno, tirava meno del maschio.

Il bue aratore è rispettato come un preziosissimo compagno di lavoro: “non c’è dubbio che fra gli altri animali il bove debba tenere il posto d’onore, specialmente in una terra che ad esso, come si crede, ha preso il nome, perché “un tempo i Greci chiamavano “itali” i tori; e in una città, a costruir le mura della quale maschio e femmina bovi segnarono con l’aratro il cerchio sacro; e […] perché è ancora oggi il più laborioso compagno dell’uomo nella lavorazione dei campi; per questo gli antichi lo tennero in tanta venerazione, che era considerato delitto da punirsi con la morte […] l’aver ammazzato un bue” (Columella, *L’agricoltura*, 6, 2, 11-13; Varrone, *La vita di campagna* II, 5, 3-4; Cicerone, *La natura degli dèi*, II 159). Proprio in nome della superiore dignità dei buoi, Columella si oppone alla pratica di metodi inumani nei confronti di quelli fiacchi e recalcitranti ed auspica l’impiego di tecniche inoffensive.

Animali e attività agricole

I Romani amano raccontarsi come un popolo di agricoltori e sono ben consci di quanta parte abbia avuto la domesticazione degli animali nello sviluppo di questa civilizzata forma di esistenza. Dice Varrone (*La vita di campagna*, 2, 1) “è un fatto logico […] che il più antico stadio di questa vita fosse quello dello stato naturale, quando gli uomini si nutrivano di quello che la terra vergine produceva spontaneamente.

Da questo stato si passò al secondo, quello della pastorizia, in cui gli uomini vivevano sia cogliendo per loro uso dagli alberi e dai virgulti selvatici e incoltivati ghiande, corbezzoli, more ed altri frutti, sia, per le medesime necessità, catturando, ingabbiando e addomesticando tutti gli animali selvatici che potevano. Tra questi si crede, non senza ragione, che prime fossero le pecore, sia per la loro utilità sia per la loro mansuetudine. Infatti queste sono per natura le bestie più quiete e le più adatte alla vita dell’uomo. Per il nutrimento esse offrivano latte e cacio; per il corpo vesti di lana e pelli. Infine, nel terzo stadio, dalla vita pastorale si passò a quella della coltivazione dei campi, in cui gli uomini molto conservarono dei due stadi precedenti e tanti progredirono sino ad arrivare all’età nostra”.

Il denaro è definito *pecunia*, che i Romani connettono significativamente con *pecus* (“bestiame”): per questa civiltà che ama pensarsi pastorale e agricola, il bestiame costituisce la ricchezza mobile per eccellenza. L’espressione per indicare i beni mobili nel linguaggio giuridico è *familia pecuniaque*, e della *familia* fanno parte anche gli animali domestici e il bestiame posseduto (principalmente ovini, bovini, suini, capre, cavalli e asini). L’interesse dei Romani per l’economia rurale si manifesta anche con la produzione di numerosi trattati di agricoltura (Catone, Varrone, Columella) ai quali dobbiamo una discreta quantità di notizie sulle tecniche di allevamento (zootecnia) e sulla medicina veterinaria antiche. Quest’ultima tradizione culturale, inclusa fra le competenze richieste all’agricoltore, ha anche sviluppi autonomi in età imperiale, con la pubblicazione di opere specificamente dedicate alle terapie per buoi, cavalli, muli e altri animali domestici (*Le cure dei buoi* di Gargilio Marziale; *La medicina veterinaria* di Palladio e di Pelagonio, la *Mulomedicina Chironis* e la *Mulomedicina* di Vegezio).

La presenza di animali nelle tenute agricole non si limita a quelli domestici. Varrone testimonia quante tipologie di allevamento sono presenti nelle *villae* di età tardo-repubblicana: vi sono uccelliere (*ornithones*), vivai (*vivaria* o *leporaria*) per ogni genere di selvaggina, dai caprioli ai cinghiali, ai daini, ai cervi; non mancano poi vasche (*piscinae*) per l’allevamento di animali acquatici, come mitili e crostacei, e di pesci. Tali allevamenti possono semplicemente essere destinati a fornire cibo alle mense della villa oppure produrre surplus per mercati esterni. Oltre a pernici, fagiani e colombi, particolarmente pregiata diviene la carne di pavone, che viene perciò venduta a caro prezzo; ma apprezzati sono anche fenicottero, gru e cicogna. L’imperatore Elagabalo (204-222) pare vada matto per i pappagalli, che dà in pasto ai suoi ospiti e ai leoni. Delle oche si mangia soprattutto il fegato.

La caccia

Ma a volte tali vivai costituiscono vere e proprie riserve naturali, estesi per parecchi iugeri, in cui il padrone può inscenare spettacoli – un *Orfeo che incanta le belve* si svolge nella villa dell’oratore Quinto Ortensio,

nella campagna lauretina (Varrone, *La vita in campagna*, III 13, 2-3) – oppure può organizzare battute di caccia insieme agli amici, come fanno molti imperatori – la *Domus aurea* di Nerone (37-68) e la Villa Albana di Domiziano (51-96) avevano probabilmente parchi di questo tipo.

In queste riserve vengono talvolta immesse anche belve esotiche per rendere la caccia più eccitante. In età romana prosegue, per le personalità di rango, la moda ellenistica della caccia grossa. Si racconta che è Scipione Emiliano (185?-129 a.C.) a importare a Roma la prassi, imparata in Macedonia dopo la battaglia di Pidna, di spendere molto tempo a cacciare piuttosto che segnalarsi con le attività forensi, come facevano gli altri giovani romani (Polibio, XXXI, 29). Nelle epoche successive, il costume macedone è ormai diffuso. Pompeo in Numidia (81 a.C.) fra una battaglia e l'altra va per qualche giorno a caccia di leoni e di elefanti, perché, dice, anche gli animali in Africa devono sapere quanto siano potenti i Romani (Plutarco, *Vita di Pompeo*, 12).

La tradizione proseguirà poi con gli imperatori e la caccia grossa sarà ormai nel I secolo d.C. uno sport aristocratico diffuso. In queste cacce regali il colpo di grazia alla belva è prerogativa esclusiva del sovrano e chiunque voglia andare a caccia di leoni deve prima chiedere il permesso imperiale. Quando un'orca si infila nel porto di Ostia, è l'imperatore Claudio (10 a.C. - 54 d.C.) a dirigere le operazioni di cattura (Plinio, *Nat. hist.*, IX 15).

Animali spettacolari

Continua inoltre in quest'epoca la fascinazione per gli animali esotici e gli spettacoli di ammansimento. Gli elefanti, prima sconosciuti ai Romani, avevano fanno enorme impressionedurante le guerre contro Pirro d'Epiro (III secolo a.C.) e da quel momento destano l'entusiasmo dei Romani per la loro forza e maestà. La meraviglia provata di fronte a questi animali, che i Romani vedono per la prima volta, è resa esplicita dal nome che essi danno agli elefanti: *Lucas bos*, "bue di Lucania", assimilandoli così ad un animale ben più noto agli abitanti del Lazio. Pompeo, che per le esibizioni fastose aveva una certa propensione, vorrebbe che proprio quattro elefanti africani trainino il carro nel suo trionfo (79 a.C.), ma le porte della città si rivelano troppo strette e deve

ripiegare sui cavalli (Plutarco, *Vita di Pompeo*, 14). Augusto è solito organizzare esibizioni straordinarie di qualunque meraviglia arrivi in città dal mondo, per farne godere i cittadini: fa esporre un rinoceronte presso i *Saepta*, una tigre su una scena e un serpente di 50 cubiti nel Comizio (Svetonio, *Vita di Augusto*, 43). L'impressione destata da questo tipo di visioni deve essere violenta e animali così pericolosi, sebbene legati o trattenuti da gabbie (*caveae*, *claustra*) o recinti (*saepta*), devono suscitare molta impressione nel pubblico che accorre per vederli. Nel corso dell'espansione dei domini romani, sempre più numerose sono le specie esotiche importate dalle province, alcune delle quali divengono in media e tarda età imperiale presenze ormai familiari, come nel caso di pavoni, pappagalli e alcune specie di pesci (fra cui, per esempio lo *scarus*: Macrobio, *Saturnali* II 12). Il gatto (*feles*) – felino che i Romani conoscono come predatore selvatico – viene introdotto nella sua variante domestica sull'esempio egizio, etrusco e magnogreco, e finisce per sostituire progressivamente la donnola (*mustela*) nella funzione di cacciatore di topi nelle case romane.

In età imperiale il gusto per l'inconsueto si spinge fino a organizzare esibizioni circensi di leopardi o tigri o cinghiali aggiogati come muli, di tori che portano sul groppone bambini e acrobati, di elefanti che si inchinano davanti all'imperatore o che effettuano goffi movimenti di danza (Marziale, I 104, V 31; Marziale, *Sugli spettacoli*, 17; Seneca, *L'ira*, II 31; Plinio, *Storia naturale*, VIII 4). Queste esibizioni costituiscono spesso intermezzi giocosi fra sezioni cruente degli spettacoli gladiatorii.

Non meno diffusa è la moda di tenere in casa come *pets* animali selvatici e pericolosi: orsi, leoni, serpenti e ogni genere di *ferae* (Seneca, *L'ira*, II 31; Plinio, XI 163) al punto che lo stato romano interviene per limitare il possesso di animali feroci da parte di privati (*Digesto* 21, 1, 40-42). Il crescere di numero delle specie mansuetizzate rende anzi difficile ed incerta la distinzione tra animali domestici e selvatici. La prima conseguenza è l'incertezza della tutela contro i danni procurati da questi animali, perché la legge prevede responsabilità del proprietario solo nel caso degli animali domestici: si rende perciò

necessaria l’estensione della disciplina relativa agli animali domestici anche a quelli ammaestrati.

Ma il fascino più potente è quello esercitato dalle belve osservate mentre dispiegano tutta la loro ferocia. Negli eventi spettacolari chiamati *venationes* (secondo la tradizione inaugurate da Fulvio Nobiliore nel 186 a.C.) la caccia assume una nuova funzione: non attività sportiva volta ad esercitare corpo e spirito dei giovani aristocratici, ma spettacolo di svago per la popolazione, che vi assiste dagli spalti del circo o dell’anfiteatro. Che tali spettacoli siano da subito molto popolari e che coinvolgano animali feroci è indicato fra l’altro dalla notizia di Plinio (*Nat. hist.*, VIII 64) secondo cui il senato tenta ad un certo punto di vietare l’importazione di belve, ma una legge proposta da Gnaeus Aufidius (forse il tribuno della plebe del 170 a.C.) e votata dall’assemblea abolisce tale divieto. Il livello del divertimento, in uno spettacolo come questo, deve misurarsi con la quantità di animali abbattuti – anche perché è probabile che la carne delle bestie uccise sia oggetto di una distribuzione gratuita al pubblico presente – e con il virtuosismo venatorio dei protagonisti. Augusto si vanta di aver fatto ammazzare 3500 animali selvatici durante i giochi da lui organizzati (*Res gestae Divi Augusti* XXI). Famose sono le esibizioni venatorie dell’imperatore Commodo (161-192), che si fa chiamare Ercole Cacciatore – nel corso delle quali abbatte con colpi spettacolari ogni genere di animale come erbivori, uccelli, struzzi, ippopotami, elefanti, tigri (Dione Cassio, LXXIII 18-20). Negli anfiteatri e nei circhi gli animali non vengono coinvolti solo in cacce. Ci sono anche lotte di bestie contro bestie, combattimenti di uomini (chiamati *bestiarii*) contro belve feroci, nonché esecuzioni di condannati a morte fatti sbranare da belve affamate (*damnationes ad bestias*). Il centro focale di questi eventi sembra proprio essere l’esibizione della ferocia dell’animale, sia che essa sia destinata a scatenarsi su una vittima predestinata (come nel caso delle esecuzioni capitali), sia che trovi degno antagonista in un uomo armato o in una belva di pari rango. Significativa, in questo senso, la descrizione di Seneca, che parla di un toro e un orso legati insieme e incitati a massacrarsi a vicenda, per finire poi uccisi da un *confector*, che dà loro il colpo di grazia (*Sull’ira*, 3, 43, 2). Questo tipo di eventi sono tipici della programmazione mattutina e pare riscuotano un certo

successo, di poco inferiore ai duelli dei gladiatori. Anche i supplizi capitali condotti per mezzo di belve carnivore possono raggiungere livelli di raffinata perversione oggi difficilmente immaginabile. Accade per esempio che il condannato sia costretto a indossare i panni di un personaggio mitologico e a far diventare la propria morte una specie di spettacolo teatrale. Così pare avvenga per esempio a un uomo costretto a fare la fine di Prometeo, appeso e lasciato in balia di una belva: sola differenza, che invece di essere divorato da un'aquila, viene fatto a pezzi da un orso (Marziale, *Sugli spettacoli,* 9).

A volte donne condannate alle belve vengono stuprate da asini o tori, in quest'ultimo caso per inscenare il mito di Pasifae (Marziale, *Sugli spettacoli,* 6; Apuleio, *Metamorfosi,* X 23-34).

Magistrati e, in seguito, imperatori dedicano il massimo della loro *munificentia* all'importazione di *bestiae dentatae* e di *Africanae* per compiacere il popolo di Roma, e Strabone (63 a.C. - 21 d.C.) lamenta che, a forza di catturare belve per i giochi romani, la Numidia è stata deprivata della propria fauna selvatica (Strabone 2, 5, 33). I costi della cattura divengono sempre più alti e, di conseguenza, anche i prezzi pagati per le belve aumentano. Gli animali trasportati, inoltre, devono essere assai più numerosi di quelli necessari per lo spettacolo, dal momento che moltissime di queste povere bestie muoiono durante il trasferimento. Se sopravvivono al trasporto, esasperate dalla condizione di cattività e dagli stenti, questi animali causano spesso incidenti. Racconta Plinio (*Nat. hist.*, XXXVI 40) che lo scultore magnogreco Pasitele (attivo a Roma nell'età di Pompeo) si reca un giorno ai Navalia, il porto militare sul Tevere, dove c'erano delle f*erae Africanae*, evidentemente sbarcate da poco in città e destinate a qualche esibizione. Va lì apposta per ritrarre un leone dal vivo, ma nel mentre che lo osserva, da una gabbia vicino una pantera riesce a liberarsi e l'artista corre un grave pericolo.

Divinazione

Il coivolgimento di animali nella divinazione a Roma è particolarmente frequente. La presa degli auspici prevede l'osservazione del volo o l'analisi del canto di certi uccelli (*alites* sono chiamati quelli di cui si

ritiene significativo il movimento, *oscines* quelli dei quali si valorizza il canto). Nell'aruspicina, arte ereditata dagli Etruschi, si scrutano le viscere delle vittime. Ma sugli animali si fa conto anche per altri tipi di pronostico.

Una spedizione militare, per esempio, non parte senza le gabbie di polli sacri (*pulli*), dal cui modo di becchettare il cibo si deduce l'opportunità o meno di un'impresa – se rifiutavano di mangiare, per esempio, il presagio è negativo; se si avventano sul cibo con foga (*tripudium*) è invece assai favorevole. Lo sperimenta il console Claudius Pulcher, che adirato per il cattivo segno – i polli non piluccavano e, dunque, era sconsigliabile attaccare battaglia – gettò le bestiole in mare: "se non vogliono mangiare, allora che bevano!" disse.

E perse catastroficamente contro i Cartaginesi nelle acque di Trapani (Cicerone, *Sulla natura degli dèi*, II 3). Ma anche comportamenti strani delle bestie (capre che mettono la lana, galli che diventano galline e viceversa, animali selvatici avvistati in città) sono considerati *prodigia*, potenziali "segni" di realtà nascoste, da valutare con attenzione per non mancare di raccogliere un avvertimento.

Gli auspici chiamati *pedestria* sono in particolare quelli ricavati dall'apparizione per via di animali terrestri (Paolo-Festo 287, 1-2 Lindsay *quae dabantur a vulpe, lupo, serpente, equo ceterisque animalibus quadrupedibus*) come un lupo che attraversi la strada da destra e con la bocca piena (buon segno), una cagna o una volpe incinta (*praegnas canis*, *feta vulpis*), o un *serpens* che tagli la strada al viaggiatore.

Vedi anche
Le origini di Roma
L'età dei re
Augusto: il fondatore dell'impero
Sport e giochi in Etruria e a Roma
Seneca e lo stoicismo latino
Seneca politico, scienziato e drammaturgo
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano
Cammini della curiosità da Svetonio ad Apuleio

I giochi dei bambini romani

di Eugenia Salza Prina Ricotti

I giochi. Non si può vivere senza. Dai tempi dei tempi, i bambini e gli adulti hanno giocato dappertutto: Mesopotamia, Egitto, Grecia e certamente anche a Roma. Qui parleremo dei giochi più prettamente adatti ai bambini, senza addentrarci nella discussione sui giochi d'azzardo con i dadi, o sul ludus latrunculorum*, sorta di antenato degli scacchi, giocato su un tavoliere di 12 linee tagliate da una sola linea verticale: tutti passatempi cui indulgevano soprattutto gli adulti.*

Giochi con la palla

Naturalmente a Roma molto amata è la palla e con essa giocano ragazzi e adulti. Molto noto è il gioco del *trigon*, che potremmo tradurre come "il gioco dei tre cantoni". Lo giocano i bambini: ma, subito dopo aver sbrigato al Foro i propri pressanti impegni, anche i cittadini adulti amano recarsi al Campo Marzio per praticarlo. Per il gioco del *trigon*, i tre partecipanti si pongono ai vertici di un triangolo. Quando sono tutti pronti, uno dei giocatori getta la palla a un compagno che la respinge con la mano aperta, e si continua così fino a che uno di loro non la fa cadere. Dopo di che si ricomincia da capo. Sappiamo che il *trigon* era uno dei giochi preferiti di Mecenate (69 ca. - 8 a.C.); durante un viaggio a Brindisi, egli cercò di coinvolgere persino Orazio e Virgilio, ma i due poeti, stanchi del viaggio, non sembravano apprezzare questo passatempo, e riuscirono ad esimersi: uno riparandosi dietro alla sua congiuntivite e l'altro ai suoi guai allo stomaco. Con la *pila*, la palla, si può giocare anche in modo estremamente semplice: Petronio (?-66) ci ha trasmesso l'immagine di Trimalcione che alle terme gioca insieme ai suoi schiavetti con delle *pilae* di colore verde. Si fa accompagnare da uno dei servitori che lo segue con una abbondantissima provvista di queste palle perché, quando una di esse sfugge alle mani dei giocatori e cade per terra, Trimalcione la fa subito buttar via e sostituire.

Esiste anche la *paganica*, una palla grande e leggera piena di piume, adatta ai bambini. Marziale (39-104 ca.) ce la descrive così: "Questa paganica gonfia di piume ben compresse / è meno molle del *follis*, ma è meno compatta della *pila*. Essendo *paganica* una parola derivata da *pagus*, è possibile che si tratti di un gioco di origine campagnola".

Abbiamo poi il *follis* o *folliculus*. A quel che ci dice Ateneo (II-III sec.), esso era stato inventato e fabbricato da un certo Attico il Napoletano, allenatore di Pompeo, e la si usava per certe speciali partite. Si tratta di una palla gonfiata di aria: quindi leggera e adatta a giochi poco faticosi. Anche Svetonio (70-140 ca.) ci conferma che il gioco del *folliculum* è più agevole degli altri e ce lo fa capire quando nella *Vita di Augusto* scrive che "coll'andar degli anni, avendo questi dovuto ridurre gli esercizi fisici ai quali fino allora si era dedicato, era passato dalla *pila* al *folliculus*".

Ce lo conferma poi anche Marziale quando scrive "Giovanotti allontanatevi! A me convengono le età miti: / col *follis* possono giocare i bambini; col *follis* i vecchi". Col *follis*, poi, che essendo pieno di aria rimbalzava, ci si può giocare anche da soli e passare il tempo palleggiandolo in terra, o facenodolo rimbalzare contro le pareti.

Noci

Ovviamente, i bambini romani praticano molti altri giochi. Al solito, li troviamo descritti nella letteratura e nell'arte. Un poemetto attribuito ad Ovidio (43 a.C. - 17 d.C.) e chiamato *Nuces*, "Noci", è dedicato a una serie di giochi con le noci, che i bambini e le ragazze romane amano molto e praticano soprattutto durante i Saturnali, sorta di antenato del nostro Natale. Nei tempi più antichi queste feste duravano un solo giorno, il 17 dicembre; poi, in età repubblicana, i giorni vengono portati a tre; durante l'impero Caligola (12-41) li aumenta a cinque, ma ad essi si aggiungono i giorni di festa detti *sigillaria* in cui ci si regala piccole figure in rilievo: quindi i *Saturnalia* finiscono per durare sette giorni. Sono periodi molto allegri e in essi gli adulti possono giocare a tutti quei giochi d'azzardo che a Roma sono proibiti per tutto il resto dell'anno, quindi possono sfogarsi con dadi, astragali e morra. Le *nuces* dei bambini non sono certo giochi di azzardo, ma per via delle scuole

che essi devono frequentare anche questi giochi sono confinati ai giorni di festa dei *Saturnalia*, finiti i quali i maestri richiamano a gran voce i loro alunni e agitano la frusta per quelli che non sono pronti a obbedire. Ma quanti giochi si possono fare con un pugno di noci? Il poemetto che abbiamo citato ce ne descrive ben sei. Uno di essi è realmente semplice e non sembra nemmeno un gioco. Il poeta ci spiega che, presa una noce, la si deve porre su un tavolo tenendola dritta con due dita della mano sinistra e poi con la mano destra si dà a queste due dita un forte colpo. La noce si divide nei suoi due gusci. Un altro è il gioco che tra quelli con le noci non solo è il più interessante, ma è anche quello che troviamo più spesso rappresentato nell'arte figurata; si chiama il gioco delle *Nuces castellatae*: si prendono tre noci e le si pongono per terra in modo da formare una base triangolare, poi uno dei ragazzi, posto ad una certa distanza, getta su questa costruzione la sua noce cercando di farla restare in bilico sopra la base. Piuttosto difficile, ma se ci riesce le quattro noci sono sue. Su un sarcofago che si trova in Vaticano vediamo un gruppo di ragazzini che rumorosamente si affollano attorno ad un giocatore che sta per tirare, mentre più in là un gruppo di ragazze più grandi preparano con calma il loro passatempo. Sembrano ragazze in età da marito, elegantemente vestite e ben pettinate come sono, e stanno disponendo il loro bersaglio mentre una di loro, seduta su uno sgabello, è pronta ad iniziare.

Il terzo gioco consiste nel prendere un'asse e, poggiando una sua estremità su un sostegno, appoggiarla a terra: lo vediamo rappresentato sul sarcofago di una ragazzina, la povera Artemidora, che evidentemente a questo gioco si era appassionata. Davanti all'estremità dell'asse che sta per terra si mette un certo numero di noci e lo sfidante fa scivolare la sua giù lungo l'asse sperando che essa vada a colpirne qualcuna di quelle a terra. Se ci riesce aggiunge questa alle sue, altrimenti la sua noce resta lì e arricchisce il bottino dei successivi giocatori o giocatrici.

Per il quarto gioco un ragazzo nasconde nelle mani un certo numero di noci e si gioca a pari o dispari. Lo sfidante deve decidere quale delle due opzioni gli piaccia di più. Se indovina probabilmente si prende tutte le noci che l'altro ha in mano.

Il quinto, un altro gioco piuttosto divertente, si chiamava *Delta* perché ha la forma di tale lettera greca: un triangolo con la punta rivolta in alto. In esso si disegnano linee parallele alla base che, man mano che salgono, dividono la sua area in settori sempre più piccoli per arrivare poi al minuscolo triangolo finale. È in ognuno di questi settori che si pongono le noci da catturare. Lo sfidante, posto come sempre ad una certa distanza, prende un bastoncello e cerca di centrare un'area con molte noci. È probabile che questa sia il piccolo settore posto in cima al delta perché, anche se, date le sue dimensioni, è certamente il più difficile, è anche quello in cui le noci sono più fitte. Comunque, in qualsiasi di queste aree egli vada a finire, guadagna tutte quelle noci che il suo bastoncello tocca.

Infine c'era il sesto ed ultimo gioco, molto simile a quello greco della *tropa*. Si pone per terra un vasetto e ognuno dei ragazzi vi mette una noce. Lo sfidante viene posto ad una certa distanza e con la sua noce deve cercare di centrare il piccolo recipiente. Se ci riesce, tutte le noci sono sue. Questi giochi non sono solo per i bambini e le ragazze: sappiamo che ci passa il suo tempo anche un giocatore di eccezione come l'imperatore Augusto. Ottaviano aveva sempre adorato il gioco e se non aveva partite a dadi o ad astragali con cui occupare il tempo libero, si dedicava a qualsiasi altro genere di gioco tra cui c'era anche quello delle noci. Sappiamo anche che ingaggiava movimentate partite con vivaci ragazzini che si faceva portare dalla Mauritania o dalla Siria. Perché poi aveva bisogno di prendere i suoi compagni di gioco in terre così lontane? L'unica spiegazione è che, forse, per lui imperatore sarebbe stato imbarazzante farsi vedere per le strade mentre giocava alle noci con i suoi piccoli concittadini.

Nel mondo romano sono molto importanti le corse dei carri ed è naturale che i bambini si appassionino a questi sport tanto amati dai loro padri. Molti bambini sognano che da grandi correranno nel grande circo di Roma vincendone gli allori e che diventeranno gli idoli dei Romani. È quindi evidente che un padre ricco possa anticipare il sogno del figlio regalandogli un piccolo ma funzionante cocchio in cui, trascinato da qualche animale domestico, egli possa correre nei portici e nei giardini della loro casa. Così fa il padre del piccolo Marco Cornelio Stazio, un

bambino che purtroppo non vive a lungo. Tutte le fasi della sua breve vita sono state rappresentate nel bassorilievo del suo sarcofago oggi al Louvre di Parigi ed è in esso che lo vediamo felice nel suo minuscolo e trionfale cocchio trascinato da un asinello.

Bambole

Per le bambine, come per tutte le bambine di tutte le epoche, ci sono poi le bambole: per esse non si può certo parlare di un gioco romano. Bisogna però riconoscere che le bambole romane sono state più raffinate e belle di quelle che fino allora si erano vedute, quindi in un certo senso possiamo considerarle diverse dalle altre. Esse vengono rappresentate come belle ragazze in età da marito e sono completamente snodabili, compresi ginocchia e gomiti. Ovviamente ognuna ha il suo corredo, ma gli eleganti vestiti di stoffa non ci sono pervenuti. Abbiamo invece trovato nei loro piccoli scrigni gioielli, rigorosamente in oro con qualche piccola perla o un frammento di pietra preziosa. Nel loro corredo poi ci sono servizi di toilette in tartaruga. Queste *pupae* hanno mobili, vasellame e servitori. Oggi le troviamo nelle tombe di quelle ragazze che non erano arrivate a sposarsi, o non si erano volute sposare come la Vestale Cossinia, che raggiunse un'età avanzata, ma era nubile e quindi fu seppellita con la sua bambola, come con la sua bellissima bambola fu seppellita la povera Crepereia già fidanzata, ma morta alla vigilia del matrimonio. Le altre, più fortunate, dovevano solo offrire i loro giocattoli ad una dea (spesso Venere) e proprio prima delle loro nozze li depositavano nei templi a lei dedicati.

Vedi anche

Roma repubblicana
Augusto: il fondatore dell'impero
Sport e giochi in Etruria e a Roma
La vita quotidiana a Roma
I Romani e gli animali
Orazio: poesia e saggezza di fronte alla precarietà della vita
Ovidio e il labirinto della trasformazione. Dal racconto del mito alla scrittura dell'esilio
Cammini della curiosità da Svetonio ad Apuleio

Diritto

La nascita della scienza giuridica

di Lorenzo Gagliardi

La scienza giuridica è una disciplina che studia il diritto, inquadrandolo razionalmente ed elaborandolo in modo tale che l'interpretazione delle norme sia compiuta attraverso procedure logiche verificabili in ogni passaggio. Nella storia della cultura giuridica dell'umanità una vera e propria scienza del diritto si trova sviluppata per la prima volta nel mondo romano, mentre non se ne riscontrano tracce significative né nella cultura giuridica dei paesi del Vicino Oriente antico, né nella Grecia antica.

Il diritto come scienza

La scienza giuridica è una disciplina che studia il diritto e lo considera come una materia a sé stante, separata dagli altri campi del sapere. Quando si afferma che lo studio del diritto è da considerarsi una "scienza", si intende comunemente fare riferimento a un contesto politico, sociale e culturale in cui il diritto viene inquadrato razionalmente e viene elaborato in modo tale che l'interpretazione delle norme sia compiuta attraverso procedure logiche verificabili in ogni passaggio.

Perché si possa parlare, in relazione a un determinato contesto, di scienza giuridica, è dunque necessario che in quel contesto esista il diritto, anche se non sempre l'esistenza di questo dà luogo a una scienza giuridica. Infatti, mentre il diritto consiste in un insieme di norme con cui si regolamentano i rapporti tra i consociati per prevenire e disciplinare i conflitti di interesse intersoggettivi, l'esistenza, in un determinato sistema, di una scienza giuridica presuppone che il complesso delle norme sia organizzato in un articolato sistema di principi. Come scrive Rudolf von Jhering (1818-1892), tra un sistema di principi e un sistema di regole vi è una differenza che può essere paragonata a quella tra una scrittura alfabetica e un sistema di ideogrammi.

Secondo l’opinione oggi dominante, nella storia della cultura giuridica dell’umanità una vera e propria scienza del diritto si trova sviluppata per la prima volta, e con un livello di elaborazione molto elevato, nel mondo romano e ancora oggi lo studio del diritto romano si ritiene che fornisca al giurista moderno sia l’alfabeto, sia la grammatica del pensiero giuridico. La caratteristica peculiare del mondo romano, che porta alla nascita della scienza giuridica, è dovuta al fatto che in esso si sviluppano un’inedita riflessione e un’altrettanto innovativa elaborazione dei concetti giuridici da parte di personale specializzato, i giuristi o giurisprudenti (da *iuris prudentia*, ovvero “conoscenza del diritto”), che studiano e pubblicano opere espressamente dedicate allo studio del diritto, costituendone il principale fattore di sviluppo.

Possibili origini della scienza giuridica fuori da Roma?

Non tutti concordano sul fatto che la nascita della scienza giuridica sia da collocarsi a Roma. Alcuni studiosi, in tempi recenti, hanno sostenuto l’opinione che essa trovi le sue origini nel Vicino Oriente antico. Le fonti principali di cui disponiamo per la conoscenza del diritto di queste civiltà è costituito principalmente da alcuni codici del secondo millennio a.C., tra cui possiamo citare, come uno dei più famosi, il Codice di Hammurabi, proveniente da Babilonia, scritto in accadico e risalente al 1750 a.C. Ebbene, secondo parte della dottrina moderna questi codici sarebbero trattati scientifici di diritto, ai quali si sarebbe ispirata in seguito la scienza giuridica romana.

La natura scientifica dei diritti del Vicino Oriente antico viene motivata sulla base della considerazione che la forma dei detti codici è casistica: essi sono composti dalla previsione di una serie di casi, che ricorrono spesso in differenti codici, anche se non sono necessariamente presentati negli stessi termini e vengono risolti in modi che possono essere di volta in volta differenti. Alla luce dei tratti comuni a tutti, si sostiene che la loro origine vada ricondotta a una scienza mesopotamica, il cui metodo sarebbe basato sulla compilazione di elenchi, formati da casi, cui viene data una soluzione. A partire da ciascuno di essi la giurisprudenza modifica i particolari della fattispecie, creando una serie di variazioni intorno a essa, che diventa così oggetto di studio e può poi essere usata

come paradigma per l’insegnamento, o per ulteriori discussioni. Gli studiosi moderni fautori di questa ipotesi osservano che i codici in questione contengono il prodotto di una tradizione giuridica stratificata, fino a formare un canone di problemi, che per un verso si diffonde nelle diverse accademie del Vicino Oriente antico e per altro è posto alla base dell’attività legislativa compiuta da alcuni sovrani. A questo proposito occorre rilevare che, pur volendo ipoteticamente ammettere che quella mesopotamica sia una scienza giuridica, essa in verità non conosce la definizione di concetti astratti e la classificazione in categorie e sotto-categorie. Si caratterizza piuttosto per essere una “scienza di liste”, che procede attraverso il concatenamento di esempi, raggruppati per associazione. Sembra dunque più opportuno ritenere che si tratti di una scienza assai elementare e certamente molto più semplice di quella romana. Manca altresì ogni prova che la scienza giuridica romana possa derivare da quella mesopotamica. Minori dubbi vi sono, tra gli studiosi moderni, nel negare che nella Grecia antica esista una scienza giuridica. Invero in Grecia non è mai esistita un’attività specialistica di elaborazione di concetti giuridici, né è mai esistito personale specializzato in tale campo. Esistono gli esegeti, ma essi sono soltanto interpreti delle regole del diritto sacrale, con competenza unicamente in materia religiosa (ad esempio, in caso di controversia sulle regole relative alla purificazione dei responsabili di omicidio) e sono più simili a sacerdoti che non a giuristi, sono detentori di verità piuttosto che interpreti di norme giuridiche. Analogamente, ma per motivi diversi, non sono giuristi neppure i famosi “logografi giudiziari” del mondo ateniese, vale a dire gli oratori che scrivono su commissione e dietro compenso le orazioni giudiziarie che i loro clienti recitano successivamente in giudizio: essi hanno unicamente una competenza in campo retorico. Nel mondo greco antico non sono giuristi neppure i giudici, i quali sono incaricati di giudicare nelle cause dopo che un magistrato ha svolto la parte istruttoria del processo e sono per lo più semplici cittadini senza alcuna competenza specifica nella materia. Escludendo l’esistenza della scienza giuridica in Grecia, non si vuole tuttavia negare ogni influenza della cultura greca sulla nascita della giurisprudenza romana. Al contrario, bisogna sottolineare l’importanza dei modelli filosofici sviluppati dai Greci, che a partire dal II secolo a.C. vengono importati a Roma, influenzando notevolmente la

giurisprudenza romana di età classica. Tra le principali innovazioni che Roma deriva dal mondo greco si trova l'introduzione di concetti giuridici astratti, in funzione sia euristica sia prescrittiva, cui si collega l'uso di tecniche classificatorie di origine platonica, aristotelica ed ellenistica: si pensi all'uso di categorie come quelle di *genus* e di *species*, e al metodo diairetico. È dunque al mondo romano, variamente influenzato da apporti provenienti da altre culture ad esso più o meno vicine, che si deve rivolgere l'attenzione per trattare del modo in cui nasce la scienza giuridica.

La scienza giuridica a Roma dalle origini al II secolo a.C.

Le ragioni della nascita della scienza giuridica a Roma si connettono e devono essere viste in relazione con la particolare natura del nucleo più antico e più importante del diritto romano, detto *ius civile* ("diritto dei cittadini"), e con le modalità originarie con cui è possibile, nella Roma arcaica, venire a conoscenza del suo contenuto.

Lo *ius civile* è un diritto non scritto e a base consuetudinaria, essendo costituito principalmente da *mores* (appunto "consuetudini") risalenti alla fase pre-civica. Il carattere orale del diritto antico pone il problema, anche durante la fase civica, nel periodo regio della storia di Roma (tradizionalmente compreso tra il 753 e il 509 a.C.), della "memoria" dei *mores*. Essa è affidata ai pontefici, un collegio di sacerdoti patrizi incaricato di celebrare i culti religiosi dello stato. I pontefici sono esclusivi depositari della conoscenza del diritto e sono i soli incaricati di fornirne interpretazione; essi sono così in grado dare ai cittadini che ne facciano richiesta responsi su quale sia il contenuto del diritto in relazione a un determinato punto specifico e procedono altresì a un lavoro di massimazione del diritto vigente, i cui risultati essi mantengono riservati. È da sottolineare che l'attività di interpretazione dello *ius civile* compiuta dai pontefici non si pone sullo stesso piano dell'interpretazione della legge nei sistemi giuridici moderni: dato che il diritto non è scritto, essi non sono interpreti di un testo legislativo, sono piuttosto coloro che dichiarano ciò che è il diritto. E poiché sono i soli depositari della sua conoscenza, l'attività di interpretazione è da loro

compiuta con grande libertà e con effetti innovativi nello sviluppo dell’ordinamento privatistico romano di questa fase.

Qualche tempo dopo l’inizio della repubblica la popolazione appartenente alla classe plebea, numericamente superiore a quella d’estrazione patrizia, aspira a una maggiore certezza del diritto, in modo che esso non riposi più solo su ciò che viene di volta in volta dichiarato dai pontefici. In un periodo profondamente segnato da lotte di classe i plebei sospettano che la pronuncia dei pontefici (esclusivamente patrizi) sulla validità di particolari atti giuridici possa non essere sempre del tutto disinteressata, soprattutto quando la questione riguardi un conflitto di interessi tra un patrizio e un plebeo. È così che, intorno al 450 a.C., alcuni dei principali *mores* vengono fissati in forma scritta, nelle famose XII Tavole, da una commissione probabilmente a composizione mista patrizio-plebea, formata da dieci magistrati, detti *decemviri*. Anche dopo il periodo post-decemvirale e dopo la parziale redazione in forma scritta dello *ius civile*, l’attività di interpretazione dei pontefici non si ispira tuttavia a un gretto letteralismo, ma continua, come in precedenza, con accenti che all’occorrenza possono essere fortemente innovativi e che possono giungere a creare nuovi istituti sconosciuti al diritto precedente. Questo accade, ad esempio, quando i pontefici interpretano una norma delle XII Tavole che limita l’arcaico potere dei padri di vendere i figli. Infatti nel mondo romano un padre può vendere il proprio figlio a un estraneo, per il quale il figlio lavorerà quasi come uno schiavo. L’acquirente può liberare la persona che ha acquistato, ma essa ritorna sotto il controllo del padre, che, se desidera farlo, può rivenderla − e così per più volte. Nelle XII Tavole è previsto il limite massimo di tre vendite, dopo le quali il figlio è definitivamente liberato dal potere paterno. I pontefici interpretano in modo innovativo la norma e ideano, partendo da essa, l’istituto dell’emancipazione, basato proprio su un procedimento di tre finte vendite, che il padre compie con un amico: dopo ogni finta vendita l’amico lascia libera la persona e dopo la terza vendita e la terza manomissione questa è definitivamente liberata. Attraverso l’interpretazione dello *ius civile* i pontefici finiscono con il rendere i padri in grado di emancipare i figli dal loro potere mediante il ricorso a un atto volontario di autonomia privata, cosa fino ad allora neppure ipotizzabile.

Fra il IV e il II secolo a.C. compaiono a Roma nuove fonti del diritto oltre ai *mores* orali. Vi si trova innanzitutto la legge scritta, approvata dal popolo nei comizi (che tuttavia di rado attiene al diritto privato) e poi fa la sua comparsa l'editto del pretore urbano. Quest'ultimo è un magistrato eletto ogni anno dal popolo; è incaricato di istruire i processi in materia di diritto privato e quindi di inviare le parti davanti a un giudice che emetterà la sentenza. Il pretore ogni anno emana, al suo ingresso in carica, un editto, che viene scritto su grandi pannelli di legno ed esposto nel foro. Il pretore dell'anno successivo conserva l'editto del pretore dell'anno precedente, ma può apportarvi le innovazioni e le modifiche che ritiene necessarie. L'editto contiene una serie di formule che vengono usate per lo svolgimento dei processi e attraverso le quali il pretore è in grado di creare diritto nuovo. Questo non confluisce nello *ius civile*, ma va a costituire un (sotto)sistema normativo a sé stante che prende il nome di diritto pretorio (*ius honorarium*).

La mutata fisionomia del diritto privato romano nel periodo in esame non fa immediatamente venire meno le funzioni pontificali. Tuttavia, tra III e II secolo a.C., l'accresciuta complessità del sistema normativo privatistico fa sì che la sfera del diritto sia percepita sempre più come distinta da quella religiosa. Perciò la centralità dei sacerdoti come i soli depositari della conoscenza dello *ius* vacilla. D'altro canto, né i pretori, né i giudici, né gli avvocati hanno una formazione giuridica e hanno pertanto bisogno dell'aiuto di esperti. E così, dalla seconda metà del III secolo a.C., si ha notizia della nascita a Roma di una classe di esperti di diritto, che non sono più i sacerdoti, né rivestono formalmente alcun ruolo nell'amministrazione della giustizia, ma hanno la preparazione necessaria per spiegare il diritto ai cittadini che ne facciano richiesta. Costoro sono dunque dei laici, senza alcun immediato rapporto con la religione cittadina e sono espressione della nobiltà patrizio-plebea, detentrice in quest'epoca del potere politico. Il passaggio delle funzioni interpretative del diritto a questi nuovi giuristi è noto come "laicizzazione della giurisprudenza". In un primo tempo i giuristi laici non sono pagati, e considerano il loro lavoro come una sorta di servizio pubblico. Sono i nuovi custodi del diritto. La fondamentale differenza fra loro e i pontefici è che essi svolgono l'attività di interpretazione del diritto apertamente e in pubblico. La loro attività si intensifica a partire

dal I secolo a.C. e va perfezionandosi nelle tecniche adoperate e nei risultati raggiunti.

La scienza giuridica a Roma tra I secolo a.C. e III secolo d.C.

È questa l'età nota come il periodo classico della giurisprudenza romana, che termina nel 235 d.C., quando, con la morte dell'imperatore Alessandro Severo (208-235), si esaurisce la forza propulsiva dei giuristi e l'innovazione del diritto dipenderà massimamente dall'attività delle cancellerie imperiali in forma sempre più accentrata e burocratizzata.

I giuristi classici sono studiosi che si dedicano al diritto, della cui pratica si occupano quotidianamente, rispondendo alle necessità di chi si rivolge loro. Essi inoltre fondano scuole e pubblicano in opere anche molto corpose le loro raccolte di responsi o i loro commenti al diritto. In ragione di ciò sono i soli ritenuti in grado di avere una conoscenza veramente approfondita del diritto e di determinare quando siano necessarie riforme delle norme vigenti.

La loro attività di interpretazione si concentra sullo *ius civile* non scritto, con ampio spazio per innovazioni; ma essi interpretano anche le leggi scritte, ad esempio indagando di volta in volta, secondo i casi concreti sottoposti alla loro disamina, se debba prevalere lo stretto tenore letterale di un testo normativo o piuttosto il suo spirito; ancora, danno consigli ai privati cittadini che chiedano loro come devono compiere un determinato atto giuridico. Indicano anche come si debbano interpretare atti giuridici già compiuti, specialmente atti scritti (come per esempio i testamenti), determinando se debba prevalere, secondo i casi, l'oggettivo significato espresso dall'autore dell'atto o piuttosto la sua reale intenzione, seppur manifestata in modo ambiguo.
La grande importanza della giurisprudenza romana risiede anche nel fatto che le interpretazioni date dai giuristi e pubblicate nelle loro opere costituiscono esse stesse diritto, del quale sono una delle fonti.
L'elaborazione del diritto classico compiuta dai giuristi è fondamentalmente incentrata su casi reali o ipotetici, questi ultimi inventati nelle scuole. Muovendosi entro un tale metodo, può darsi che diversi giuristi diano soluzioni diverse a uno stesso caso, partendo da

una differente interpretazione delle stesse norme vigenti. Ciò tuttavia non impedisce che divergenti interpretazioni giurisprudenziali siano tutte percepite allo stesso tempo come diritto vigente. È quello che comunemente si intende quando ci si riferisce al diritto giurisprudenziale romano come a un *ius controversum* (“diritto controverso”), che raggiunge il suo apice tra il I e il II secolo d.C., a causa del contrapporsi su numerosi temi delle due principali scuole dell’epoca, quella dei Sabiniani e quella dei Proculeiani. È questa l’epoca in cui i giuristi romani iniziano anche un processo volto alla sistematizzazione e alla categorizzazione del loro sistema casistico, tendente per natura a diventare sempre più intricato e complesso, e lo fanno ricorrendo ai metodi greci di classificazione.

Tra i giuristi del I secolo a.C., l’ultimo dell’epoca repubblicana, bisogna menzionare Quinto Mucio Scevola, il primo a tentare l’esposizione dello *ius civile* in categorie logiche, e Servio Sulpicio Rufo, celebrato autore di responsi, che fonda una scuola con tendenze prevalentemente pratiche.

A partire dal 23 a.C., con l’ascesa al potere di Augusto (che muore nel 14 d.C.), avviene il passaggio all’impero: gli imperatori progressivamente si attribuiscono sempre crescenti poteri legislativi, che si esplicano mediante l’emanazione delle cosiddette “costituzioni imperiali”, aventi un’efficacia equiparata a quella delle leggi comiziali. Queste costituzioni consistono per lo più in editti, ovvero provvedimenti normativi a carattere generale, e in rescritti, ovvero risposte date dall’imperatore a questioni giuridiche poste da litiganti o da pubblici funzionari. Tutte queste novità che si producono in campo costituzionale ma con riflessi anche sul versante delle fonti del diritto non diminuiscono minimamente l’importanza della giurisprudenza. Al contrario, i giuristi costituiscono un ceto gradito agli imperatori, che a loro si appoggiano per la redazione delle costituzioni. Ciò è dimostrato dal fatto che già Augusto per primo attribuisce a certi giuristi il diritto (detto *ius respondendi*) di esprimere opinioni fornite dell’autorità imperiale, probabilmente per alleviare il carico di lavoro gravante sulla sua cancelleria a causa dell’elevata richiesta di rescritti. Tutti i suoi successori confermano tale innovazione e nel II secolo d.C. Adriano

dispone che le opinioni di tutti i giuristi muniti di tale diritto, qualora in accordo tra loro, debbano avere per i giudici la forza vincolante di una legge. Soltanto nei casi in cui vi sia conflitto tra i pareri di due giuristi entrambi forniti di *ius respondendi* è lasciata ai giudici la scelta tra le due discordanti opinioni. Tra i primi giuristi del I secolo d.C. ricordiamo Capitone e Labeone, capiscuola rispettivamente della corrente dei Sabiniani e di quella dei Proculeiani. Il primo è un caloroso fautore di Augusto ed è pertanto molto gradito negli ambienti ufficiali, ma non godrà di molto successo presso i posteri. Il secondo resterà invece famoso nel tempo come un ardito innovatore in campo giuridico. Molto importante è anche Masurio Sabino, allievo di Capitone, che perfeziona e riprende lo schema espositivo dello *ius civile* proposto da Quinto Mucio Scevola. Da Sabino prende in effetti il nome la scuola dei Sabiniani, mentre il nome dei Proculeiani deriva da Proculo, un allievo di Labeone. Tra i giuristi del II secolo d.C. si trovano Salvio Giuliano, Pomponio e Gaio. Il primo viene incaricato da Adriano di fissare in forma definitiva l’editto dei pretori, dato che questi ultimi progressivamente sono stati privati dagli imperatori del potere di innovare il diritto privato attraverso lo *ius honorarium*. Il secondo è autore di ampi commenti allo *ius civile* e all’editto del pretore e ci lascia altresì un importante profilo della storia della giurisprudenza romana dalle origini ai suoi giorni. Il terzo è autore di numerose opere, tra le quali particolare successo ha avuto nel tempo un breve manuale per l’insegnamento del diritto nelle scuole, intitolato *Institutiones* (“Istituzioni”, ovvero “insegnamento introduttivo”). Tra la fine del II e l’inizio del III secolo d.C. troviamo i giuristi più importanti, quelli che operano durante l’impero della dinastia dei Severi (da Settimio Severo asceso al potere nel 193 d.C. alla morte di Alessandro Severo nel 235 d.C.). I più insigni sono Papiniano, Paolo e Ulpiano. Tutti e tre, oltre a essere giuristi al servizio imperiale, svolgono anche la carriera politica, giungendo a ricoprire la più alta carica, quella di prefetto del pretorio. Ciascuno di essi è quindi al contempo sia il principale funzionario dell’imperatore nel campo giuridico, sia il suo capo di stato maggiore. Sono tutti autori molto fecondi. Papiniano, prefetto del pretorio di Settimio Severo e poi messo a morte nel 212 dal successore di quest’ultimo, Caracalla, eccelle nell’analisi di casi particolari. Paolo e Ulpiano, entrambi prefetti del pretorio di Alessandro Severo (il secondo

di essi è ucciso dalle guardie ammutinatesi nel 223 d.C.), sono noti per i loro grandi commentari che sintetizzano l'opera dei predecessori, trasmettendo alla posterità i principali esiti della giurisprudenza classica, in una forma molto matura e assai complessa. Con la fine dell'età severiana termina il periodo classico della giurisprudenza romana. L'interpretazione del diritto vigente spetta ormai soltanto alle cancellerie imperiali e, anche se queste ultime compiono sforzi affinché sia mantenuto lo stesso livello di elaborazione scientifica dei periodi precedenti, la crisi delle scuole di diritto e il cessare dell'attività letteraria dei giuristi fanno venire meno la possibilità che si crei nuovo *ius controversum* e, con ciò, la scienza giuridica romana si inaridisce, cessando di continuare a rappresentare una componente vitale del diritto. Gli scritti dei giuristi romani non sono pervenuti fino a noi in forma integrale, con la sola eccezione delle *Institutiones* di Gaio. Ampi estratti di essi, tuttavia, sono conservati da Giustiniano (imperatore romano d'Oriente tra il 527 e il 565) in una sorta di antologia della giurisprudenza classica, i *Digesta*, che egli fa compilare ai suoi collaboratori e che dota della forza di legge. Ciascuno dei frammenti dei giuristi classici inserito nei *Digesta* reca l'indicazione della fonte di provenienza. Numerose tracce dello *ius controversum* della giurisprudenza classica ancora traspare dai testi conservati, anche se talune delle contraddizioni tra i diversi giuristi sono state appianate dai "compilatori" di Giustiniano. Lo studio dei *Digesta*, interrotto durante il Medioevo, riprende intorno al 1200 d.C. a Bologna, a opera di una scuola fondata da Irnerio e dai suoi successori, che costituisce la prima università dell'epoca moderna. Esso continua tutt'oggi e i metodi scientifici ideati dai giuristi romani per l'interpretazione del diritto influenzano ancora profondamente la scienza giuridica contemporanea.

Vedi anche

Roma repubblicana
Augusto: il fondatore dell'impero
I Flavi: il primato dell'amministrazione
La guerra a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano

L’uomo sacro

di Lorenzo Gagliardi

Nel mondo romano è denominato “uomo sacro” un individuo che è sottoposto a una delle sanzioni più antiche previste dall’ordinamento di Roma: la sacertà, ovvero la consacrazione agli dèi. L’uomo sacro viene escluso dalla cittadinanza e messo al bando. Può essere ucciso impunemente da chiunque. Tra i più antichi crimini colpiti dalla sacertà vi sono la violazione dei luoghi sacri della città e lo sconfinamento su proprietà altrui.

La sanzione della sacertà

Una delle sanzioni più antiche previste dall’ordinamento di Roma è la sacertà (in latino *sacratio*), ovvero la consacrazione agli dèi. L’*homo sacer* viene escluso dalla cittadinanza e messo al bando. Diventa formalmente un *outlaw*, qualcuno con cui la collettività interrompe ogni contatto. Come principale conseguenza della dichiarazione di sacertà l’individuo che la subisce viene privato di ogni diritto politico e religioso e può essere ucciso impunemente da chiunque, senza che la sua uccisione sia considerata un omicidio. Va sottolineato che l’uomo sacro non è tecnicamente un condannato a morte. La sua morte è certamente più che probabile, ma non è conseguenza diretta e ineluttabile della sacertà, bensì rappresenta soltanto un’eventualità: potrà verificarsi come epilogo di fatto della dichiarazione di sacertà, che ha privato il condannato di ogni protezione all’interno della comunità in cui vive.

Le ragioni per cui la sua uccisione è indefinitamente demandata a chiunque si spiegano con le origini antichissime di questa sanzione, che vanno collocate in un’epoca in cui l’organizzazione cittadina ancora non dispone di magistrati competenti a irrogare pene capitali.

I crimini colpiti dalla sacertà

I comportamenti per i quali con certezza si può affermare che la pena prevista è la sacertà sono complessivamente cinque. Per tutti la sanzione risulta essere stata introdotta da leggi risalenti ai primi secoli della storia di Roma.

Una legge emanata da uno dei re (che non è possibile identificare) prevede la sacertà a carico di coloro che violino i luoghi sacri della città. Ciò è attestato da un'iscrizione marmorea, rinvenuta nel luogo in cui si riunivano i comizi e che recenti scavi consentono di datare all'inizio del VI secolo a.C. Le parole che si leggono sull'epigrafe per disporre la sanzione a carico degli autori della descritta violazione sono *sakros esed* (espressione in latino arcaico che significa "siano sacri"). Al re Numa Pompilio risale – come attesta Dionigi di Alicarnasso – la prescrizione, per tutti i cittadini, di delimitare i confini dei propri campi con pietre consacrate a Giove. Conseguentemente, lo stesso re dispone in una sua legge la sacertà per coloro che violino i confini di terreni di proprietà altrui. Nel mondo romano i confini, sia quelli della città, sia quelli dei terreni privati, sono considerati oggetti di culto, in quanto dedicati a *Terminus*, il dio che sovrintende alla loro stabilità. Ai segni privati di confine è dedicata anche un'importante festa, quella dei *Terminalia*, nel corso della quale i proprietari dei fondi offrono ai vicini cereali, focacce, miele e vino.

Egualmente, sono puniti con la sacertà il figlio che percuota il padre e la nuora che percuota il suocero. La regola è riportata da Festo (fine II sec.), che l'attribuisce al re Romolo per quanto riguarda la nuora e al re Servio Tullio per il figlio. La legge precisa che il padre oggetto delle percosse deve emettere alte grida, probabilmente allo scopo di far cadere la maledizione sul colpevole, attraverso imprecazioni ritenute avere un effetto magico. Nella legge delle XII Tavole, approvata nel 451-450 a.C., circa sessant'anni dopo la cacciata dei re da Roma e l'instaurazione della repubblica, è contenuta la previsione della sanzione della sacertà a carico del patrono che si comporti fraudolentemente con il suo cliente. Infine, nel 449 a.C., una legge approvata dal popolo nei comizi dispone, come tramanda Livio (59 a.C. - 17 d.C.), che chiunque violi l'integrità fisica dei principali magistrati plebei (tra cui i tribuni e

gli edili) sia dichiarato sacro davanti a Giove e i suoi beni siano confiscati e messi all’asta.

Vedi anche

L’età dei re
Roma repubblicana
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La nascita della scienza giuridica
Le fonti del diritto
Il parricidio
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto

Lo schiavo manager

di Lorenzo Gagliardi

A Roma durante l'età classica un cittadino può costituire un'impresa e affidarne l'amministrazione e la completa gestione a un proprio schiavo. I proventi dell'impresa arricchiscono il padrone, ma questi risponde anche dei debiti contratti dallo schiavo manager. Esistono due tipologie di tali imprese: a responsabilità illimitata e limitata. Nelle seconde, a differenza che nelle prime,il padrone risponde dei debiti contratti dal suo schiavo solo fino a un certo ammontare prestabilito.

Lo schiavo a capo di un'impresa

A Roma, durante l'età classica (tra il II sec. a.C. e il II sec. d.C.), un cittadino può costituire un'impresa, affidandone l'amministrazione e la completa gestione a un proprio schiavo. Con riferimento a schiavi che svolgano un tale tipo di attività di gestione, si parla di vere e proprie funzioni manageriali (fondamentali al riguardo gli studi di Andrea di Porto). Un esame del funzionamento delle imprese gestite da schiavi non può non prendere le mosse da una veloce messa a fuoco della condizione generale che ha lo schiavo nel diritto privato romano, a partire dall'età arcaica (cioè fin dai secoli anteriori al II a.C.).

Durante l'età arcaica, lo schiavo, che è visto al contempo come cosa e come persona, non è considerato soggetto di diritto. Non può essere titolare di diritti propri, non può avere un patrimonio personale. Esiste una sola possibilità secondo la quale può godere di una qualche disponibilità finanziaria per esigenze personali e dipende dalla concessione, da parte del padrone, del cosiddetto peculio, che consiste in un insieme di beni e di danaro e di solito ha una consistenza molto limitata. La proprietà del peculio rimane al padrone, che può revocarlo in ogni momento, ma finché è nelle mani dello schiavo, egli ne dispone con grande libertà, anche alienando i beni che ne fanno parte.

Pur essendo privo di soggettività giuridica, lo schiavo è ritenuto capace di compiere atti che producano effetti validi sulla sfera patrimoniale del

padrone.

Il principio generale vuole che lo schiavo possa migliorare la condizione del padrone, ma non possa peggiorarla. Ciò comporta che lo schiavo possa acquistare per il suo padrone la proprietà o i crediti. Non è invece in grado di contrarre validamente debiti e, se li contrae, il suo padrone giuridicamente non può essere chiamato a risponderne.

Nell'ambito di un tale inquadramento complessivo uno schiavo non può efficacemente rivestire il ruolo di amministratore di un'impresa, in quanto nessuno gli concederebbe mai credito.

Le innovazioni di età classica e le imprese gestite da schiavi

Le cose mutano durante l'età classica: lo schiavo continua a non essere considerato soggetto di diritto e permane il principio per cui egli non può peggiorare la situazione del padrone, tuttavia si registrano alcune importanti innovazioni sull'efficacia dei debiti contratti dagli schiavi. Il pretore prevede nel suo editto che i titolari di crediti concessi a schiavi possano disporre di idonei strumenti giudiziari che garantiscano loro l'adempimento. Ciò è previsto non in termini generali, ma con riferimento a situazioni determinate nelle quali il padrone in via preliminare si sia assunto esplicitamente, o per le quali è dato pensare che si sia assunto implicitamente, la responsabilità di certe operazioni finanziarie compiute dal proprio schiavo. Questi strumenti sono denominati dai moderni "azioni adiettizie". Tramite esse, i creditori possono citare in giudizio i padroni, perché rispondano dei crediti concessi ai loro schiavi. Ciò rende finalmente possibile, per i padroni, affidare la gestione delle loro imprese agli schiavi, poiché questi ultimi avranno la possibilità, in qualità di amministratori, anche di ricorrere al credito, in quanto i creditori sapranno che, in caso di inadempimento dell'obbligazione, potranno chiamare in causa i proprietari degli schiavi. Ma fino a che punto i padroni rispondono dei debiti contratti dai loro schiavi nell'esercizio dell'attività imprenditoriale? È possibile distinguere due tipologie di imprese gestite da schiavi "manager": a responsabilità illimitata e limitata. Le prime si basano su un atto formale avente rilevanza esterna, che prende il nome di preposizione (*praepositio*) con cui il padrone – e titolare dell'attività – pone il proprio

schiavo a capo dell’impresa. La *praepositio* fissa con precisione i confini negoziali entro i quali lo schiavo deve esercitare la sua attività manageriale. Il patrimonio dell’impresa non è giuridicamente separato da quello del padrone ed egli risponde pertanto illimitatamente, con tutto il proprio patrimonio personale, dei debiti che lo schiavo abbia contratto rispettando le attribuzioni assegnategli dalla *praepositio*. Le soluzioni imprenditoriali a responsabilità limitata si fondano invece sulla concessione allo schiavo di un peculio, che costituisce il patrimonio dell’impresa ed è considerato giuridicamente separato dal patrimonio individuale del padrone. Il peculio costituisce così il limite massimo e predeterminabile del rischio imprenditoriale e lo schiavo manager rappresenta il suo organo. In questi casi il peculio può avere dimensioni anche molto rilevanti e può arrivare a comprendere immobili o altri schiavi. Ad alcuni di questi schiavi, chiamati *vicarii*, lo schiavo manager principale (che prende il nome di *ordinarius*) può affidare la gestione di ulteriori imprese, che dipendono da quella da lui amministrata. Ciò può avvenire con atti di *praepositio*, o, in alternativa, l’ordinario può procedere con l’assegnazione a uno o a più vicari di un apposito peculio. In questo caso, si ha l’esistenza di un doppio livello peculiare, per cui c’è il peculio di ogni vicario, che costituisce il patrimonio dell’impresa da lui amministrata, e poi c’è quello dell’ordinario, che rappresenta una sorta di patrimonio di controllo, o di “peculio-madre”. La prassi di affidare la gestione delle imprese agli schiavi è molto diffusa nella Roma di età classica. Vi si ricorre non solo quando l’impresa è individuale, ma anche quando più persone intendono costituire un’impresa collettiva: gli imprenditori acquistano allora uno schiavo in comproprietà tra loro e gli affidano la gestione dell’impresa, applicando una delle due soluzioni, a responsabilità limitata o illimitata, che si sono descritte. In entrambi i casi, seppur con le dovute differenze delle due diverse soluzioni, i comproprietari dello schiavo comune divideranno tra loro i profitti e le perdite generati dall’impresa, in proporzione alla rispettiva quota di comproprietà dello schiavo.

Va ricordato infine che il diritto romano, a differenza degli ordinamenti moderni, non conosce l’istituto della società a responsabilità limitata. Nel mondo romano, pertanto, l’impresa collettiva a responsabilità

limitata gestita da uno schiavo manager dotato di peculio è il solo importante strumento giuridico che consente di limitare la responsabilità degli imprenditori.

Vedi anche

L’economia a Roma
La nascita della scienza giuridica

Il debitore insolvente fatto a pezzi

di Laura Pepe

Una disposizione delle XII Tavole, tanto singolare quanto enigmatica, prescrive che il debitore di più concreditori sia ucciso e fatto a pezzi. Molti autori antichi e moderni, sconcertati dalla atrocità di tale previsione, hanno cercato di dimostrare che essa non va intesa alla lettera, e hanno fornito interpretazioni ben più miti del testo. Alla luce di alcune ben documentate credenze antiche, tuttavia, la possibilità che il debitore insolvente fosse effettivamente squartato non deve essere affatto scartata.

Il frammento delle XII Tavole

Le XII Tavole – le più antiche leggi scritte di Roma, redatte nel 451/450 a.C. da una commissione di *decemviri* e giunte a noi tramite numerose citazioni di molti autori antichi – conservano, rubricato come frammento 6 della III tavola, una disposizione del tutto singolare e di difficile comprensione: “al terzo giorno di mercato vengano divise le parti. Se abbiano diviso di più o di meno, sia impune”. A che cosa o a chi si riferiscono queste oscure parole? Che cosa sono le “parti” da dividere? Chi è incaricato della divisione? E che cosa prescrive, in generale, la disposizione citata?

Per cercare di dare una risposta a queste domande è opportuno analizzare le disposizioni precedenti della medesima tavola, nelle quali viene descritta la procedura esecutiva relativa al debitore insolvente: trascorsi 30 giorni dal giudizio in cui il suo debito sia stato confessato ovvero accertato, il debitore sarà trascinato dal creditore al suo domicilio; qui, il creditore provvederà al suo sostentamento – a meno che il debitore non voglia vivere del suo –, tenendolo legato con corde o catene di cui le XII Tavole stabiliscono il peso minimo. Durante la sua prigionia il debitore verrà condotto a tre successive adunanze di mercato – lo stesso mercato di cui si parla anche nel frammento in esame –, in modo da consentire a chiunque di pagare il suo debito; qualora nessuno

si presenti, tuttavia, al terzo giorno di mercato il debitore sarà condannato a morte, oppure venduto oltre il Tevere (in terra straniera, dunque: questo perché le leggi di Roma non ammettevano che un cittadino romano divenisse schiavo in patria). Aulo Gellio (115-165 ca.), l'autore che riporta le disposizioni delle XII Tavole delle quali ci stiamo occupando, aggiunge tuttavia che in presenza di più creditori giudizialmente riconosciuti, il corpo del debitore poteva essere fatto a pezzi e diviso. Le "parti" di cui parla la disposizione citata, dunque, sarebbero proprio i pezzi del corpo del malcapitato debitore di più creditori, che questi ultimi potranno dividere e spartirsi; era giudicato non punibile il fatto che ai diversi concreditori fossero distribuite parti di corpo più o meno grandi; in altre parole, era irrilevante che la parte da attribuire a ciascun creditore fosse proporzionale all'ammontare del suo credito.

Ma è davvero legittimo interpretare in questo modo le parole del frammento decemvirale sopra riportato? Già molti autori antichi, sconcertati dalla sua crudezza e dalla sua apparentemente ingiustificata atrocità, si premurano di sottolineare che nella storia di Roma non si conserva alcuna notizia di debitori squartati, e che, comunque, questa disposizione delle XII Tavole ha solo funzione deterrente, e viene ben presto abolita. Sulla base delle medesime considerazioni, anche buona parte della dottrina moderna ha cercato di interpretare il testo in modo differente, fornendo di esso letture più miti e razionalistiche che però, nella maggior parte dei casi, non sono suffragate da argomentazioni solide, e finiscono talora per essere soltanto fantasiose.

Si è pensato, per esempio, che le "parti" oggetto della spartizione tra i concreditori fossero non già quelle del corpo del debitore, ma piuttosto quelle del suo patrimonio; se così fosse, tuttavia, non si spiegherebbe come possa essere "irrilevante", spartire il patrimonio in modo quantitativamente approssimativo ("se abbiano diviso di più o di meno, sia impune").

Ancora, si è proposto di intendere la clausola "vengano divise le parti" come descrittiva non già di un'esecuzione capitale, ma di un atto rituale: in forza di essa, cioè, i creditori sarebbero stati autorizzati ad asportare

dal corpo del debitore, e successivamente a spartirsi, parti non vitali ma accessorie, come unghie o capelli, da usare poi in riti magici per produrre malefici contro l’insolvente.

Non vi sono dubbi che anche questa ipotesi vada scartata, tanto perché essa è priva di fondamento testuale, quanto anche perché comporterebbe una conseguenza paradossale: mentre il debitore di un unico creditore era condannato a morte, quello di più creditori sarebbe stato lasciato in vita.

Molto più plausibile è piuttosto l’ipotesi di chi, mantenendo l’idea che oggetto della spartizione fosse il corpo del debitore, giustifica la sanzione alla luce delle conseguenze che essa avrebbe comportato: lo smembramento del corpo del debitore aveva lo scopo di impedire la celebrazione dei riti funebri, e sarebbe pertanto da intendere come un’aggravante della condanna a morte. La lesione dell’integrità corporea del debitore si presenterebbe dunque come sanzione collegata al culto funebre, e atta a impedire la sepoltura; in questo contesto non sarebbe ovviamente rilevante una distribuzione quantitativamente proporzionale all’ammontare del credito.

Accanto a questa, esiste forse un’altra possibile e argomentata interpretazione della legge in esame; prima di esporla, è opportuno ritornare, per confutarla, alla notizia delle fonti che negano recisamente l’esistenza di squartamenti nella storia della Roma più antica; questa notizia, in effetti, non è del tutto vera, dal momento che sappiamo di almeno un individuo fatto a pezzi, anche se poi la sua vicenda non ha nulla a che vedere con la sanzione per il debitore insolvente.

L’individuo in questione è il primo re di Roma, Romolo, in merito alla cui morte si tramandano due differenti versioni. In base alla tradizione più accreditata egli sarebbe stato assunto in cielo; ma vi era, accanto a questa, una tradizione meno diffusa, che nondimeno è ricordata da alcuni autori latini – Tito Livio e Valerio Massimo – e greci – Plutarco e Dionigi di Alicarnasso. Secondo costoro, Romolo venne squartato nella curia dai senatori, i quali, dopo aver nascosto i pezzi del corpo del re sotto le loro vesti, provvidero a seppellirli nel loro campo, al fine di incrementarne la fertilità.

È evidente che proprio questa meno nota tradizione relativa alla scomparsa di Romolo e alle finalità della sua orribile morte può forse giustificare l'accostamento tra questa vicenda e la disposizione delle XII Tavole: come i senatori intendevano trarre vantaggio dalle parti del corpo sotterrato del re, così anche i creditori potevano sperare di ottenere il medesimo beneficio dal debitore, il cui corpo, aumentando la fertilità del suolo, avrebbe potuto ripagarli dell'ammontare del loro credito.

Questa ipotesi, che appare indubbiamente lontana dalla nostra sensibilità, può ciononostante inserirsi compiutamente nella mentalità arcaica, nella quale dovevano essere senza dubbio radicate le credenze e i simbolismi di carattere magico. Qualunque sia il valore della disposizione, è comunque innegabile che essa rappresenti una delle norme di sapore più antico che le XII Tavole abbiano conservato.

Vedi anche
L'età dei re
L'economia a Roma
La nascita della scienza giuridica
Le fonti del diritto
Divinazione
La magia a Roma
Annalistica e letteratura tecnica nell'età di Augusto

Diritto e magia

di Laura Pepe

Il diritto delle origini, e dunque anche il più antico diritto greco e romano, è caratterizzato da una forte commistione con pratiche e concezioni magiche: ritualità e gestualità di tipo magico vengono infatti sovente impiegate per realizzare vincoli di natura giuridica. Tuttavia, accanto alla magia che il diritto recepisce e utilizza, vi è anche una magia negativa praticata per scopi nocivi e antisociali che, pertanto, viene duramente perseguita e repressa.

La magia alla base della pratica giuridica

Nella moderna tradizione occidentale il diritto è considerato una scienza, che, in quanto tale, è esclusivamente e squisitamente laica; ma, come è ovvio, non è sempre così e non sempre è stato così.

Non vi sono dubbi, infatti, che il diritto delle origini si caratterizzi per la sua forte commistione con pratiche e concezioni di tipo magico; esse, profondamente radicate in ogni popolazione di interesse etnografico, sono del resto da considerare alla base non soltanto del diritto, ma anche della religione e delle tecniche scientifiche.

Scrive Louis Gernet (1882-1962), nel suo celebre volume *Antropologia della Grecia antica*, che, prima della nascita del diritto e dello stato, la magia rappresenta una delle principali forze capaci di regolare le relazioni interpersonali. Partendo dall’assunto che presso tutti i popoli antichi è diffusa la convinzione che oggetti, parole, gesti, numeri o colori determinati possiedano il potere magico di produrre effetti specifici, egli mostra la strettissima relazione di continuità che in molti casi è dato rinvenire tra questa fede negli effetti magici di alcuni comportamenti (o di alcune parole) e la successiva pratica giuridica.

A dimostrazione di ciò, Gernet osserva che nella Grecia più antica una chiara efficacia magica è ricondotta a determinate formule, le *arai* (“imprecazioni”), che sopravvivono a lungo nel diritto di diverse città,

ove vengono impiegate come sanzioni nelle leggi o nei trattati internazionali.

La magia e il diritto romano

Che anche il diritto romano delle origini presenti evidenti legami con la magia è stato asserito da molti antropologi, sociologi e storici del diritto – si pensi per esempio ad Axel Hägerström (1868-1939) e a Paul Huvelin (1873-1924) –: il formalismo esasperato, tipico del diritto romano più antico, prevede che gli effetti desiderati si ottengano del tutto indipendentemente dalla volontà di chi tiene il comportamento prescritto; pertanto, è giusto ritenere che la gestualità formale prevista per taluni atti, come pure la pronuncia di determinate parole, agisca magicamente, in modo tale da vincolare giuridicamente le persone coinvolte. Molte disposizioni a carattere magico sono presenti nelle XII Tavole – le più antiche leggi scritte di Roma, risalenti al 451/450 a.C. –; esse, per esempio, autorizzano l'impiego della *obvagulatio*, canto magico che deve servire a costringere un individuo a prestare la sua testimonianza in un processo. Ancora, uno degli istituti più antichi del diritto romano è la *manumissio vindicta*, rituale formale mediante il quale si manomette – ossia si rende libero e cittadino romano – uno schiavo; elemento fondamentale del rito è la bacchetta – la *vindicta*, appunto – dalla quale lo schiavo viene toccato, e che funziona da vera e propria bacchetta magica: questa, unitamente alla pronuncia di una formula, ha il potere di cambiare immediatamente la condizione giuridica dello schiavo, che è da essa trasformato in un uomo libero.

La magia proibita

La magia positiva è utilizzata per fini socialmente utili; non sempre, tuttavia, il rapporto tra magia e diritto è di continuità. La magia, infatti, può essere praticata anche per scopi nocivi, antisociali e, in questo caso, essa va perseguita e repressa. Nelle XII Tavole sono presenti alcune disposizioni che puniscono con grande severità – probabilmente sempre con la morte – alcuni comportamenti magici illeciti. La tradizione ci ha conservato due frammenti nei quali è stabilito il divieto di praticare magia ai danni delle messi: in particolare, essi parlano di incantesimi volti a distruggere il raccolto e a trascinare nel proprio fondo le messi

altrui. Nel ricordare una di queste disposizioni, Plinio il Vecchio (23-79) racconta la vicenda occorsa a Furio Cresimo, il quale, poiché dal suo piccolo campo ricavava molti più frutti di quanti non ne raccogliessero i vicini in terreni ben più estesi, venne da questi ultimi citato in giudizio proprio con l'accusa di attirare magicamente nella sua proprietà le messi dei fondi limitrofi. Furio Cresimo venne assolto, perché riuscì a dimostrare l'infondatezza delle accuse portando in giudizio i suoi schiavi e i suoi buoi ben pasciuti, i suoi attrezzi da lavoro lucidi e curati; ma l'assoluzione di Furio non sminuisce affatto il valore dell'aneddoto, che dimostra anzi l'assoluta fede dei Romani nell'efficacia e nelle possibili potenzialità negative di tali incantesimi.

Le XII Tavole non puniscono solo gli autori di incantamenti contro il raccolto; esse prevedono la morte anche per chi abbia gettato il malocchio su una persona; nello specifico, per colui che sia stato giudicato colpevole di *malum carmen incantare* e di praticare una *occentatio*. Sono state riportate le parole latine che definiscono i reati per il fatto che sul loro contenuto sussistono forti incertezze: in effetti, alcuni autori di età classica tra i primi – Cicerone (106-43 a.C.) per esempio – dubitano della possibilità che le espressioni individuino illeciti di tipo magico e ritengono piuttosto che l'aggettivo *malum*, "malvagio", che definisce il *carmen*, sia da intendere nel senso di *famosum*, "diffamatorio", e che parimenti la *occentatio* sia un canto finalizzato a procurare disonore o infamia a terzi; le XII Tavole, dunque, avrebbero previsto la pena capitale non già per chi praticava magia a danni di un individuo, ma piuttosto per chi, con un carme, una poesia o un libello, ledeva l'onore altrui. È indubbio che, con il passare del tempo, quando non pare più giustificata la necessità di reprimere reati di carattere magico, le citate disposizioni delle XII Tavole vengono interpretate in chiave diffamatoria; questo non significa, tuttavia, che quello diffamatorio sia il loro significato originario, anche perché nel diritto romano la diffamazione inizia a essere considerata reato in un periodo di gran lunga successivo a quello che stiamo qui esaminando, e comunque non viene punita – come si prevede invece nella circostanza in questione – con la morte. Le parole *incantare malum carmen*, dunque, non possono che riferirsi all'incantamento (*incantare*) nocivo (*malum*) pronunciato contro un individuo, volto a danneggiare non

l’onore, bensì la persona fisica di colui contro il quale era rivolto. Quanto all’*occentatio*, sempre di un incantesimo malvagio deve trattarsi, ma è verosimile che esso sia diretto non contro la persona, bensì contro il domicilio altrui: infatti il verbo *occentare* ricorre nella letteratura latina soltanto in alcune commedie di Plauto, a indicare la serenata che l’innamorato respinto fa davanti alla porta dell’amata. Indubbiamente, il termine *occentare* in Plauto non designa alcuna pratica magica: nondimeno, la testimonianza plautina può indurci a ritenere che in origine la *occentatio* venga usata come carme magico praticato davanti a una porta e capace di aprire la porta stessa, e dunque di violare il domicilio altrui. La morte, pertanto, è una pena assolutamente compatibile con un reato di tale gravità.

Vedi anche

La nascita della scienza giuridica
Lo schiavo manager
Il debitore insolvente fatto a pezzi
Le fonti del diritto
Cicerone e il lessico filosofico latino
Divinazione
La magia a Roma
L’umanità sulla scena: Plauto e Cecilio Stazio
Cesare, il vincitore degli “altri”
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano

Le fonti del diritto

di Antonio Banfi

Nello studio del diritto si usa distinguere fra fonti di cognizione e fonti di produzione del diritto. Le prime non sono altro che i documenti grazie ai quali noi possiamo ricostruire qual è il diritto vigente in un dato momento storico. Le seconde, invece, sono le sorgenti da cui il diritto oggettivo trae origine.

Fonti di cognizione

Le fonti di cognizione del diritto possono essere distinte in fonti tecniche e atecniche. Le prime comprendono le opere della giurisprudenza e tutti i documenti di carattere strettamente giuridico: ad esempio, le iscrizioni recanti i testi di leggi o trattati, i papiri o le tavolette contenenti i testi di atti o contratti e così via. Le fonti atecniche sono invece di natura non giuridica, tuttavia recano al loro interno notizie utili alla ricostruzione del diritto vigente in un dato momento: si tratta, ad esempio, delle opere storiche o antiquarie nelle quali sono riferite informazioni relative a leggi o istituti giuridici.

Fonti atecniche di cognizione

Questa categoria di fonti, per quanto di straordinaria utilità, ha, nello studio del diritto romano, un peso complessivamente minore di quello che assume per altri mondi giuridici, come quello greco, dove le fonti tecniche sono molto meno numerose. Esse sono comunque imprescindibili per la ricostruzione del diritto pubblico e privato dell’età arcaica (dall’età regia alla metà del III sec. a.C.): sono infatti pochissime le fonti tecniche risalenti all’età della monarchia, quali ad esempio il *lapis niger*, epigrafe rinvenuta sotto il foro e recante i resti di una disposizione regia. Parimenti, non sono molto abbondanti i riferimenti a norme e istituti dell’età arcaica contenuti nei testi giuridici di epoche successive. Occorre quindi rifarsi ai testi di storici (quali ad esempio Livio, Dionigi di Alicarnasso, Plutarco), linguisti, antiquari e eruditi (ad esempio Varrone, Plinio, Aulo Gellio, Festo, Macrobio);

specialmente utili sono anche i testi dei primi comici latini (Plauto e Terenzio) e le opere di Catone e di Cicerone. Naturalmente, va detto che i riferimenti all'età arcaica contenuti in opere di molto posteriori, siano esse fonti tecniche o atecniche, poiché provengono da epoche anche molto lontane dai fatti e dalle norme che riferiscono, devono essere utilizzate con cautela. Bisogna anche precisare che le fonti atecniche – talvolta ingiustamente trascurate dagli studiosi, specie quando vi è abbondanza di quelle tecniche – costituiscono sempre uno strumento di grande importanza per la ricostruzione della storia del diritto romano durante tutto il corso del suo sviluppo. Ad esempio, per quel che riguarda l'età tardo–antica sono principalmente le fonti atecniche (e fra queste la patristica) che consentono di ricostruire la prassi seguita nell'applicazione delle leggi imperiali nei diversi territori dell'impero.

Fonti tecniche di cognizione: il periodo pregiustinianeo

Passando alle fonti tecniche, conviene distinguerle in due grandi sottocategorie ordinate cronologicamente: le fonti anteriori alla codificazione di Giustiniano (481 ca. - 565) e quelle ad essa posteriori. Per quanto riguarda le prime, esse comprendono in primo luogo i testi contenenti previsioni normative (leggi, senatoconsulti, editti, decreti): si tratta di epigrafi, papiri e citazioni all'interno di opere della giurisprudenza. Vi sono poi i codici di epoca pregiustinianea: si tratta di due raccolte di leggi imperiali, composte privatamente per opera di due giuristi, Gregorio e Ermogene, note come *Codex Gregorianus* e *Codex Hermogenianus*. Questi ultimi ci sono pervenuti in modo solo frammentario; non così la compilazione di leggi imperiali ordinata dall'imperatore Teodosio (401-450), pubblicata nel 438 d.C., che ci è pervenuta quasi per intero. Materiale normativo pregiustinianeo si ritrova anche in altre raccolte contenenti leggi emanate dopo la pubblicazione del *Codex Theodosianus* (*Novellae posttheodosianae*) e così pure nelle leggi emanate fra V e VI sec. d.C. dai re germanici perché avessero valore sui territori romani da loro conquistati: si tratta delle leggi romano-barbariche, contenenti sia leggi che materiale giurisprudenziale, fra le quali si possono ricordare la *lex Romana Visigothorum*, la *lex Romana Burgundiorum*, l'*edictum Theodorici*. Oltre ai testi contenenti previsioni normative, vanno considerati poi gli

scritti dei giuristi; fra questi primeggiano le *Istituzioni* di Gaio, un manuale elementare per lo studio del diritto romano risalente al II secolo d.C., unica fra le opere della giurisprudenza classica ad esserci pervenuta quasi per intero. Vi sono poi diverse raccolte di materiale giurisprudenziale risalenti all'età postclassica e tarda, come i *Tituli Ulpiani*, le *Pauli Sententiae*, parafrasi delle *Istituzioni* di Gaio (*Epitome Gai*, *Fragmenta Augustodunensia*), raccolte contenenti al contempo leggi e giurisprudenza (*Fragmenta Vaticana*, *Consultatio veteris iurisconsulti*). Due casi a parte sono costituiti dalla *Collatio legum romanarum et mosaicarum*, un'opera di ignoto autore in cui sono messi a raffronto il diritto romano e quello ebraico, e il *Liber Syro-Romanus*, una compilazione di testi giuridici romani in lingua aramaica. Infine, vanno ricordate fra le fonti tecniche pregiustinianee tutte quelle attestazioni dell'applicazione del diritto contenute in papiri, tavolette cerate e così via, recanti traccia di contratti, atti, verbali, che si sono conservate nonostante la deperibilità dei materiali grazie a particolari condizioni climatiche (basti pensare ai papiri egiziani, pervenutici in gran quantità e spesso contenenti informazioni preziose per il giurista).

Fonti tecniche di cognizione: il periodo giustinianeo

In questa categoria ricadono tutti i testi contenuti nella compilazione ordinata da Giustiniano a partire dal 528 e comprendente la seconda edizione del *Codice*, il *Digesto*, le *Istituzioni* e le *Novelle*. A questi, contenenti un'enorme mole di materiale legislativo e giurisprudenziale, si possono aggiungere altri testi di età bizantina come la *Parafrasi* in lingua greca delle *Istituzioni* compiuta da Teofilo (470 ca. - 534), egli stesso coautore della compilazione, e la raccolta del IX sec. d.C. di riassunti e commenti in lingua greca attinenti alla compilazione nota come *Basilici* (*Basilika*).

Fonti di produzione: *mores, leges, plebiscita, senatusconsulta*

Con fonti di produzione si intendono le "sorgenti" da cui sgorga il diritto. La prima e la più antica di esse sono i *mores*, ossia le consuetudini tramandate dagli avi, che costituiscono il nucleo ancestrale del diritto civile (*ius civile*, il diritto proprio dei cittadini). In secondo luogo, vi sono le leggi e i plebisciti. Le leggi possono essere distinte in

leges rogatae e *datae*: le prime sono leggi proposte dal magistrato all'assemblea e da questa approvate. Le seconde sono una sorta di legislazione delegata: sono composte dallo stesso magistrato su delega da parte dell'assemblea popolare (a questa categoria appartiene secondo alcuni la legge delle XII Tavole). Le leggi sono fin dall'origine vincolanti per tutta la cittadinanza. Lo stesso non vale per i plebisciti, che nascono come deliberazioni assunte dalla sola plebe riunita nei *concilia plebis*, vincolanti unicamente per i plebei. A partire dalla *lex Hortensia* del 286 a.C. i plebisciti sono equiparati alle leggi e divengono vincolanti per la generalità. L'attività legislativa delle assemblee popolari scema progressivamente con il principato (l'ultima *lex* di questo tipo risale al regno di Nerva, alla fine del I sec.d.C.). Ad essa si sostituisce l'attività legislativa del principe e quella del senato. In origine le deliberazioni del senato (*senatusconsulta*) non avevano valore di legge e costituivano per lo più direttive vincolanti per i magistrati ai quali erano indirizzate. Con l'età imperiale, invece, i *senatusconsulta* assumono valore di legge, il che si spiega facilmente con il fatto che essi sono per lo più proposti dallo stesso principe o comunque conformi alla volontà di questi. L'attività legislativa del senato cessa alla metà del III sec. d.C., quando unica fonte di produzione legislativa rimane l'imperatore.

Fonti di produzione: il diritto onorario

Accanto alla produzione normativa da parte delle assemblee civiche e del senato, grandissima importanza hanno gli editti dei magistrati, specificamente dei pretori e degli edili. Infatti, a partire dalle *leges Liciniae Sextiae* del 367 a.C., al pretore urbano è attribuita la funzione di decidere le liti fra cittadini e a partire dalla metà del III secolo a.C. viene creato il pretore peregrino, competente per le liti che coinvolgano stranieri. Accanto al pretore urbano e al pretore peregrino, funzioni giurisdizionali minori (limitate essenzialmente alle liti sorte nei mercati) sono attribuite agli edili curuli. I pretori (e in misura minore gli edili) esercitano una fondamentale azione di modernizzazione del diritto romano attraverso la creazione del cosiddetto diritto onorario (da *honor*, "magistratura"). Infatti con l'affermarsi di un nuovo tipo di processo, noto come processo formulare, perché fondato su di un documento

scritto detto *formula*, questi magistrati creano un nuovo insieme di regole giuridiche, diverse da quelle dell'originario *ius civile*. Ciò è possibile grazie all'editto che all'inizio dell'anno di carica il magistrato pubblica e nel quale rende noto alla cittadinanza quali siano i criteri ai quali egli intende informare la sua azione giurisdizionale. L'editto, detto perpetuo perché ad esso il magistrato si dovrà attenere per tutto l'anno di carica, viene poi trasmesso al suo successore, il quale può modificarlo e integrarlo. Il testo dell'editto diviene perpetuo in senso stretto e dunque non più modificabile con la codificazione che ne fa il giurista Salvio Giuliano, su incarico dell'imperatore Adriano intorno al 130 d.C., anno in cui si esaurisce il ruolo del pretore (e degli edili) come fonte di produzione del diritto. Grazie alle previsioni contenute nell'editto, il magistrato può concedere tutela a situazioni non previste dallo *ius civile* ma che gli sembrino meritevoli di riconoscimento. Parimenti egli può negare la possibilità di agire in giudizio a chi – pur operando legittimamente sulla base del diritto civile – gli sembri non meritare tutela, per ragioni di equità e giustizia sostanziale: ad esempio, il pretore può rendere inefficaci negozi, pur validi *iure civili*, quando una parte sia stata indotta a concluderli con l'inganno. Inoltre, vengono escogitati complessi meccanismi processuali che consentono di porre rimedio alle rigidità e al formalismo dell'antico *ius civile*: esso infatti rimane vigente ed è proprio al fine di correggerlo, migliorarlo e integrarlo (come scrive Papiniano) che gli si affianca il diritto onorario. Un insieme di nuove regole giuridiche, vale la pena ricordarlo, prodotte non in sede legislativa, ma in sede giurisdizionale.

Fonti di produzione: l'imperatore come fonte del diritto

Fin dalla nascita dell'impero, lo stesso principe è fonte di produzione del diritto: secondo quanto scrive Ulpiano, ciò che piace al principe ha vigore di legge. Le leggi imperiali sono note come costituzioni. Esse si dividono in quattro categorie: *edicta*, *mandata*, *decreta*, *rescripta*. Gli *edicta* sono disposizioni legislative a carattere generale rivolte a tutti i sudditi dell'impero. I *mandata* sono invece disposizioni vincolanti rivolte ai funzionari dell'impero, ma da essi possono essere indirettamente ricavate disposizioni aventi carattere generale e astratto. I *decreta* sono sentenze emanate dal principe in qualità di giudice; mentre

i *rescripta* sono pareri resi dal principe riguardo ad un caso controverso. Pur essendo riferiti a casi concreti, *decreta* e *rescripta* forniscono comunque materia dalla quale ricavare i principi di diritto su cui si fonda la decisione imperiale e per questo motivo essi vengono ben presto considerati al pari di leggi. Va detto che, successivamente al regno di Diocleziano (243-313), l'imperatore resta sostanzialmente l'unica fonte attiva di produzione del diritto.

Fonti di produzione: la consuetudine

Con la progressiva estensione della cittadinanza romana ai provinciali, culminata con la *Constitutio Antoniniana* del 212 d.C., che rende cittadini tutti i sudditi dell'impero, si pone il problema delle tradizioni giuridiche di comunità che improvvisamente si trovano a dover applicare il diritto romano. Al riguardo si stabilisce il principio che le consuetudini locali dei provinciali hanno comunque vigore per tutti quegli ambiti che non siano già regolati da leggi, leggi imperiali e senatoconsulti.

Fonti di produzione: i responsi dei giuristi

Infine, fra le fonti di produzione del diritto devono essere anche considerati i responsi dei giuristi. In età arcaica il monopolio della scienza giuridica è proprio dei pontefici, sacerdoti appartenenti al patriziato. I loro responsi, che hanno certamente contribuito all'evoluzione del diritto civile arcaico, sono in quell'epoca certamente vincolanti, di fatto se non di diritto. Con la fine del monopolio aristocratico del diritto (il primo pontefice plebeo è del 300 a.C.) si afferma rapidamente una giurisprudenza laica e gli studiosi di diritto rendono gratuitamente pareri su questioni controverse, spesso poi radunati in volumi. A partire dal principato di Augusto (63 a.C. - 14 d.C.), l'imperatore concede ai più illustri fra i giuristi lo *ius respondendi ex auctoritate principis*. Ciò significa che i responsi su casi controversi resi da titolari dello *ius respondendi* hanno lo stesso valore di un responso reso dal principe stesso e costituiscono un precedente vincolante. I passi raccolti nel *Digesto* provengono prevalentemente da opere di giuristi che hanno avuto questo privilegio. Con il tempo il crescere del numero di responsi dati *ex auctoritate principis* e

l’inevitabile emergere di contraddizioni e discordanze fra giurista e giurista rendono necessario procedere ad una regolamentazione nell’uso del materiale giurisprudenziale: ciò avviene con la cosiddetta legge delle citazioni, emanata nel 426 da Valentiniano III e Teodosio II. Essa dispone che ad essere vincolanti sono unicamente i pareri di Ulpiano, Paolo, Papiniano, Modestino e Gaio. In caso di discordanza, prevale la maggioranza fra costoro; in caso di parità, il parere di Papiniano è decisivo.

Vedi anche

Augusto: il fondatore dell’impero
I barbari: lo scontro
I barbari: un’opportunità
La nascita della scienza giuridica
Cicerone tra retorica e politica
Agostino, mediatore culturale e maestro di inquietudine

Giustiniano e il *Corpus Iuris Civilis*

di Antonio Banfi

L’opera di codificazione intrapresa da Giustiniano non risponde unicamente allo scopo pratico di riordinare il diritto vigente, ma è parte di un’opera assai più ampia fondata sull’ideale di un impero cristiano universale. La codificazione, a seguito della sua riscoperta a partire dal X secolo d.C., costituisce la base della tradizione giuridica europea continentale.

Un impero cristiano universale

Flavio Pietro Sabbazio Giustiniano, nato in Illiria nel 482 d.C., sale al trono di Bisanzio nel 527 e regna fino alla morte, nel 565. Giustiniano non si limita a difendere il fianco orientale dell’impero contro i Persiani ma intraprende la riconquista di larga parte dei territori dell’impero d’Occidente. Fra il 533 e il 561 i suoi generali, Belisario e Narsete, riescono a riconquistare tutta l’Italia, inclusa Roma, parte della Spagna e dell’Africa del Nord. Contemporaneamente, Giustiniano dà vita ad un’articolata politica religiosa, mirante alla repressione delle eresie e all’unità della Chiesa. Tanto le campagne militari che la politica religiosa da lui perseguita si spiegano con il desiderio di ricostituire un impero universale fondato sulla fede cristiana: al medesimo scopo risponde la grandiosa opera legislativa da lui intrapresa.

Con la costituzione imperiale del 13 febbraio 528, intitolata *Haec quae necessario*, l’imperatore dispone la costituzione di una commissione di dieci membri con il compito di riordinare il materiale legislativo precedente e di giungere alla redazione di un codice contenente in modo ordinato le leggi imperiali ancora vigenti, dette costituzioni: la più antica costituzione contenuta nel *Codex* è dell’epoca di Adriano (76-138). La base di partenza per la redazione del nuovo codice è indicata nel codice di Teodosio (pubblicato dall’omonimo imperatore nel 438) e nelle due raccolte di leggi composte alla fine del III secolo d.C. note, dai nomi dei loro estensori, come *Codex Gregorianus* e *Codex*

Hermogenianus. Il primo codice di Giustiniano, poi sostituito da una seconda redazione, viene redatto assai rapidamente e promulgato il 9 aprile del 529. Questa edizione del codice non ci è pervenuta.

Il 15 dicembre del 530, con la costituzione intitolata *Deo auctore*, Giustiniano dà il via ad una seconda, più ambiziosa compilazione: egli affida a Triboniano, *quaestor sacri palatii*, l'incarico di nominare una commissione di giureconsulti per procedere alla redazione di una raccolta degli scritti degli antichi giuristi. Più di 1600 libri di una quarantina di giureconsulti vengono spogliati, estraendone i brani ritenuti utili per l'interpretazione e l'applicazione del diritto vigente: l'autore maggiormente presente nel *Digesto* è Ulpiano.

Alla commissione è data facoltà di modificare ed emendare i testi antichi, eliminando le parti contraddittorie, cancellando o rinominando gli istituti non più attuali: in sostanza i testi vengono interpolati per adattarli ed uniformarli al diritto vigente.

La compilazione della giurisprudenza vede la luce – con il nome di *Digesto* o *Pandette* – il 16 dicembre 533, quando con la Costituzione *Tanta* il testo viene promulgato ed acquisisce forza di legge. Il *Digesto* consta di 50 libri, a loro volta suddivisi in titoli, contenenti i frammenti estratti, ad opera della commissione, dai testi dei giuristi romani.

Verso il *Corpus iuris civilis*

Mentre l'opera di redazione del *Digesto* è ancora in corso, Giustiniano ordina allo stesso Triboniano ed ai professori di diritto Teofilo e Doroteo (anch'essi facenti parte della commissione incaricata di lavorare al *Digesto*), di procedere alla stesura di un manuale giuridico di base, adatto a chi deve iniziare lo studio del diritto. Si tratta delle *Istituzioni* di Giustiniano (*Institutiones*), pensate per rimpiazzare quelle di Gaio, risalenti al II secolo d.C. Anch'esse – come il *Digesto* – sono composte con metodo compilativo, attingendo allo stesso Gaio e ad analoghi manuali di Marciano, Paolo, Ulpiano e altri. A differenza che nel *Digesto*, nelle *Istituzioni* le fonti non sono indicate ed i testi sono adattati alla prima persona singolare per fare apparire il tutto come un discorso dell'imperatore. L'opera ha una struttura non dissimile dalle

Istituzioni di Gaio e consta di quattro libri, suddivisi in titoli, concernenti rispettivamente le persone (I), le cose, i diritti reali ed il testamento (II), le successioni intestate e le obbligazioni da contratto (III) e infine le obbligazioni da delitto e le azioni (IV). Con la stessa costituzione che promulga il *Digesto* (*Tanta*, del 533), Giustiniano conferisce valore normativo anche alle *Istituzioni*.

Nel corso della redazione del *Digesto* e delle *Istituzioni* la produzione legislativa da parte dell'imperatore non si arresta certo, anche per risolvere i problemi emersi nel corso della compilazione stessa. Ciò rende precocemente superato il codice del 529: di qui l'esigenza di produrne un secondo, più completo, che è poi quello a noi pervenuto (detto *Codex repetitae praelectionis*). Esso viene redatto in pochi mesi e promulgato il 17 novembre del 534 con la costituzione *Cordi*. È un'opera in 12 libri suddivisi a loro volta in titoli e contenente la legislazione imperiale ordinata cronologicamente. Anche nella redazione del *Codice* la commissione incaricata della sua estensione modifica i testi raccolti, abbreviandoli e adattandoli. Il primo libro è dedicato alle fonti del diritto, al diritto ecclesiastico e alle autorità dell'impero. Quelli dal II all'VIII coprono il diritto privato, il IX il diritto criminale e quelli dal X al XII il diritto dell'amministrazione e delle finanze pubbliche.

Con il 534 si conclude dunque l'opera di codificazione intrapresa da Giustiniano; non termina però la sua attività come legislatore, poiché nel successivo trentennio vedono la luce numerose nuove costituzioni imperiali, in lingua greca e latina, note con il nome di *Novelle* (*Novellae constitutiones*). Di queste furono fatte diverse raccolte ad opera di privati, la più antica delle quali è l'*Epitome di Giuliano* (*Epitome Iuliani*) del 555. La più importante raccolta di *Novelle* e la più completa risale alla fine del VI secolo; essa comprende 168 costituzioni nel testo originale.

Dopo la fine del regno di Giustiniano la codificazione giustinianea scompare abbastanza rapidamente dalla cultura giuridica delle aree che un tempo erano parte dell'impero d'Occidente; progressivamente riscoperta a partire dal X secolo e grazie allo studio profuso su di essa in

primo luogo da parte dei giuristi della scuola bolognese, essa diviene la base della cultura giuridica europea continentale, che affonda le sue radici nella tradizione del diritto romano. A partire dall'edizione di Gotofredo (1583), l'insieme di *Codice*, *Digesto*, *Istituzioni* e *Novelle* è noto con il nome di *Corpus iuris civilis*.

Vedi anche

I Giulio-Claudii: il consolidamento dell'impero e le origini del cristianesimo
I Flavi: il primato dell'amministrazione
L'età degli Antonini, ovvero della scoperta dell'interiorità
La nascita della scienza giuridica
Il debitore insolvente fatto a pezzi
Diritto e magia
Le fonti del diritto
Civil Law and Common Law
Il cristianesimo

Civil Law and Common Law

di Antonio Banfi

Gli studiosi del diritto comparato distinguono tradizionalmente i sistemi giuridici occidentali in due grandi famiglie: sistemi di civil law *e sistemi di* common law. *Le diversità fra di essi sono spiegate dalla differente origine storica in quanto gli uni derivano dalla tradizione dello studio del diritto romano in Europa continentale, gli altri dalla giurisprudenza delle corti introdotte in Inghilterra dai re normanni.*

Culture giuridiche

In ambito linguistico è possibile distinguere "famiglie" di lingue fra loro imparentate, riconducibili ciascuna ad un antenato comune. Lo stesso procedimento, che consente di parlare di lingue germaniche, neolatine e così via, può essere applicato anche ai "linguaggi" parlati dai diversi ordinamenti giuridici occidentali: è infatti possibile raggruppare le culture giuridiche (*legal cultures*) di molte nazioni, europee e non solo, per famiglie relativamente omogenee caratterizzate da un comune antenato. Si parla così di sistemi di *civil law* e di *common law*. I due termini, coniati dalla cultura giuridica anglosassone, distinguono i sistemi che affondano le loro radici, rispettivamente, nella tradizione del diritto romano e nel diritto formatosi in Gran Bretagna dopo la conquista normanna. I giuristi inglesi, infatti, sono soliti definire come *civil law* (da *ius civile*) il diritto proprio dei paesi di tradizione romanistica dell'Europa continentale. La distinzione ha dunque in primo luogo una connotazione culturale e attiene alle radici storiche dei diversi ordinamenti giuridici.

Origini e sviluppo della *common law*

Con la battaglia di Hastings (1066) il duca normanno Guglielmo il Conquistatore sconfigge il re sassone Harold e si fa re d'Inghilterra con il nome di Guglielmo I (1027 ca. - 1087); tradizionalmente, si fa partire da questa data lo sviluppo della *common law* nel regno d'Inghilterra, per opera delle corti istituite dai re normanni. Caratteristica propria della

common law, infatti, è il suo carattere eminentemente giurisprudenziale, poiché la produzione normativa è affidata in primo luogo al giudice che, redigendo la sentenza, crea il diritto; un diritto applicabile non solo alla controversia in quel momento da lui decisa, ma ad ogni successiva controversia che abbia i medesimi caratteri oggettivi. Questa caratteristica della *common law* può essere spiegata storicamente: alla conquista normanna dell'isola il diritto sassone di origine germanica, prevalentemente fondato sulla consuetudine, si fonde con il diritto dei conquistatori. Agente principale di questo processo evolutivo sono le corti regie; infatti, per tradizione le corti dei re anglo-sassoni non si pronunziano se non su questioni di notevole importanza per lo stato. Al contrario, i monarchi normanni danno vita a corti dotate di ampi poteri e particolarmente attive, inclini a pronunziarsi con frequenza soprattutto intorno a questioni di diritto fondiario e successorio, le quali costituiscono il nucleo originario della *common law*. In origine, al vertice del sistema giudiziario del regno è la corte di Westminster, presieduta dallo stesso monarca, cui spetta la pronunzia del diritto comune ai sudditi del regno, la *common law*, appunto. Vi sono poi altre corti itineranti, presiedute da giudici che agiscono in rappresentanza del re e che, percorrendo il paese, recano ovunque la *common law*. Essa si configura così come il diritto comune a tutti i sudditi, là dove non vi sono consuetudini locali meritevoli di essere mantenute in vita. Non è infrequente, infatti, che i giudici disapplichino l'antico diritto consuetudinario sostituendo ad esso i precetti della *common law*. In sostanza, i re normanni e particolarmente re Enrico II (1133-1189) nella seconda metà del dodicesimo secolo, introducono una sorta di sistema giudiziario centralizzato, che ha al vertice lo stesso monarca. Benché i normanni e in particolare il clero non siano affatto digiuni di diritto romano, gli sviluppi nell'organizzazione giudiziaria del regno d'Inghilterra costituiscono un forte limite al suo impiego e alla sua diffusione. In Inghilterra non si produce un fenomeno simile a quello dell'affermazione dello *ius commune* nell'Europa continentale, fondato sul diritto romano e sul diritto canonico, con funzione di legge generale e in una posizione di superiorità rispetto ai diritti particolari delle diverse comunità (*iura propria*): infatti nell'isola questa funzione è svolta dalla *common law* prodotta dalle corti regie.

Caratteristiche della *common law*

La *common law* del regno d’Inghilterra continua ad avere nelle corti e non nel legislatore la sua principale fonte di produzione, fino al tardo XIX secolo. In tal senso, la *common law*, in quanto diritto di produzione giurisprudenziale, si contrappone alla *statute law*, che designa le norme prodotte dal legislatore. Nel corso dei secoli si consolida così un sistema con alcune sue proprie caratteristiche, estranee ai sistemi di *civil law*; fra queste, si può citare il principio dello *stare decisis* (attenersi a quanto deciso), che sancisce la vincolatività del precedente giudiziario. Si tratta di una regola affermatasi gradualmente e riguardante in primo luogo le decisioni della principale corte del regno, nota come *Exchequer Chamber*. Va precisato che ad essere vincolanti sono i principi espressi nella sentenza del giudice, sulla base dei quali si fonda la decisione (*ratio decidendi*). Le altre argomentazioni contenute nella sentenza, dette *obiter dicta* (argomentazioni incidentali), non sono in alcun modo vincolanti.

Data l’origine giurisprudenziale di larga parte del diritto positivo, i paesi di *common law* rimangono estranei alla spinta verso le codificazioni che si verifica nell’Europa continentale, a partire dal XIX secolo. Per lo stesso motivo, a differenza di quanto accade nei sistemi giuridici continentali, la *common law* non dà luogo ad una sistematica del diritto; di conseguenza, il giurista di *common law* ha una formazione più pratica che teorica. Inoltre sono tipici dei paesi di *common law* il ricorso alle giurie nel processo e il carattere accusatorio del sistema processuale penale, tendenzialmente più garantista del modello inquisitorio tipico dei sistemi giuridici continentali. Oltre che in Inghilterra, ordinamenti giuridici fondati sulla *common law* si ritrovano in tutto il mondo coloniale britannico: Stati Uniti, Canada, Australia, India.

Vi sono anche sistemi misti, in cui elementi di *common law* si fondono con altri di *civil law*, un fenomeno visibile ad esempio in Sud Africa, Quebec, Louisiana e nella stessa Scozia, dove il diritto romano ha storicamente un influsso maggiore che in Inghilterra.

La tradizione continentale romanistica

Così come i sistemi di *common law*, anche quelli di *civil law* sono caratterizzati da una comune origine storica: si tratta di tutti quei paesi la cui tradizione giuridica è in qualche modo figlia della codificazione del diritto romano operata nel VI secolo d.C. da Giustiniano. Fra di essi, si possono ricordare Portogallo, Spagna, Francia, Italia, Austria, Germania, Olanda, Belgio, così come molte delle ex colonie di questi paesi. Va inoltre detto che a livello mondiale i sistemi di *civil law* sono dominanti rispetto a quelli di *common law*. Dopo la morte di Giustiniano, salvo che nelle aree ancora sottoposte al dominio bizantino, il diritto romano della codificazione viene presto dimenticato. La sua riscoperta è opera di giuristi, soprattutto di quelli appartenenti all'università di Bologna, sul finire dell'XI secolo: grazie a costoro vengono riscoperti non solo il *Codice* e le *Istituzioni* di Giustiniano, ma soprattutto i *Digesta*, che raccolgono i testi della giurisprudenza romana. Lo studio dei testi del *Corpus iuris civilis* (così è chiamata in età medioevale la codificazione del diritto romano) si traduce nella redazione di note a margine ai testi giuridici romani, dette glosse. La scuola dei glossatori culmina nella redazione della *Magna Glossa* da parte di Accursio (1184-1263), contenente più di 96 mila glosse; essa diviene lo strumento imprescindibile per l'attività dei tribunali, non solo in Italia. Infatti, il metodo della scuola bolognese si diffonde velocemente: in tutta Europa oggetto di insegnamento universitario divengono il diritto canonico e il diritto romano. Il movimento dei glossatori, dopo Accursio, si esaurisce rapidamente e ad esso succede quello detto dei commentatori, che si usa far risalire a Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Grazie all'opera dei commentatori lo studio del diritto romano diviene meno accademico, vengono eliminati i riferimenti ad istituti ormai scomparsi e il diritto romano è adattato per servire alla risoluzione dei problemi giuridici del tempo.

Questo processo di studio e rielaborazione conduce, a partire dal XVI secolo, alla recezione del diritto romano, considerato un diritto razionale e completo, da parte degli stati nazionali. Il diritto romano cessa di essere attuale con il movimento delle codificazioni, che interessa gli stati europei a partire dalla metà del XVIII secolo, un movimento che si conclude con l'adozione del codice civile (BGB) in Germania nell'anno 1900. Anche il codice civile italiano del 1942 ha un impianto di origine

romanistica. Restano pochissime eccezioni al mondo di paesi che ancora considerano il diritto romano come diritto vivente e fra questi si può citare il caso della Repubblica di San Marino.

Caratteri generali dei sistemi di *civil law*

Gli ordinamenti di *civil law* presentano caratteristiche proprie, per certi versi opposte a quelle ravvisabili in quelli di *common law*. La principale fonte del diritto in questi ordinamenti è infatti costituita dalla legislazione e non dalla giurisprudenza; inoltre, essi si fondano su codici che per ragioni storiche hanno comunque mantenuto un'impostazione di carattere romanistico. Infine, a differenza di quanto accade nei paesi di *common law*, il diritto è interpretato in modo dogmatico e sistematico, alla stregua di un corpo unitario costruito sulla base di strutture logiche. Ciò fa sì che lo studio accademico del diritto abbia mantenuto un'importanza determinante nella formazione del giurista, che ha caratteristiche assai più teoriche che pratiche. Per questa ragione, la stessa figura del giudice è diversa nel mondo della *civil law* rispetto a quello della *common law*: il giudice di *civil law* è un giurista per formazione, selezionato per pubblico concorso, mentre il giudice di *common law* è tipicamente scelto fra i *barristers*, ossia gli avvocati abilitati al patrocinio presso le giurisdizioni superiori. Da notare che per divenire *barrister* non occorre un titolo di studio universitario in giurisprudenza, ma è sufficiente la frequenza di una *school of law*, per un anno.

In conclusione, va comunque ricordato che le differenze qui evidenziate fra sistemi di *common law* e di *civil law* si sono progressivamente attenuate negli ultimi decenni: il ruolo della legislazione parlamentare e di quella delegata si è rafforzato nei paesi di tradizione giuridica anglosassone, così come si è progressivamente ammorbidito il principio dello *stare decisis*. Infine, va anche detto che il diritto comunitario segue una logica sostanzialistica ben lontana dal formalismo dogmatico tipico dei paesi di *civil law*: anche questo contribuisce ad attenuare le differenze fra i due sistemi.

Vedi anche

I Giulio-Claudii: il consolidamento dell'impero e le origini del

cristianesimo
La nascita della scienza giuridica
Diritto e magia
Le fonti del diritto
Giustiniano e il *Corpus Iuris Civilis*

La famiglia e la patria potestà

di Eva Cantarella

Distintivo della società romana, il potere del paterfamilias *ha una estensione d'autorità e di diritti eccezionale rispetto ad altre culture: una capacità decisionale e una vastità di ambiti di intervento tale da disporre letteralmente della vita e della morte dei componenti del gruppo familiare e da bloccare per molti versi lo sviluppo autonomo dei singoli membri. La* familia, *il gruppo familiare, infatti, aggrega persone legate da vincoli di sangue, legami parentali e servitù, tutte ugualmente sottoposte alla* patria potestas.

La *familia*

La parola famiglia (*familia*), a Roma, indica un gruppo diverso da quello che oggi intendiamo con questo termine (quale che sia il gruppo che di volta in volta così definiamo, dalla famiglia nucleare a quella di fatto, da quella monoparentale a quella omosessuale, e via dicendo). A Roma quello che accomuna i componenti di una familia non è né il matrimonio, né la convivenza, né il legame di sangue, di affinità o di affetto. È la comune sottoposizione a un *paterfamilias*, dotato di poteri fortissimi, che arrivano fino allo *ius vitae ac necis*, vale a dire il diritto di mettere a morte i componenti del gruppo, del quale fanno parte anche gli schiavi (*servi*), sottoposti a un potere che, a differenza di quello sui filii, non è detto patria potestas, bensì *dominica potestas* (da *dominus*, "padrone").

A dare un'idea di quanto forti siano i poteri paterni sui componenti liberi della *familia* basterà quello che scrive nel II secolo d.C. il giurista Gaio nelle sue *Istituzioni* (1, 55): "Nessun altro popolo ha sui figli un potere come quello che noi abbiamo". In effetti, la *patria potestas* romana è caratterizzata da un elemento che la distingue non solo dai poteri che spettano oggi sui figli (ispirati più a un criterio protettivo che a un principio potestativo), ma anche dal potere di altri padri dell'antichità (ad esempio quelli greci): a Roma la sottoposizione dei

figli ai padri (a meno che il padre non decida di “emanciparli”) non termina al raggiungimento della maggiore età dei figli, ma dura finché il *paterfamilias* è in vita. Al momento della morte del *paterfamilias*, inoltre, vengono liberati dalla sottoposizione alla *patria potestas* solo i suoi discendenti immediati, vale a dire i suoi figli e i discendenti di questi, se l’ascendente intermedio è premorto. Solo costoro, detti *sui*, alla morte del *paterfamilias* cessano di essere *alieni iuris* (letteralmente “di diritto altrui”) o *alienae potestatis subiecti* (“sottoposti alla potestà di un altro”), e diventano *sui iuris* (letteralmente “di diritto proprio”), acquistando la capacità giuridica. Tutti gli altri passano sotto la *potestas* del nuovo *paterfamilias*, l’ascendente superstite. A Roma insomma, nel campo del diritto privato, solo il *paterfamilias* ha rapporti giuridici con gli appartenenti ad altri gruppi. Tutti gli altri componenti del gruppo sono giuridicamente incapaci. Quantomeno nei primi secoli di Roma, sotto questo profilo l’unica differenza tra i *filii* e gli schiavi è che i primi hanno nel loro futuro un’aspettativa normale di capacità; gli schiavi, invece, acquistano la libertà (e la capacità che ne consegue) solo se il *paterfamilias* decide di dar loro la libertà “manomettendoli”, vale a dire compiendo un atto detto *manumissio*. Venendo più specificamente ai poteri compresi nella *patria potestas*, è inevitabile ricordare che il primo potere dei *patres* è quello, quando una donna del gruppo partorisce, di decidere autonomamente e insindacabilmente se accettare il nuovo nato nella famiglia o rifiutarlo ed “esporlo”, vale a dire abbandonarlo al suo destino. A questo scopo i neonati vengono deposti a terra ai piedi del *paterfamilias*, che può alternativamente sollevarli prendendoli fra le braccia (*tollere* o *suscipere liberos*), o lasciarli dove sono stati deposti, dando con questo l’ordine implicito di abbandonarli alla loro sorte. Il primo limite all’esercizio di questo potere viene posto da una *lex regia* attribuita a Romolo, che stabilisce una sanzione economica (la confisca di metà del patrimonio) a carico di chi espone un figlio maschio o la figlia primogenita. L’esposizione delle figlie cadette, dunque, non è sanzionata (Dionigi di Alicarnasso, 2, 15, 2). La *ratio* della norma è evidente: in una società agricola qual era Roma agli inizi della sua storia una figlia, appena raggiunta l’età, deve andare sposa, trasferendosi in un altro gruppo familiare e portando con sé una dote (l’ipotesi che una donna non si sposi è inconcepibile). Di conseguenza un numero eccessivo di figlie femmine costituisce un problema economico.

Sui poteri che spettano al *pater* sui figli accolti nella *familia* (tra i quali, ad esempio, quello di sceglier loro il coniuge) il più rilevante è il potere disciplinare, che arriva al diritto di metterli a morte. I comportamenti che giustificano socialmente l'esercizio di questo diritto (nel momento stesso in cui socialmente impongono al padre di esercitarlo), sono diversi a seconda del sesso dei figli. Sui figli maschi, di regola, esso viene esercitato quando si rendono colpevoli di crimini contro lo stato. Più in particolare quando commettono *proditio* o *perduellio*, vale a dire attentano alle istituzioni. Anche se normalmente questi crimini vengono puniti dallo stato stesso, quando vengono commessi da un *filiusfamilias* la *civitas* si ritrae di fronte al potere paterno. Sulle figlie femmine, invece, il *ius vitae ac necis* viene esercitato, di regola, nel caso abbiano perduto la *pudicitia*. In altri termini, nel caso in cui si rendano colpevoli del comportamento illecito che i romani chiamano *stuprum*, e che nulla ha a che vedere con il reato oggi così definito. *Stuprum* infatti, a Roma, è qualunque rapporto sessuale intrattenuto da una donna onesta (vale a dire non prostituta) al di fuori del matrimonio o del concubinato. Un ulteriore potere che il *pater* può esercitare sui figli è il diritto di venderli (*ius vendendi*), trasferendoli presso un altro *paterfamilias* in una situazione formalmente diversa dalla schiavitù, ma nei fatti identica a questa (detta *causa mancipi*). Questo diritto originariamente può essere esercitato più volte: il potere paterno, infatti, è così forte che la vendita del figlio non è sufficiente a estinguerlo. Se dopo essere stato venduto il figlio viene liberato dall'acquirente o per qualunque altra ragione esce dalla sua potestà (ad esempio, se l'acquirente muore senza eredi), il *pater* riacquista la pienezza dei suoi poteri. Ma le XII Tavole (450 a.C) stabiliscono: *si pater filium ter venum du [uit] filius a patre liber esto* (*Tab*. IV, 2): "se un padre vende un figlio per tre volte, dopo la terza vendita il figlio sia libero dal padre".

Un altro potere paterno che ha conseguenze gravissime sui figli è il diritto di darli "a nossa" (*noxae deditio*), che consiste nel liberarsi di loro, qualora abbiano commesso un delitto "privato", vale a dire un illecito penale perseguibile su richiesta della parte lesa e punito con una pena in danaro: in questo caso, per evitare di pagare la pena, il padre può cedere il figlio alla parte lesa, ponendolo così in condizione di fatto di schiavitù. Ma al di là dell'esercizio di questi poteri per così dire

estremi, quello che pesa maggiormente sulla vita dei *filii* è la loro incapacità economica. Data la struttura della *patria potestas*, può accadere e spesso accade che un cittadino romano, se ha un ascendente maschio ancora in vita, non sia titolare di alcun diritto in materia di diritto privato, anche se oramai ampiamente adulto. Il *paterfamilias*, oltre ad esserne il capo, è il soggetto dal quale dipendono tutti gli interessi patrimoniali del gruppo. I beni familiari, dunque, sono di sua proprietà. Se un *filius* acquista un bene o un credito, li acquista per il *pater.* Se, viceversa, aliena dei beni o assume obblighi verso terzi, questi atti non diminuiscono il patrimonio paterno, né vincolano in alcun modo il *paterfamilias*. Per ovviare a questo inconveniente, i *patres* usano dare ai figli adulti un *peculium*, vale a dire una quantità di danaro che, pur rimanendo giuridicamente di loro proprietà, è considerata socialmente come appartenente al figlio. Ma nonostante questa prassi, e nonostante alcuni interventi legislativi in loro favore, i figli adulti, ancora in età imperiale, sono lontani dall'essere economicamente indipendenti. Se un figlio vuole intraprendere la carriera politica, ad esempio, il denaro per la campagna elettorale deve essergli fornito dal padre; e se il padre ha due o tre figli (come di regola accade) e decide di potere o di voler sostenere una sola campagna elettorale, è lui a scegliere il figlio preferito o quello ritenuto più idoneo: con ovvie conseguenze non solo sui rapporti padre/figli, ma inevitabilmente sui rapporti tra fratelli. Per essere veramente libero un figlio deve aspettare il momento in cui erediterà. Ma che questo accada non è affatto scontato. Il *paterfamilias*, nel suo testamento, può diseredare i figli senza bisogno di alcuna motivazione. Ovviamente c'è da chiedersi con quale frequenza questo avvenga, e quanto spesso un figlio riceva una quota ereditaria inferiore rispetto ad altri figli (cosa anche questa consentita). Difficile avere certezze, ma alcune indicazioni vengono dalle fonti letterarie: nelle commedie di Plauto il personaggio del padre avaro è un topos così noto che non mette quasi la pena ricordarlo. Nei versi di apertura dell'*Aulularia* il Lare familiare parla di un padre che neppure al momento della morte confida al figlio il luogo in cui ha nascosto i suoi tesori. Pur di non dividere il suo patrimonio con il figlio, sia pur per poche ore, sceglie di condannare quest'ultimo a essere povero per tutta la vita. Negli *Adelphoe* di Terenzio si legge che per un padre la sola conseguenza dell'avere accumulato un ricco patrimonio è l'odio dei

suoi figli, e in un altro celebre passaggio, a un figlio in difficoltà economiche, che pensa di chiedere del danaro a mutuo, uno schiavo ricorda, giustamente, che, finché suo padre è vivo, nessuno gli farà mai credito. I creditori dei *filiusfamilias*, in effetti, sono consapevoli del fatto che otterrebbero la restituzione del denaro solo quando i figli diventeranno *sui iuris*, e questo fa sì che ai figli, spesso, non resti che ricorrere agli usurai. L'incapacità patrimoniale dei figli è un problema sociale così serio che si pensa che la necessità di ripagare un debito sia una buona ragione per commettere parricidio.

Una dipendenza troppo marcata: il parricidio

Nella orazione in difesa di Roscio Amerino, accusato appunto di questo crimine, Cicerone (106-43 a.C.) risponde all'orazione dell'accusa con il seguente discorso: "Tu dici che il mio cliente ha ucciso suo padre. Che tipo di persona è il mio cliente? Un uomo giovane e corrotto, indotto a uccidere da criminali? No, ha più di quarant'anni. Allora, forse, è stata la corsa pazza ai piaceri, sono stati i debiti immensi e le passioni sfrenate che l'hanno spinto a questo delitto? Ma se non ha quasi mai partecipato nemmeno a un banchetto. Di debiti, poi, non ne ha mai avuti. E allora, se così stanno le cose, perché avrebbe dovuto uccidere suo padre? Aveva altre possibili ragioni? Forse suo padre voleva diseredarlo? Neanche per sogno, non ci pensava neppure". Conclusione: Roscio non ha alcuna ragione per commettere parricidio. Sono i debiti, l'incapacità patrimoniale, l'incertezza sul proprio futuro, dunque, le ragioni che possono indurre un figlio a uccidere suo padre. Con i mezzi più svariati: con il veleno, ad esempio, oppure assoldando un sicario. Nel 55 o nel 52 a.C., la *lex Pompeia de parricidiis* ordina di punire come parricida anche il figlio che abbia comprato veleno allo scopo di uccidere suo padre, anche qualora non glielo abbia somministrato (un passo di Marciano nel *Digesto* di Giustiniano). Non meno significativo un passo di Ulpiano, sempre nel *Digesto*: se qualcuno ha dato del danaro in prestito a un *filiusfamilias* sapendo che questi intende usare il denaro per acquistare veleno o per assoldare un sicario che uccida il padre, deve essere punito come parricida. Non è tutto: secondo Tacito, Svetonio e Seneca il parricidio è un problema che preoccupa gli imperatori. Secondo Seneca (*De clementia*) l'imperatore Claudio (41-

54) ha messo a morte tanti parricidi che la pena del sacco (riservata a chi commette quel reato) diventa più frequente della crocifissione. Ma la prova più significativa dell'ansia generata dal parricidio è un senatoconsulto approvato nell'età di Vespasiano (69-79), il cosiddetto *senatoconsulto Macedoniano*; chi presta denaro a un *filiusfamilias* non può recuperare giudizialmente il proprio credito, neppure dopo la morte del padre del suo debitore. Inutile chiedersi se il rimedio sia stato efficace. Secondo alcuni non lo è stato: al contrario, ha aumentato l'interesse dei figli a uccidere il loro padre. Ma non è il numero dei parricidi effettivamente commessi che qui interessa, comunque. Il discorso sul parricidio è interessante perché svela un'ansia (per non dire una patologia) nei rapporti familiari che induce a non poche riflessioni sulla crisi della famiglia odierna, di cui tanto si parla. Certo, la famiglia di cui oggi si rimpiange l'esistenza non è quella romana, ma è pur sempre la sua diretta discendente. In Italia, sino alla riforma del diritto di famiglia, del 1975, la famiglia era un gruppo sottoposto al potere autoritario di un capo, cui spettava la potestà esclusiva sui figli (solo a partire da quella data i figli minori sono sottoposti alla potestà "genitoriale", non più solamente "paterna"); e al padre-marito "capofamiglia" spettavano sulla moglie poteri fortemente lesivi della libertà e della dignità personale di questa. I cenni sin qui fatti ai problemi della famiglia romana inducono a pensare che sarebbe bene studiare e conoscere meglio la storia della famiglia nei secoli. Questo potrebbe, forse, indurre a chiedersi se e cosa vi sia veramente da rimpiangere in quella famiglia che, dopo secoli, è stata sostituita da tante, diverse "famiglie".

Vedi anche

La sessualità a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La nascita della scienza giuridica
Lo schiavo manager
Le fonti del diritto
Il parricidio
La condizione femminile
Cicerone e il lessico filosofico latino
L'umanità sulla scena: Plauto e Cecilio Stazio

Cicerone tra retorica e politica
Seneca politico, scienziato e drammaturgo
Tacito
Cammini della curiosità da Svetonio ad Apuleio
Tecnologia e agricoltura

Il parricidio

di Eva Cantarella

Lo strapotere di cui gode il paterfamilias, *non regolamentabile, diviene tentazione criminale per i sottoposti privi di una qualunque autonomia, innanzitutto i figli. La gravità del reato, in qualche modo proporzionale ma di segno opposto al potere patriarcale, è considerata mostruosa e alla stregua di una forma di contagio, contro il quale vengono applicati riti finalizzati all'espulsione del colpevole dal consesso sociale. La pena del sacco comminata al parricida è stata ed è oggetto di dibattito fra gli specialisti per la sua curiosa composizione, anche se tutti concordano nell'interpretarne il nucleo come una procedura atta ad evitare la contaminazione della comunità.*

La pena del sacco

Il parricidio, a Roma, non è un crimine come gli altri: uccidere il padre è un atto di tale inaudita gravità da indurre a considerare il parricida un vero e proprio *monstrum*, vale a dire un essere mostruoso e maledetto, mandato dagli dèi a segnalare la loro ira, e quindi pericolosissimo, in quanto capace di contaminare tutto ciò con cui viene in contatto. Di qui la necessità di condannarlo a una pena che è al tempo stesso un atto di purificazione, la cui crudeltà è tale da suscitare sorpresa e orrore anche all'interno del panorama crudelissimo dei supplizi capitali romani. L'applicazione di questa pena, detta "pena del sacco" (*poena cullei*) non si esaurisce in un solo momento, ma richiede una serie di riti che mettono in scena una sorta di rappresentazione, il cui primo atto consiste nel far calzare al condannato degli zoccoli di legno, coprirgli il capo con una pelle di lupo e condurlo nelle carceri, in attesa che venga preparato il sacco di cuoio o di tela ricoperta di pece, nel quale deve essere rinchiuso. Il secondo atto consiste nel mettere il condannato nel sacco insieme a un cane, un gallo, una vipera e una scimmia (animale allora presente nel Mediterraneo: il nome greco dell'isola di Ischia, Pitecusa, significa appunto isola delle scimmie). Il terzo atto consiste nell'issare il sacco su un carro trainato da un bue nero e portarlo sulle

rive del Tevere (del mare o del più vicino corso d'acqua in epoca più avanzata). E qui – quarto atto – il reo, sempre chiuso nel sacco, vivo o cadavere che ormai sia, viene gettato nelle acque. I tentativi di spiegare la ragione e il significato dei diversi aspetti e momenti della cerimonia è stato ed è oggetto di molte discussioni. La scelta degli animali, ad esempio, è stata spiegata in modo diverso: secondo alcuni, ciascun animale avrebbe un valore simbolico (anche se, ad esempio, nessuno è riuscito a trovare un convincente riferimento al gallo). Secondo altri, gli animali sarebbero un segnale: se, un giorno, qualcuno ritrovasse il sacco, portato a terra dalla corrente, di fronte al singolare miscuglio di ossa che vi sono contenute verrebbe a sapere che alcune di esse sono quelle di un parricida. Qualcosa di simile al fiore o al limone in bocca nelle esecuzioni mafiose. Di altri gesti, invece, il significato è più chiaro: il materiale impermeabile di cui è fatto il sacco serve a impedire al condannato di contaminare l'acqua e la luce con il suo sguardo impuro; gli zoccoli di legno, isolandolo, gli impediscono di contaminare il suolo; la pelle di lupo (residuo di un antico rito iniziatico) sta a significare la morte simbolica del condannato, ancor prima che lo colga quella fisica. Ma al di là di tutto questo, quel che la pena del sacco certamente rivela, nella sua diversità e specialità, è l'orrore e il terrore suscitato dal crimine che esso è destinato a punire. I rapporti tra padri e figli, a Roma, erano molto complessi e tutt'altro che semplici. L'ampiezza e la durata dei poteri di un capofamiglia è tale da gravare in modo molto pesante su figli e discendenti, sottoposti alla sua patria potestà non solo fino al raggiungimento della maggiore età, come oggi, ma fino a che il padre (o nonno, o ascendente ulteriore) è ancora in vita. Alla morte di un capofamiglia, inoltre, solo i figli di questo vengono liberati; tutti gli altri (nipoti e pronipoti in linea maschile) cadono sotto la potestà dei nuovi capifamiglia, vale a dire i figli del defunto (che alla sua morte sono diventati tali); questo fa sì che spesso un cinquantenne o, nel caso di un *paterfamilias* particolarmente longevo, persino un sessantenne sia ancora sottoposto a patria potestà, con la conseguenza di dipendere ancora dal padre non solo nelle scelte personali di vita – ad esempio la scelta del coniuge – ma anche economicamente. A Roma infatti il solo titolare del patrimonio familiare è il padre, che si limita a dare ai figli una quantità di beni e danaro, detta peculio (*peculium*), che ritiene sufficiente alle loro necessità, ma che continua a essere di sua

proprietà. Se a questo si aggiunge che al compimento della maggiore età i figli acquistano la capacità di diritto pubblico e quindi non solo votano, ma possono essere eletti magistrati, ben si comprende perché i rapporti tra generazioni sono complicati e perché i parricidi sono molto frequenti. A dare un'idea di come sia seria la situazione, basterà ricordare che attorno al 55 a.C. una legge stabilisce che venga punito come parricida il figlio che ha comprato del veleno allo scopo di uccidere suo padre, anche se poi non glielo ha somministrato. Leggiamo inoltre in Tacito che l'imperatore Claudio ha comminato molte volte la pena del sacco, e a dare un'idea della frequenza con cui lo ha fatto interviene Seneca, che specifica che egli ha chiuso nel sacco tanti parricidi che questa pena è diventata più frequente della crocifissione. Infine in un passo del giurista Ulpiano (III secolo d.C.) leggiamo che va punito come parricida anche colui che dà del danaro in prestito a un figlio, sapendo che questi intende usare il denaro per acquistare veleno o per assoldare un sicario al fine di uccidere il padre. Il parricidio, insomma, è un crimine che accompagna come un incubo la vita dei romani, attraverso tutti i lunghi secoli della loro storia.

Vedi anche

I Giulio-Claudii: il consolidamento dell'impero e le origini del cristianesimo
La sessualità a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
I Romani e gli animali
La famiglia e la patria potestà
La condizione femminile
Seneca politico, scienziato e drammaturgo

La condizione femminile

di Eva Cantarella

La discriminazione di genere è funzionale alla cultura patriarcale, in cui l'obiettivo del gruppo familiare è la perpetuazione del nome e del patrimonio e in cui le donne contribuiscono alla realizzazione di questi scopi attraverso il matrimonio, la procreazione e la parte di eredità loro assegnata. Nascite e parti sono così regolamentati dall'autorità maschile, ma anche i comportamenti quotidiani. Con l'avvento della repubblica, però, alle donne vengono riconosciuti diversi diritti, tra i quali per esempio l'istruzione o la possibilità di divorziare, favoriti anche dalle lunghe guerre che allontanano e decimano la popolazione maschile. L'orizzonte sociale femminile si amplia in epoca imperiale, giungendo a libertà per certi versi moderne (che trovano ovviamente feroci detrattori), mentre si contrae con l'imporsi dell'etica cristiana, che ristabilisce il primato patriarcale.

Discriminazione ed emancipazione

Nel corso dei lunghi secoli della storia di Roma, dall'VIII secolo a.C. al VI d.C. la condizione femminile cambia profondamente. Nei primi secoli di vita della città, in perfetta coerenza con le esigenze di gruppi familiari fortemente patriarcali, le donne vengono sottoposte al potere di un uomo (prima il padre, poi il marito) che esercita su di loro poteri personali così forti da comprendere il diritto di vita e di morte. Se non hanno padre o marito, sono sottoposte per tutta la vita a un tutore (il parente più stretto in linea maschile: si crede, infatti, che a causa della "leggerezza dell'animo" (*propter levitatem animi*, dice il giurista Gaio nel II secolo d.C.) esse non raggiungano mai la capacità di intendere e di volere, che i maschi, invece, raggiungono (legalmente) al compimento della maggiore età (14 anni). Di conseguenza, le discriminazioni di cui sono vittime sono molte, a partire dal momento stesso della nascita. Una legge di Romolo, per cominciare, stabilisce che chi espone (vale a dire abbandona alla sua sorte) un figlio maschio venga punito con la confisca di metà del patrimonio; chi espone una

femmina invece viene punito solo se si tratta della primogenita: tutte le altre possono essere impunemente abbandonate. E posto che le donne romane si sposano giovanissime (l'età legale è 12 anni), e che ai tempi non esistevano efficaci contraccettivi, il numero di figlie cadette che possono essere esposte è molto alto e la loro sorte, se scampano alla morte, è comunque tragicamente segnata: chi raccoglie una neonata, infatti, lo fa, di regola, pensando di fare un investimento economico: appena raggiunta l'età, la ragazza può essere venduta come schiava, o più spesso avviata alla prostituzione. Le altre, quelle che sono state allevate (a meno che non diventino sacerdotesse, unica alternativa al matrimonio) attendono in casa l'uomo che sposeranno, ovviamente scelto dal padre. Come mogli, la loro funzione non è quella di compagne, bensì quella di riproduttrici.

A dimostrarlo, prima ancora che dalle norme giuridiche, stanno alcune antichissime cerimonie nuziali, quale il culto del dio *Tutunus Mutunus*, nel corso del quale la sposa simula il congiungimento con il dio, cavalcandone il *fascinus*, vale a dire l'organo riproduttore. Non meno significativa, in questo senso, è la cerimonia dei *Lupercalia*, che ancora in epoca repubblicana si celebra ogni 17 febbraio, durante la quale uomini nudi armati di cinghie di pelle caprina (i *luperci*) fustigano le donne per combatterne la sterilità. Superfluo dire che alle donne nubili si chiede la castità, e a quelle coniugate la più rigorosa fedeltà sessuale. Se vengono meno a questi doveri vengono punite dal padre o dal marito, che possono anche metterle a morte, e un'antica legge, attribuita a Romolo, stabilisce che possano essere punite con la morte tutte le donne che bevono vino. Quale fosse la ragione del divieto appare con assoluta chiarezza da quel che dice in proposito Valerio Massimo: "la donna che beve chiude la porta alla virtù e la apre a ogni vizio". Infine, quelle che sottraggono le chiavi della cantina nella quale è conservato il vino possono essere ripudiate (anche se non lo bevono), così come vengono ripudiate la donne che abortiscono senza il consenso del marito (il quale, se lo crede opportuno, può imporre loro di interrompere la gravidanza). Ma con il tempo, a partire dalla cacciata dei re etruschi e con l'iniio della repubblica (510 a.C.), le cose cominciano a cambiare. A cavallo tra il I secolo avanti e il I dopo Cristo, oltre a godere di una notevole libertà di movimento, le donne ottengono il riconoscimento di

una serie di diritti, che originariamente e per lungo tempo sono stati loro negati. L'antico matrimonio, a seguito del quale entrano a far parte della famiglia del marito, è stato quasi totalmente sostituito da un nuovo tipo di matrimonio, a seguito del quale esse continuano a far parte della famiglia di origine. Ma quel che più rileva è il fatto che il nuovo matrimonio è ispirato a principi di libertà del tutto inediti: la sua esistenza non dipende più dalla celebrazione di una cerimonia nuziale, a seguito della quale i coniugi rimangono tali sino a che il matrimonio non viene interrotto dalla morte o dal divorzio (o, per meglio dire, all'eventuale ripudio, visto che per molti secoli il diritto di interrompere il matrimonio era stato concesso solo agli uomini). Il nuovo matrimonio si basa sul consenso permanente dei coniugi, e cessa qualora in qualunque momento questo consenso venga meno in uno dei due ed essi pongano fine alla coabitazione. A questo si aggiunga che le donne romane, indipendentemente dalla loro condizione sociale, ricevono un'educazione di base. Alle scuole elementari (pubbliche) sono ammesse anche le bambine, e le ragazze delle classi alte, non diversamente dai fratelli, ricevono dai pedagoghi – spesso di origine greca – una buona educazione superiore, che prevede a volte anche l'insegnamento della retorica e del diritto. Uno dei fattori che consentono alle donne romane di emanciparsi, dunque, è l'istruzione; e accanto a questa, non meno importante, il diritto di partecipare alla successione paterna insieme e alla pari dei fratelli maschi, concesso loro quantomeno a partire dall'epoca delle XII Tavole, ma forse sin dalle origini della città. Per quanto singolare possa sembrare, infine, a favorire il loro processo di emancipazione è anche la politica estera di Roma, e il succedersi quasi ininterrotto di circa due secoli di guerre, tra cui, tutt'altro che trascurabile, la seconda guerra punica. La decimazione della popolazione maschile, inevitabile conseguenza dell'espansione, determina un cambiamento fondamentale nel rapporto tra sessi. Molte donne, persi in guerra i padri e i mariti, si trovano a essere libere e indipendenti, e anche quelle che hanno ancora un marito o un ascendente maschio in vita sono di fatto, non di rado, le sole persone che possono occuparsi del patrimonio familiare: e molti uomini, impegnati nelle campagne e nelle preoccupazioni belliche, sono costretti ad affidare alle donne la gestione e la salvaguardia degli affari e del patrimonio. L'imperialismo romano, insomma, produce i suoi effetti

anche sulla condizione femminile, così come la trasformazione dell’economia, a seguito della quale la ricchezza viene a essere sempre più spesso rappresentata dal denaro, e non più dalla terra. E il denaro, che può essere trasferito senza bisogno di autorizzazione del tutore (al cui potere per molti secoli le donne sono sottoposte a vita) con semplice consegna (*traditio*), sfugge praticamente a ogni controllo. Molto rimarchevole è anche, soprattutto se rapportato ai secoli precedenti, il riconoscimento a uomini e donne di diritti formalmente identici in materia di divorzio. Che poi la prassi sociale valuti in modo diverso la scelta di porre fine all’unione quando è fatta dalla donna è un altro discorso, che (pur essendo tutt’altro che privo di conseguenze) non toglie valore all’indiscutibile progresso rappresentato dall’affermarsi della nuova configurazione del matrimonio e della concessione alle donne di nuove libertà, alcune delle quali non sono solo formali. A partire dagli ultimi secoli della repubblica, infatti, subiscono sensibili modifiche anche le norme che regolano la sottoposizione delle donne a tutela perpetua che scompare definitivamente all’epoca di Costantino (285 ca. - 337). Infine, mentre nei primi secoli l’unica parentela riconosciuta dal diritto era quella in linea maschile (*adgnatio*), e pertanto tra madre e figlio non esisteva un rapporto riconosciuto e tutelato dal diritto, a partire dalla fine della repubblica una serie di provvedimenti dà inizio a una revisione di questi principi. All’epoca di Adriano (76-138) si stabilisce che la madre, qualora abbia tre figli, possa ereditare da costoro, sia pur dopo i figli dei figli, il padre degli stessi e alcuni agnati. Nel 178 si stabilisce che i figli possano succedere alla madre, e infine, anche se con difficoltà, viene riconosciuta a tutte le donne la capacità di succedere ai figli.

I secoli fra principato e impero (preparati dagli ultimi secoli della repubblica) consentono dunque alle donne romane di ampliare i loro orizzonti al di là della vita familiare, partecipando ampiamente alla vita sociale. Un fenomeno importante, del quale, a seconda dell’ottica di chi di volta in volta lo ha osservato, sono state date interpretazioni diverse e contrastanti: secondo alcuni affermazione e vittoria delle donne, che conquistano libertà per alcuni versi paragonabili a quelle moderne; secondo altri deplorevole rilassatezza di costumi, immoralità senza freni, disinteresse per le sorti dello stato.

Tra questi ultimi, gli stessi romani, o quantomeno molti di loro. Catone (234-149 a.C.), ad esempio, era preoccupatissimo, racconta Livio. Quando le donne (nel 195 a.C.) scesero in piazza per ottenere l'abrogazione di una legge che limitava l'uso dei gioielli e di altri simboli del lusso, avvertì i suoi concittadini: "non bisogna conceder loro di essere pari agli uomini" – disse – "quando saranno pari, ci comanderanno" (Livio, 34, 7, 5). Né era il solo a temerlo. Più avanti nel tempo, circa un secolo e mezzo dopo, Marziale (39-104 ca.) scrive: "Io non voglio sposare una donna ricca. Mi chiedete / perché? Voglio sposare, non essere sposato" (VIII,12). Le donne sono diventate arroganti, dicono i loro concittadini, sono arroganti, saccenti, corrotte, non vogliono più fare figli perché temono di sciupare il ventre, se rimangono incinte abortiscono senza neppure pensarci…. Esagerazioni, ovviamente, espressione di una grande incertezza, per non dire paura, di fronte al vacillare di un potere che era stato così forte e sicuro. Piaccia o meno agli uomini, comunque, le donne si sono emancipate. Non solo a Roma, e non solo tra le classi alte. Gli scavi di Pompei hanno restituito testimonianze indiscutibili del fatto che il fenomeno, perlomeno in territorio italico è generale, e non tocca solo le classi alte.

Ma questo non vuol dire che tutte le donne ne beneficino. Accanto alle donne libere esistono le schiave, quelle che si trovano nella condizione peggiore, la più dura e la più inumana. Giuridicamente considerate "oggetto" e non "soggetto" di diritto (non diversamente dagli schiavi maschi, del resto), le schiave sono destinate ai lavori più pesanti: pulizie, macinatura del grano, coltivazione dei campi. E hanno un dovere ulteriore: quello di essere a disposizione dei membri maschi della *familia* qualora questi, come spesso accade, preferiscano intrattenere i loro rapporti sessuali extramatrimoniali con le schiave di casa, piuttosto che con le prostitute. Non possono sposarsi e, se sono di fatto unite a uno schiavo, i loro figli, se ne hanno, appartengono al padrone, che tra l'altro può interrompere l'unione quando vuole, vendendo uno dei due a un altro padrone. Sintomatico e per noi incredibile a questo proposito è il quesito che i giuristi romani si pongono a più riprese: il figlio della schiava è o non è da considerare un "frutto"? Per capire il senso della domanda, è necessario pensare che giuridicamente non sono "frutti" solamente i frutti dell'albero, ma tutti i

prodotti autonomi di una cosa, come il legname dei boschi, il latte, la lana o i nati dalle pecore, e via dicendo. E i “frutti”, nel diritto romano, appartengono al proprietario della cosa-madre, a meno che questa non sia stata data in usufrutto: nel qual caso, invece, spettano al titolare di questo (usufruttuario).

Il quesito, dunque, non è solo accademico. Anche la schiava, come una cosa, può essere data in usufrutto: e i suoi figli, in questo caso, in quanto “frutti”, secondo i princìpi del diritto civile, spetterebbero all’usufruttuario. Ma sono “frutti” troppo preziosi perché il padrone della schiava possa accettare di perderli: ecco, quindi, la vera ragione del dibattito. Nell’interesse dei proprietari, è meglio stabilire che la schiava non è una cosa fruttifera: e così viene fatto.

Perché la durezza della loro condizione cambi, dovranno attendere la mitigazione della condizione schiavile: quelli della condizione femminile non le riguarderanno mai, né nel bene né nel momento in cui, man mano che la crisi dell’impero si manifesterà con sempre maggior evidenza, le donne perderanno i vantaggi ottenuti nei secoli d’oro della loro storia. Con il mutare delle condizioni politiche, economiche e sociali, infatti, con la burocratizzazione del potere e con la militarizzazione dello stato vengono meno, inevitabilmente, le condizioni che hanno consentito e favorito l’emancipazione. Il settore nel quale vengono attuati gli interventi più significativi è la politica familiare, sulla quale agisce, fra le altre circostanze, la concezione cristiana del matrimonio.

Per influsso del cristianesimo accanto ai matrimoni combinati, che continuano a sussistere, aumentano le unioni non più predeterminate e imposte dai genitori (e in particolare dai padri), ma decise dalle parti contraenti. E questa nuova considerazione della volontà conferisce certamente al matrimonio un nuovo e più alto significato etico. Ma il cristianesimo agisce anche in una direzione diversa, in un certo senso svalutando il ruolo del consenso dei coniugi. Per il diritto classico infatti l’intenzione di essere sposati deve essere continua, vale a dire deve sorreggere l’unione per tutto il corso della vita matrimoniale. Per i cristiani, invece, la volontà di contrarre matrimonio, manifestata al

momento della celebrazione, è irrevocabile. I cristiani, in altri termini, prendono in considerazione la sola volontà iniziale, fissandola per così dire nel tempo, e attribuendo solo a essa valore determinante: e gli imperatori cristiani cercano in molti modi di modificare il regime del matrimonio per renderlo più rispondente alla concezione che di esso ha la nuova religione di stato. Gli interventi imperiali, da Costantino a Giustiniano (481 ca. - 565), attuano inoltre una politica volta a impedire o quantomeno a limitare i divorzi, stabilendo, per la prima volta, una casistica di circostanze che li giustificano. Lo scioglimento del matrimonio, ora, può aver luogo solo in circostanze e per cause prestabilite, tra le quali la colpa delle parti, ovviamente diverse a seconda che siano maschili o femminili. Sono "colpa" del marito solo comportamenti gravissimi, come ad esempio l'aver tentato di prostituire la moglie; la moglie, invece, viene considerata colpevole non solo se commette adulterio (che non è "colpa" se commesso dal marito, considerato colpevole solo se ha una concubina), ma anche se va ai banchetti o ai bagni con estranei, o frequenta spettacoli senza il consenso del marito. Per quanto riguarda la vita delle donne al di fuori della famiglia si stabilisce che "per garantire la pudicizia" è loro vietato il mestiere di avvocato, e si vieta loro di ricoprire gli "uffici civili e pubblici." Escluse, dunque, dai territori "maschili", le donne, che da quelli "femminili" hanno tentato di uscire, sono in questi di nuovo sospinte. Nei primi decenni del VI secolo d.C. il *Corpus iuris civilis*, la grande codificazione giustinianea, testimonia che la vecchia etica e regola patriarcale era stata inesorabilmente ristabilita. A conferma del fatto che, ieri come oggi, la storia non procede in modo lineare verso il progresso.

Vedi anche

L'età dei re
Roma repubblicana
L'età degli Antonini, ovvero della scoperta dell'interiorità
La guerra a Roma
L'economia a Roma
L'educazione a Roma
La sessualità a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano

La nascita della scienza giuridica
Le fonti del diritto
Giustiniano e il *Corpus Iuris Civilis*
Il parricidio
Il cristianesimo
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto

Filosofia

Introduzione

di Umberto Eco

Se è stato possibile scrivere qualche parola sulla filosofia greca – una forma di pensiero che si è sviluppata tra Grecia e Magna Grecia, dalle remote origini ai secoli ellenistici – sarebbe ingannevole etichettare come filosofia latina o romana quella che si sviluppa nell’area ben più vasta dell’intero Mediterraneo, dalla fine delle guerre puniche alla caduta dell’impero di Occidente.

E non perché, come vuole una *vulgata* alquanto pigra, non vi sia stata una filosofia romana, perché Cicerone o Seneca o Marco Aurelio, se pure riprendono i temi della cultura greca e in particolare di quella del periodo ellenistico, non sono pensatori privi di vigore intellettuale. Per non dire di un gigante come Lucrezio. È che le esigenze scolastiche della periodizzazione si sono scontrate con quelle della tematizzazione e si trattano e si studiano come entità indipendenti il pensiero romano, quello cristiano, quello ebraico, la rinascita del platonismo attraverso le tradizioni delle scuole neoplatoniche, Plotino, le varie forme di sincretismo religioso che hanno attraversato il mondo mediterraneo dal II secolo in avanti, o la gnosi e il manicheismo…

È come se uno storico del futuro decidesse di trattare la cultura del XX secolo in volumi separati, dedicandone uno alla cultura americana, l’altro al mondo sovietico, un altro ai popoli già coloniali, altri due all’India e alla Cina. Senza rendersi conto che un russo leggeva gli americani e poteva essere influenzato dal pensiero indù, che un bramino sapeva molto del cristianesimo, che alcuni polinesiani andavano a studiare alla Sorbona, e così via.

Non ci rendiamo forse conto che nello stesso I secolo vivono e scrivono sia Seneca che Filone di Alessandria, che rilegge la Bibbia in chiave grecizzante; nel II secolo convivono gnostici come Basilide e Valentino, Marco Aurelio e san Giustino martire, Clemente di Alessandria e Galeno, il quale muore quando Tertulliano ha già quarant’anni. Non

consideriamo abbastanza che Seneca nel 20 ha visitato l'Egitto e ne ha studiato la cultura. Passando al III secolo, troviamo un padre della Chiesa rigorista come Origene e uno scettico come Sesto Empirico, Diogene Laerzio, Ammonio Sacca, Plotino e Mani, così come nel IV secolo sono contemporanei pensatori pagani come Giamblico o addirittura Giuliano l'Apostata e Gregorio di Nissa o sant'Ambrogio, e sant'Agostino muore quando un neoplatonico come Proclo, il cui pensiero influenzerà i secoli seguenti, ha già vent'anni.

Possibile che tutta questa gente non si conosca? Forse Marco Aurelio non sa dell'esistenza di uno gnostico come Basilide e all'inizio del II secolo si sa poco dei cristiani che Plinio il Giovane, inviato in Bitinia da Traiano, discute con l'imperatore su come procedere nei confronti della nuova religione; ma i Padri della Chiesa sanno molto del pensiero che dichiareranno eretico, e i contatti tra cristianesimo e neoplatonismo non sono soltanto episodici.

Quale sia stato il gioco delle reciproche influenze non sarà forse mai dato di chiarire completamente, ma basta considerare il caso dei vari testi del *Corpus Hermeticum:* il *Corpus* in quanto tale è stato probabilmente assemblato tra VI e XI secolo, ma i vari scritti sono stati stesi individualmente da autori diversi e in tempi diversi tra II e III secolo. Ora, questi testi evidentemente circolano persino in ambienti ostili. Nel II secolo Atenagora e Clemente di Alessandria vi fanno alcuni riferimenti, Origene parla di una sapienza mosaica anteriore ai filosofi greci; nel III secolo troviamo accenni sia in Tertulliano che in Porfirio; nel IV secolo Lattanzio pare riferirsi all'*Asclepius* e l'alchimista Zosimo si riferisce a testi attribuiti a Hermes; nel V secolo appaiono probabili citazioni del *Corpus* nel *Contra Julianum* di san Cirillo di Alessandria e Agostino cita l'*Asclepius* (nel *De civitate Dei*).

Siamo dunque in un periodo fecondato da idee spesso contraddittorie che circolano confusamente nello stesso bacino mediterraneo, sia quando anche gli intellettuali romani parlano la *koinè* greca, sia quando gli intellettuali cristiani il greco l'hanno ormai dimenticato ma leggono la *Vulgata* biblica che san Gerolamo (347-420 ca.) ha tradotto sia dal greco che dall'ebraico. E dunque non sapremo mai con esattezza quante

cose un saggio di quel periodo tumultuoso ha udito, sia pure vagamente e per sentito dire, di altre filosofie o altre religioni, di altre rivelazioni o altri misteri.

Filosofi e filosofie a Roma

Filosofia romana

di Anna Maria Ioppolo

I Romani non hanno prodotto una filosofia originale, ma hanno adattato la filosofia greca alle proprie esigenze. Lo sviluppo della filosofia a Roma si distingue quindi in due momenti: la penetrazione e la diffusione della filosofia greca, che vede la presenza a Roma di filosofi greci, da Panezio a Posidonio ad Antioco d'Ascalona a Filone di Larissa; la formazione di una filosofia romana, come rielaborazione della filosofia greca ed espressa in lingua latina, che annovera tra i suoi massimi rappresentanti l'epicureo Lucrezio e lo stoico Seneca, ma anche Cicerone, artefice dell'incontro tra la cultura romana e la filosofia greca.

La penetrazione della filosofia greca a Roma nel II e nel I secolo a.C.

La filosofia viene importata a Roma dalla Grecia, né si forma mai una filosofia romana distinta dalle scuole filosofiche greche, se si eccettua la scuola dei Sestii in età imperiale. I Romani non sono inclini come i Greci verso le speculazioni astratte, ma sono profondamente legati alle proprie tradizioni e a tutto ciò che concorre alla potenza e alla grandezza di Roma. La filosofia è considerata parte della formazione culturale, della *humanitas* di un romano della classe colta, ma non deve oltrepassare questi limiti. Sarebbe comunque ingiusto non riconoscere alla filosofia romana originalità e creatività nel selezionare e nell'adattare temi della filosofia greca alle esigenze dell'ideale morale del *mos maiorum* e della compiuta formazione di un uomo politico. Anche se pochi Romani coltivano la filosofia come occupazione principale, molti Romani colti ne sono indirettamente influenzati, basti pensare a Varrone, ai poeti Orazio, Virgilio, Persio, Petronio, allo storico Tacito. Nell'affrontare dunque il problema dei rapporti dei Romani con la filosofia è necessario distinguere due momenti: la penetrazione e la diffusione della filosofia greca a Roma e la

formazione di una filosofia romana, come rielaborazione della filosofia greca ed espressa in lingua latina.

La penetrazione della filosofia a Roma avviene gradualmente e attraverso non pochi contrasti, come dimostrano le fasi alterne che ne caratterizzano l'evoluzione a partire dal II secolo a.C. Il sospetto e la diffidenza della classe dirigente romana nei confronti della filosofia si manifestano presto, già nel 181 a.C. con i roghi di libri pitagorici, a cui fanno seguito nel 171 a.C. l'esilio degli epicurei Alcio e Filisco e nel 161 a.C. l'espulsione dei filosofi e dei retori, e hanno il loro momento emblematico con l'esito della famosa ambasceria dei tre filosofi greci a Roma del 155 a.C. Catone il Censore esprime il parere che si debba accorciare il soggiorno dei tre filosofi, accordando loro rapidamente una riduzione della multa, cosicché se ne possano ritornare “nelle loro scuole a discutere con i figli degli Elleni” e i giovani Romani prestino ascolto come prima “alle leggi e alle autorità” (Plutarco, *Vita di Marco Catone*, 22). Nonostante ciò, a cavallo del II e I secolo a.C. arrivano a Roma numerosi filosofi rappresentanti delle maggiori scuole ellenistiche greche, dagli stoici Panezio e Posidonio agli accademici Filone di Larissa e Antioco di Ascalona, all'epicureo Filodemo. Al contempo si consolida l'abitudine da parte delle persone colte non solo di recarsi in Grecia a completare il curriculum degli studi, ma anche di ospitare filosofi, com'è il caso di Cicerone, che accoglie nella sua casa lo stoico Diodoto. All'intenso scambio tra il mondo greco e quello romano contribuisce la diaspora dei rappresentanti delle maggiori scuole filosofiche greche da Atene verso altri centri del mondo greco-romano in seguito alla guerra contro Mitridate.

L'epicureismo e il poema di Lucrezio

Le scuole filosofiche che dominano la scena durante la repubblica sono lo stoicismo e l'epicureismo. Lo stoicismo si impone tra gli aristocratici romani. Lo stoico Panezio (185-110 a.C. ca.) e lo storico Polibio (200-118 a.C.) hanno un ruolo fondamentale nell'influenzare la politica del “circolo degli Scipioni”, ma ai principi della dottrina stoica si ispira anche la riforma agraria del partito democratico avverso agli Scipioni, quello dei Gracchi. Se dunque l'intervento di Panezio ha un ruolo

importante sulla fondazione di una teoria del diritto, non forma però alcun filosofo romano che possa essere considerato un seguace dello stoicismo. L'epicureismo si diffonde invece tra le masse popolari. La ragione della diversa area di diffusione dell'epicureismo non va ricercata nella "facilità" della filosofia epicurea che propaganda il piacere come fine etico, ma nel fatto che viene divulgata in latino e quindi diviene l'unica filosofia comprensibile a tutti. Le prime opere filosofiche in latino, infatti, risalgono al I secolo a.C. e si devono agli epicurei Amafinio e Catio, duramente attaccati da Cicerone perché scrivono "senza alcuna accuratezza ed eleganza di stile" (Cicerone, *Libri Academici*, I, 5-6). Cicerone lamenta che la filosofia "quella vera e ottima", partita da Socrate (469 ca. - 399 a.C.) e continuata dai peripatetici, dagli stoici e dagli accademici, "non è rappresentata da quasi nessuna opera in latino". Egli stesso si propone con la stesura delle opere filosofiche di dare vita e splendore alla filosofia che "rimase trascurata fino a ora, né mai brillò nella letteratura latina". Ciò non impedisce che tra le classi colte permanga la convinzione che la lingua greca, che fa parte del loro patrimonio culturale, sia la lingua in cui si possa meglio esprimere la filosofia. Non è un caso che ancora nel II secolo l'imperatore Marco Aurelio sceglierà di scrivere le sue opere filosofiche in greco. La diffusione in lingua latina della filosofia raggiunge un risultato felice con il *De rerum natura* di Lucrezio (99-55 a.C. ca.), opera che ha un peso determinante nell'espansione dell'epicureismo alla fine della repubblica. Lucrezio divulga la dottrina esposta da Epicuro (341-270 a.C.) nel *Peri Physeos*, ma sceglie di scrivere in lingua latina, proseguendo con ciò la tradizione propria degli epicurei romani. Non imita il greco filosofico tecnico di Epicuro, ma scrive il suo poema in eleganti esametri, ispirandosi al modello letterario del poema cosmologico di Empedocle (495-435 a.C. ca.). Perfino Cicerone, che non nutre grande simpatia per l'epicureismo, in una lettera al fratello Quinto, esprime ammirazione per il genio letterario e per l'arte di Lucrezio (*multis luminibus ingenii, multae tamen artis*, cfr. *Epistula ad Quintum fratrem*, II, 9, 3). Lucrezio tratta gli argomenti fondamentali della dottrina epicurea (la cosmologia atomistica, la psicologia e la mortalità dell'anima, le sensazioni e la conoscenza, lo sviluppo della civiltà), rimanendo fedele alla sua fonte greca, tanto da essere stato definito da alcuni un "fondamentalista".

Nonostante Lucrezio esponga una dottrina filosofica indubitabilmente greca, il tono e l'efficacia del suo racconto hanno un potere retorico ed emotivo che è del tutto peculiare, in quanto trascendono i limiti linguistici e i confini culturali delle due civiltà greca e romana. L'abilità di Lucrezio sta nel descrivere una nuova teoria del mondo, creando nella lingua latina nuove parole, e al contempo, modificando dall'interno i termini significativi del *mos maiorum*. Egli colloca il poema nel contesto della società oligarchica romana: apre il poema con la dedica all'aristocratico romano Memmio e con l'invocazione a Venere, madre di Enea e della sua razza, allude a Scipione l'Africano (236-183 a.C.) e al grande poeta romano Ennio (239-169 a.C.), e inserisce continui riferimenti alle lotte politiche attuali, utilizzando vocaboli propri del linguaggio politico tradizionale. La dottrina di Epicuro è l'unico rimedio contro la superstizione religiosa perché, distruggendo la credenza nella sopravvivenza dell'anima, libera gli uomini anche dalla paura della morte, che è la causa della distruzione di tutti i valori morali e anche la radice dell'ambizione politica. Egli attacca il concetto di *religio*, mostrando come "fu proprio la religione a produrre scellerati delitti", tanto da spingere gli uomini, per motivi politici, a compiere sacrifici umani agli dèi, come quello di Ifigenia. Ciò che a Lucrezio sta a cuore dimostrare è che gli stessi falsi valori che distruggono l'atarassia del filosofo epicureo sono responsabili della corruzione e dell'anarchia dello stato: soltanto i valori propugnati dall'epicureismo sono in grado di assicurare a Roma una pace stabile e duratura.

La diffusione della filosofia greca: Cicerone

Alla fine dell'età repubblicana l'importanza che riveste la capacità di argomentare in un'età di turbamenti politici fa sì che l'Accademia e il Peripato guadagnino consensi a scapito dello stoicismo, che, non curando l'insegnamento della retorica, perde seguaci. In seguito alla guerra mitridatica (87-86 a.C.) Filone di Larissa, scolarca dell'Accademia, si è rifugiato a Roma, conquistando il pubblico colto romano, tra cui Cicerone (106-43 a.C.), che rimane fedele al suo insegnamento per tutto il corso della vita. Lo scetticismo accademico, che si fonda sul metodo dialettico di discutere pro e contro ogni

questione, dimostra come la filosofia, strettamente collegata all’educazione retorica, sia indispensabile per chi aspiri a dedicarsi alla vita politica. Si deve soprattutto alle opere filosofiche di Cicerone un interessante tentativo di integrare la filosofia con la politica e la retorica. Cicerone non è un filosofo professionista né elabora una filosofia originale, ma non è neanche un mero copista di manuali filosofici greci. Il contributo che egli dà alla filosofia non può essere separato dalle sue realizzazioni come oratore, uomo politico e soprattutto come difensore del *mos maiorum*. La sua collocazione filosofica non si identifica con la completa adesione a una scuola, ma non può essere impropriamente etichettata con il termine svalutativo di “eclettismo”, come alcuni pretendono. Egli dichiara che suoi maestri sono gli stoici Diodoto e Posidonio, gli accademici Filone di Larissa e Antioco di Ascalona. Entrambi questi ultimi esercitano una notevole influenza su di lui, ma il contrasto dottrinale che li ha divisi, oltre a essere oggetto dei *Libri Academici*, è occasione, per Cicerone, di continua riflessione. Quanto alla sua affiliazione filosofica, egli si professa “accademico”, intendendo con ciò ricollegarsi alla tradizione dello scetticismo che ha segnato la scuola di Platone (427-347 a.C.) a partire da Arcesilao (315 ca. - 241 a.C.) fino a Filone, per il quale non la certezza, ma soltanto l’approssimazione al vero è raggiungibile. Si tratta di un atteggiamento di distacco epistemologico, che gli permette di accogliere alcuni punti di vista dei dogmatici, senza riconoscerne la verità, accettandoli provvisoriamente in quanto probabili. Ma in campo etico egli segue l’insegnamento dell’altro suo maestro, Antioco, che sostiene una versione stoicizzata della dottrina dell’Accademia. Nelle sue opere filosofiche, scritte tra il 46 e il 44 a.C. durante un periodo di forzata inattività dalla vita politica sotto la dittatura di Cesare (100 ca. - 44 a.C.), egli espone la filosofia greca, in particolare quella ellenistica. I portavoce delle diverse scuole filosofiche, di volta in volta, espongono i principi della loro dottrina e Cicerone, dopo averli sottoposti a critica, avanza la sua opinione scegliendo in base a ciò che gli sembra il meglio. Oltre a essere la principale fonte di informazione sulla filosofia ellenistica, Cicerone si è assunto il compito di “romanizzare” la filosofia greca. Non soltanto egli introduce personaggi del mondo romano come protagonisti dei dialoghi ed esempi tratti dalla vita e dalla storia romana, ma soprattutto crea nuovi vocaboli in una lingua, il latino, che mai era

stata adattata a questo uso, poiché non disponeva di termini tecnici in grado di rendere il significato filosofico di quelli greci. A Cicerone, forse più che a ogni altro, spetta dunque il merito di aver posto le basi perché la filosofia non fosse più avvertita come un prodotto estraneo allo spirito e alla cultura romana.

La filosofia dell'età imperiale nel I e nel II secolo

Durante il principato l'interesse del potere imperiale, che continua a nutrire sospetto e diffidenza verso i filosofi, è di rendere inoffensiva la filosofia svuotandola dall'interno. Questo atteggiamento non favorisce certo lo sviluppo di dottrine filosofiche nuove, ma un minore vigore speculativo che si traduce da un lato nell'inventariare i risultati raggiunti, dall'altro nell'assistenza morale delle coscienze. Si sviluppa soprattutto l'etica non solo come teoria, ma come pratica morale, che privilegia l'esame di coscienza, la meditazione, la cura di sé. L'unica scuola "nuova", essenzialmente romana, è quella dei Sestii, ma è significativo che diffonda il suo insegnamento in greco. La sua dottrina è sostanzialmente vicina all'etica stoica, ma se ne differenzia perché accoglie anche elementi del cinismo e del pitagorismo. La scuola dei Sestii si distingue soprattutto perché teorizza una forma di opposizione politica al principato. Essa sostiene infatti che la libertà del sapiente non possa realizzarsi nello stato, ma fuori dallo stato, il quale dovrebbe garantire al sapiente la libertà di dedicarsi all'attività contemplativa. Sestio padre (70 a.C.-?), il fondatore della setta, gode dell'ammirazione di Seneca, (4 a.C. ca. - 65 d.C.), ma non ha molto seguito se non fra alcuni intellettuali. È soprattutto lo stoicismo, i cui valori morali sembrano a molti una razionalizzazione degli ideali tradizionali di Roma ad affermarsi sulle altre concezioni filosofiche in un periodo in cui l'abilità retorica, come testimonia Tacito (55-120 ca.), ha ormai scarsa importanza per la carriera politica. Sono infatti stoici i filosofi più importanti dell'età imperiale, ancorché molto diversi l'uno dall'altro: Seneca, maestro e consigliere di Nerone, Epitteto, schiavo affrancato, e Marco Aurelio, imperatore e padrone del mondo. Mentre lo stoicismo ellenistico fondava la filosofia sull'unità sistematica delle tre parti, logica, fisica ed etica, a cui conferiva pari dignità, lo stoicismo imperiale, disancorando l'etica dalle altre parti del sistema, ne

indebolisce l’immagine di coerenza e di unitarietà. Tuttavia sarebbe fare un torto al vigore intellettuale e all’originalità di Seneca assimilarlo ai moralisti stoici di questo periodo, come Musonio Rufo o la scuola dei Sestii, perché è senza dubbio la personalità filosofica più significativa espressa dal mondo latino. Nei *Dialoghi* e nelle *Lettere a Lucilio* egli affronta i temi canonici dell’etica stoica, l’ideale razionale del saggio, la tranquillità dell’anima, l’ira e l’analisi delle passioni come errori di giudizio, l’indifferenza dei beni esterni. Nelle *Ricerche naturali* tratta della meteorologia, della teoria dei fenomeni naturali e delle cause, ricollegandosi allo stoico Posidonio. Egli dimostra indipendenza di giudizio sia nella critica di alcune dottrine attribuite a una presunta ortodossia stoica, sia prendendo posizione nelle controversie dottrinali a favore dell’uno piuttosto che dell’altro maestro stoico. La sua posizione filosofica è di apertura nei confronti di altri apporti filosofici: dell’epicureismo che difende dall’accusa di professare un edonismo volgare, del medio-platonismo da cui riprende il primato della *theoria*, del cinismo di cui condivide la polemica contro la ricchezza e il lusso trasmessagli dal maestro Attalo e dall’amico Demetrio, ma egli fu e si considerò sempre uno stoico. Epitteto e Marco Aurelio scrivono in greco, il nucleo della loro dottrina è genuinamente stoico, ma la loro filosofia è soprattutto indirizzata alla pratica morale. Al principio del *Manuale*, riprendendo una formulazione del suo maestro Musonio, Epitteto divide le cose nettamente in due categorie, quelle in nostro potere, ovvero la capacità di servirsi delle rappresentazioni, e quelle che non lo sono, ovvero i beni esterni. Il potere dell’imperatore si estende solo sulle cose esterne. Marco Aurelio, a differenza di Epitteto, il quale considera che nulla e nessuno, neppure l’imperatore, possa in alcun modo intralciare la libertà e autonomia umana, poiché solo la filosofia può procurare all’uomo la vera libertà che rende indipendenti dalla schiavitù degli appetiti del corpo, ritiene che le azioni umane richiedano l’aiuto degli dèi e della fortuna per trasformarsi in scelte morali corrette. I *Pensieri* di Marco Aurelio sono un dialogo con se stesso, che egli colloca in una prospettiva teologica e cosmica, mentre Epitteto con le *Diatribe*, lezioni orali stenografate e tramandate dal suo discepolo Arriano (95 ca. - 180), svolge essenzialmente la funzione di maestro, avendo costantemente di mira l’esempio di Socrate. È comunque significativo che Marco Aurelio non impronta la sua politica ai principi

dello stoicismo, ma si mantiene fedele alla tradizione romana non solo nell’esercizio del potere, ma anche nella sua considerazione della filosofia che vuole trasmettere nella lingua filosofica per eccellenza, il greco.

Vedi anche

Roma repubblicana
L’espansione della repubblica
Agricoltori schiavi e soldati. L’età dei Gracchi
Lucrezio
Cicerone e il lessico filosofico latino
Seneca e lo stoicismo latino
Epitteto e Marco Aurelio. “Scelta” e discorso a se stesso
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Il *mos maiorum* e le origini troiane di Roma
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua
Cicerone tra retorica e politica
Cesare, il vincitore degli “altri”
Orazio: poesia e saggezza di fronte alla precarietà della vita
Dalla satira moralistica all’epica dell’orrido: Persio e Lucano
Petronio: il*Satyricon come labirinto* del racconto

Lucrezio

di Ivano Dionigi

Nel De rerum natura *Lucrezio introduce nel mondo culturale romano idee rivoluzionarie e innovative, improntate a un deciso razionalismo, fortemente in contrasto con la tradizione del* mos maiorum *che caratterizza la riflessione filosofica romana. Mosso dall'intento di riuscire a liberare l'animo umano dall'assoggettamento alla* religio, *determinato in particolare attraverso la paura della morte, il poeta delinea nel suo capolavoro un nuovo ordine cosmico e morale, riprendendo le idee epicuree e fornendo un'interpretazione razionale del mondo, attraverso una lingua e uno stile nuovi e rinnovati.*

Notizie biografiche

Le pochissime informazioni che abbiamo sulla vita di Lucrezio – sulla quale nessun indizio ci soccorre dall'interno degli oltre 7000 versi del *De rerum natura* – sono quasi esclusivamente affidate a una testimonianza di san Gerolamo (347-420 ca.): "nell'anno 94 nasce il poeta Tito Lucrezio; questi, divenuto pazzo per un filtro d'amore, dopo aver scritto nei momenti di lucidità diversi libri, in seguito pubblicati da Cicerone, si suicidò all'età di 44 anni". Notizie scarse e probabilmente anche inesatte (dal momento che la *Vita virgiliana* del grammatico Donato, anch'essa del IV secolo, induce a collocare la nascita di Lucrezio nel 99/98 a.C.); e anche fragili e sospette per quanto riguarda il riferimento alla pazzia e al suicidio di Lucrezio. Questa versione infatti non trova riscontro altrove e soprattutto mal si accorda col silenzio dei Padri della Chiesa e degli Apologisti, i quali in quella triste fine avrebbero trovato un ottimo argomento di difesa e propaganda antiepicurea. Questo *argumentum ex silentio* ancor oggi rende i critici più che perplessi e induce a ritenere la notizia del suicidio una falsificazione maliziosa maturata in ambiente cristiano o comunque antiepicureo, e finalizzata a ridurre il materialismo e l'ateismo di Lucrezio a frutto di squilibrio mentale, facendo apparire la sua stessa

fine come segno di contraddizione con la materialistica e ottimistica dottrina epicurea.

La *novitas rerum*: Lucrezio profeta della ragione

Nella capitale dello stoicismo – vale a dire della filosofia che teorizza il primato del *negotium* e la pratica della *religio* come *instrumentum regni* – la presenza dell'epicureo Lucrezio, che rivendica l'*otium* (il *lathe biosas*, "vivi nascosto" del maestro epicureo) e stigmatizza la *religio* come causa di tutti i mali, assume un ruolo dirompente e si configura come un vero e proprio errore anagrafico. Scopo del verbo lucreziano è sradicare dall'animo umano i due peccati originali, le due "ferite della vita" (*vulnera vitae*): la *cupido vitae*, che si traduce in malsana passione amorosa, politica, economica (vd. proemio del II e III libro, e finale del III libro) e il *timor mortis*, che, oltre a suscitare le reazioni più turpi e sanguinarie (vd. proemio del III libro), ricatta l'animo umano con il culto degli dèi e con la paura dell'aldilà.

Per liberare gli animi dalla paura della morte e dai nodi della religione (1, 932 = 4, 7 *religionum animum nodis exsolvere*), Lucrezio – sulla scorta del maestro Epicuro (341-270 a.C.), il quale ha segnato uno spartiacque storico rispetto a tutti i filosofi precedenti – annuncia "un messaggio grandioso" (*res magnae*) e "rivoluzionario" (*res novae*) tutto incentrato sul "conoscere le cause delle cose" (*rerum cognoscere causas*). Questi i capisaldi della nuova dottrina epicurea, tributaria dell'atomismo di Democrito (460-370 a.C.) e Leucippo (480 a.C.?-?), ma estranea tanto alla grande tradizione filosofica platonica e aristotelica quanto alla cultura popolare (*vulgus abhorret ab hac*): (1) i corpi (*corpora*) e il vuoto (*inane*) sono i due principi dell'universo; (2) gli atomi sono le particelle costitutive di tutto il reale; solidi ed eterni, essi garantiscono il duplice principio dell'increazione e dell'indistruttibilità della materia; (3) il *clinamen*, parola creata da Lucrezio e destinata a rimanere *hapax*, mai più usata nella classicità, è la "deviazione" infinitesimale (2, 292 *exiguum*) e indeterminata degli atomi dalla fissità della forza gravitazionale, che consente la creazione dei corpi e interrompe la necessità del fato; (4) l'isonomia (2, 569-580) è la legge fisica originaria ed eterna che, tenendo in equilibrio (*aequum*

certamen) le forze di vita (*motus genitales*) e le forze di morte (*motus exitiales*), consente l'alternarsi di impulsi contrari e salvaguarda il cosmo dalla conflagrazione assoluta; (5) mondi infiniti, al di là del nostro mondo, coesistono nell'universo (2, 1074 sgg. *necesse est confiteare* / *esse alios aliis terrarum in partibus orbis*). In questi nuovi e infiniti mondi gli dèi non hanno un ruolo attivo ma sono semplici spettatori, e l'uomo non è più al centro ma è solo uno dei tanti momenti e frammenti di questo avvicendamento atomico. Di qui la negazione della concezione antropocentrica, messa fuori gioco dalla centralità delle leggi di natura e dal primato della fisica che tutto omologa; di qui la voce *ratio* come parola base del poema (più di 150 occorrenze) nei diversi significati di "ragione", "metodo", "spiegazione", "scuola filosofica", "dottrina epicurea"; di qui l'elogio di Epicuro, paragonato a un dio (*deus fuit ille, deus*), il quale, dopo aver varcato "le fiammeggianti mura del mondo e percorso con la mente l'intero universo […] ha abbattuto la religione" (1, 72 sgg.), "ha posto la parola fine al desiderio e alla paura" (6, 25) e "ha cacciato dall'animo umano i mostri non con le armi (*arma*) ma con le parole" (*dicta*) (5, 54); di qui l'esclusione degli dèi dall'origine e dal governo dell'universo (2, 180 sgg. "non per volere divino è stata per noi generata / la natura del mondo") e l'annuncio di una nuova *pietas*, laica e razionalistica, alternativa alla vecchia *religio* (5, 1198-1203): "non v'è alcuna devozione nel mostrarsi spesso con il capo velato, / nel rivolgersi a una statua di pietra e visitare tutti i templi, / nel gettarsi prosternati in terra e nel tendere le palme / davanti ai templi degli dèi, nel cospargere le are / di molto sangue di animali, nel reiterare offerte votive: /devozione è piuttosto poter guardare tutto con mente serena" (*pacata posse omnia mente tueri*); di qui la rimozione del pensiero e della figura di Lucrezio a cominciare dai suoi contemporanei – una vera e propria "congiura del silenzio" – per aver propagandato a Roma idee rivoluzionarie e scandalose. *Res novae* appunto, come lui stesso le aveva definite, che andavano in collisione con quel *mos maiorum* che a Roma era il valore supremo.

Due interpretazioni unilaterali

La critica nelle sue direttrici fondamentali e vulgate ha privilegiato decisamente alcune componenti letterarie e concettuali del *De rerum natura*, polarizzandosi in valutazioni contrapposte: irrazionalismo e razionalismo, negativismo e positivismo, pessimismo e ottimismo.

Da un lato ha messo in risalto la personalità forte del poeta, analizzato in una prospettiva individualistica se non psicanalitica, compiacente con il *topos* del poeta solitario e angosciato e con la notizia geronimiana del suicidio filtrata attraverso il moderno esistenzialismo; e ha collocato Lucrezio nella galleria dei grandi poeti maledetti. Questo codice interpretativo è stato adottato da psichiatri (Logre, *L'anxiété de Lucrèce*), storici della letteratura (Perelli, *Lucrezio poeta dell'angoscia*), scrittori (Schwob, *Les vies imaginaires*). Questa stessa interpretazione suggestionerà in modo sorprendente autori quali Moravia (*Antico furore*) e ancor prima Carducci (sua la definizione di Leopardi quale "il Lucrezio del pensiero italiano").

Opposta a questa lettura "romantica" – o meglio ad essa complementare, perché parimenti animata dalla preoccupazione idealistica di attualizzare il poema e di separare poesia e filosofia – si è affermata l'altra lettura ideologica che, muovendo dal pensiero forte del poema, attribuisce a Lucrezio un prioritario interesse sociale e un impegno politico volto a emancipare il popolo dall'alienazione politica e religiosa. Ne risulta un Lucrezio marxista *ante litteram* caro a un filone critico fortemente ideologizzato (Nizan, *Les matérialistes de l'antiquité. Démocrite, Epicure, Lucrèce*; Farrington, *Scienza e politica nel mondo antico*; *Lavoro intellettuale e lavoro manuale nell'antica Grecia*; Canali, *Lucrezio poeta della ragione*). In questo contesto gioverà anche ricordare il rilievo accordato a Lucrezio nell'ex URSS in occasione del presunto bimillenario della morte. In questo identikit di Lucrezio un ruolo l'avrà giocato anche la tesi di laurea di Marx sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro.*

La *novitas verborum*: Lucrezio linguista

Intenzionato a delineare un nuovo ordine, sia cosmico che morale, Lucrezio si affida a una nuova lingua e a un nuovo lessico (*nova verba*): una scelta alla quale lo obbligano la rivoluzionarietà del messaggio

epicureo (*novitas rerum*) e la povertà della lingua latina (*egestas linguae*).

In effetti ciò che sorprende, e che va individuato e compreso, non è solo il *logos* ma anche il *rhythmos* del *De rerum natura*, vale a dire l'organicità e "la mostruosa regolarità" della scrittura lucreziana: dall'iterazione di suoni (allitterazioni, rime, omeoteleuti, paronomasie) a quella di parole (figure etimologiche, pleonasmi), di *iuncturae*, di emistichi, di versi, di intere sezioni, fino alla corrispondenza tra i proemi e i finali. Ne deriva una struttura non solo fonica ma anche visiva, perché Lucrezio rappresenta iconicamente ciò che dice; per cui del *De rerum natura* si potrebbe dire come della *Commedia* di Dante (1265-1321): "non è che una sola strofa, una struttura cristallina, un solido […], lo sviluppo per monosillabi del cristallo tematico […], poliedro di tredicimila facce, mostruoso nella sua regolarità […]: una collezione di minerali sarebbe un commento perfetto" (Mandel'štam).

Gli stessi autori classici, mentre rimuovevano la *novitas* ideologica, non poterono fare a meno di rilevare la *novitas* linguistica e stilistica del poema: provvisto di *multa ars* secondo Cicerone (*Ad Quint. fr*. 2, 9, 3), giudicato *sublimis* da Ovidio (*Am.* 1, 15, 22) e Frontone (*Epist. ad M. Anton.* p. 131, 14 v. den Hout), *doctus* da Stazio (*Sil.* 2, 7, 76), *elegans* e *difficilis* da Quintiliano (*Inst*. 10, 1, 87), definito *éuphonos* ("risonante") e *hadrós* ("gagliardo") da Marco Aurelio (testimoniato da Frontone, *Epist. ad M. Anton*. p.109, 16 v. den Hout). Decisivi per la comprensione di tale scrittura sono due passi del poema: 1, 820 sgg. *namque eadem caelum mare terras flumina solem / constituunt, eadem fruges, arbusta, animantis* (infatti "i medesimi atomi formano il cielo, il mare, le terre, i fiumi, il sole, / i medesimi atomi le messi, gli alberi, i viventi") e 2, 2015 sgg. *namque eadem caelum mare terras flumina solem / significant, eadem fruges arbusta animantis* ("infatti le medesime lettere significano le parole cielo, mare, terre, fiumi, sole, / le medesime parole le messi, gli alberi, i viventi"). I due passi – nei quali si enuncia implicitamente ma indiscutibilmente il principio della corrispondenza tra formazione dei corpi e formazione delle parole – sono identici, se si eccettua la coppia antitetica *constituunt*/*significant*. Nel primo caso infatti si parla dei "principi fisici primi", cioè gli atomi

(i *primordia*, sinonimo poetico e metrico di *elementa*) che “formano” (*constituunt*) i corpi; nel secondo si parla di “principi primi grafici”, cioè “le lettere dell’alfabeto” che “significano” (*significant*), vale a dire “verbalizzano” quei corpi. Alla corrispondenza tra *res* e *verba* si aggiunge il principio della loro reversibilità. Infatti, riprendendo e perfezionando la teoria degli atomisti Leucippo e Democrito (vedi Arist. *Metaphys.* 985b 13 sgg.), Lucrezio individua (2, 1021), come leggi regolatrici della struttura atomica, cinque fattori che sono anche parole tecniche della grammatica e retorica classica: *concursus* (*sýnkrousis* o *symploké*, “incontro”, “combinazione”), *motus* (*kínesis*, “movimento”, “flessione”), *ordo* (*táxis*, “ordine”), *positura* (*thésis*, “posizione”), *figura* (*schêma*, “forma”).

Questi fattori, applicati agli atomi e alla struttura della materia, determinano la corresponsione e solidarietà tra gli *elementa vocis* e gli *elementa mundi*: per cui il poema si configura come una esecuzione grammaticale del cosmo. Come a dire che in principio era la grammatica.

In questa direzione andava anche la lettura lucreziana di Calvino: “per Lucrezio le lettere erano atomi in continuo movimento che con le loro permutazioni creavano le parole e i suoni più diversi; idea […] per cui i segreti del mondo erano contenuti nella combinatoria dei segni della scrittura […] La scrittura modello d’ogni processo di realtà”.

Se il mondo è scritto in caratteri grammaticali, ne consegue che esso è leggibile e che quindi contiene un messaggio “ordinato” e perciò rasserenante: tutto il contrario di quanto affermato da quella critica ossessionata dal fantasma di un Lucrezio contraddittorio, pessimista e disperato.

L’autore del *De rerum natura* tenta, ai margini della crisi del mondo antico, una sintesi nuova, costruendo una parola orientata in direzione razionale e positiva verso quella organizzazione del pensiero che corrisponde alla stessa organizzazione del reale; una parola dura e naturale come un minerale, una “struttura cristallina”.

La permanenza di un classico: *idem et alius*

Sostanzialmente censurato dai suoi, Lucrezio sarà contemporaneamente demonizzato (*poeta insanissimus*) e strumentalizzato dagli apologeti cristiani, in particolare Arnobio (255-327 ca.) e Lattanzio (240-320 ca.), in funzione della loro polemica contro gli dèi falsi e bugiardi dei pagani. Dimenticato di nuovo nel Medioevo, per il quale non sarà più che un nome, e omesso anche da Dante, che pure parla nel X canto dell'*Inferno* di Epicuro e dei suoi seguaci, a mala pena nominato da Petrarca e Boccaccio, conoscerà una stagione di grande fortuna dopo la scoperta vicino a Costanza di un manoscritto, oggi perduto, da parte di Poggio Bracciolini (1418), e l'*editio princeps* del 1473. Come poeta, e non come filosofo, interesserà agli umanisti neoplatonici, in particolare lasciando sicure tracce in Pontano, Marullo, Poliziano, Giordano Bruno e quindi in Tasso, che col suo *Mondo creato* intendeva proporsi come il "Lucrezio cattolico" (Petrocchi). Ma la vera stagione lucreziana sarà nel Seicento, Settecento e Ottocento: i secoli della scienza, dell'illuminismo e del positivismo, i quali non solo riscopriranno e troveranno particolarmente congeniale l'atomismo e il razionalismo lucreziano, ma ci consegneranno una moltitudine di traduzioni poetiche in endecasillabi del *De rerum natura* consone alla poetica e all'ideologia del tempo. Tra queste, oltre a quella parziale del Foscolo (1802-1803 per un totale di 289 versi), andranno ricordate la traduzione-rifacimento del matematico e fisico Alessandro Marchetti, ispirata al pensiero di Gassendi e alla esuberante poetica barocca (ben 10.324 versi rispetto agli oltre 7000 dell'originale); la traduzione di Giuliano Vanzolini, un volgarizzamento tutto tramato di parole e immagini dantesche ed eseguito "con fedeltà non servile, con severa eleganza" (Carducci); la traduzione-calco del positivista Mario Rapisardi, fedele nello spirito e nel dettato al verbo darwiniano.

Vedi anche

Cicerone e il lessico filosofico latino
Epitteto e Marco Aurelio. "Scelta" e discorso a se stesso
I Padri cappadoci
L'umanità sulla scena: Plauto e Cecilio Stazio
Il *mos maiorum* e le origini troiane di Roma
Ovidio e il labirinto della trasformazione. Dal racconto del mito alla

scrittura dell’esilio
Agostino, mediatore culturale e maestro di inquietudine

Cicerone e il lessico filosofico latino

di Anna Maria Ioppolo

Cicerone ha avuto il merito di diffondere tra i Romani la filosofia ellenistica greca, ponendo le basi perché la filosofia non fosse più avvertita come un prodotto estraneo allo spirito romano. Con le sue opere egli ha creato una terminologia filosofica nuova in un linguaggio che mai era stato adattato a questo uso. Egli è dunque una figura estremamente significativa dell'incontro tra la cultura romana e la filosofia greca, non soltanto perché è la fonte più importante d'informazione di questo evento, ma anche perché ha contribuito a determinarlo.

Notizie biografiche e formazione

Cicerone nasce ad Arpino nel 106 a.C. da una famiglia agiata, ma non aristocratica. Il suo successo come uomo politico e oratore non è quindi dovuto né alla nobile nascita né alla ricchezza, ma alla sua educazione giuridica, retorica e filosofica. Egli compie a Roma il corso di studi di un giovane il cui obiettivo è dedicarsi alla vita politica e ben presto viene in contatto con la filosofia greca. In seguito alla guerra mitridatica dell'88 a.C., infatti, alcuni filosofi si erano rifugiati a Roma, suscitando nei giovani curiosità e interesse per la filosofia. In questo periodo Cicerone ha l'opportunità di ascoltare le lezioni di Fedro, unico filosofo epicureo su cui egli esprime un giudizio positivo; di ospitare nella sua casa, secondo un costume diffuso tra i Romani colti, lo stoico Diodoto, da cui apprende la dialettica, e di frequentare l'accademico Filone di Larissa, al cui insegnamento rimarrà fedele per tutto il corso della vita (*Brutus*, 306). Incontra anche lo stoico Posidonio che si trova a Roma per un'ambasceria e che egli avrà occasione di riascoltare in seguito a Rodi durante il suo viaggio di studi. Dal 79 al 77 a.C. per completare la formazione retorica e filosofica Cicerone, insieme al fratello Quinto e all'amico Pomponio Attico, si reca prima ad Atene dove frequenta le lezioni dell'epicureo Zenone di Sidone e di Antioco di Ascalona, rappresentante dell'Accademia ormai stoicizzata e che eserciterà una

notevole influenza su di lui soprattutto in campo etico; poi in Asia Minore e a Rodi, dove segue le lezioni del retore Apollonio Molone, di cui si professerà allievo. Si può dire quindi che egli è in possesso di una buona formazione retorica e filosofica.

Cicerone ha letto e studiato i dialoghi di Platone (427-347 a.C.), conosce le opere pubblicate di Aristotele (384-322 a.C.) e ha letto direttamente molte opere dei filosofi precedenti. Aristotele è per lui un modello soprattutto per la metodologia dialettica e per l’arte retorica, che egli fa risalire all’Accademia oltre che al Peripato. Del resto Cicerone, come ogni ambizioso romano della sua epoca, aspira ad apprendere le tecniche argomentative, indispensabili per la vita politica. Il suo interesse per la retorica trova conferma e si approfondisce frequentando le lezioni dell’accademico Filone di Larissa. Poiché la conoscenza certa o non è attingibile o è estremamente difficile da raggiungere, Filone riteneva che ci si dovesse attenere a ciò che è probabile, o persuasivo. Si deve quindi accogliere provvisoriamente qualunque punto di vista, ma la provvisorietà delle opinioni richiede che esse siano sottoposte a critica argomentando pro e contro. Cicerone considera questa tecnica argomentativa “*maxuma dicendi exercitatio*” (*Tusculanae disputationes*, II, 9) e quindi il fondamento della retorica ma anche dell’argomentazione filosofica. Nel *De oratore* egli afferma infatti che la vera arte retorica deve essere nutrita di vasta cultura letteraria, storica e filosofica. Platone rappresenta per lui la somma autorità, come si ricava da numerose affermazioni sia nelle sue opere che nelle lettere. Egli stesso ricorda nel *De oratore* (I, 47) di aver letto con molta cura il *Gorgia* quando era ad Atene e inoltre ha anche tradotto il *Protagora* e il *Timeo*. Si tratta di un Platone mediato attraverso l’interpretazione delle scuole ellenistiche, soprattutto degli stoici Panezio (185-109 a.C. ca.) e Posidonio e della tradizione platonica, all’interno della quale proprio i suoi due maestri Filone di Larissa e Antioco di Ascalona, pur ritenendosi entrambi eredi fedeli del pensiero di Platone, ne davano interpretazioni opposte: in chiave scettica il primo, dogmatica il secondo. Per comprendere dunque pienamente l’opera di Cicerone è necessario considerare che il suo interesse primario è integrare la filosofia con la politica e la retorica.

Il *corpus* degli scritti filosofici

Ispirandosi a Platone come modello e imitandone la forma dialogica, Cicerone scrive il *De re publica* e il *De legibus*, i cui titoli riprendono significativamente quelli di due dialoghi platonici, ma che nel loro impianto sono le opere politiche più genuinamente romane. È stato suggerito da alcuni studiosi che Cicerone aspiri a diventare il "Platone romano". Egli è infatti convinto che i Romani siano superiori ai Greci per i costumi, le istituzioni civili, l'organizzazione dello stato e "quanto ai risultati ottenuti con le doti di natura", ma riconosce la superiorità dei Greci in campo filosofico. Le tradizioni e i costumi della *civitas* sono dunque il paradigma alla luce del quale accettare o respingere i sistemi filosofici greci, e non viceversa. Nel *De re publica* egli si dedica a un'opera di fusione della tradizione e della cultura romana con la filosofia greca allo scopo di dimostrare che la costituzione romana, così come è stata elaborata dai *maiores*, è di gran lunga la migliore. Egli afferma con molta chiarezza che il *mos maiorum* è la fonte della vera conoscenza: "nulla si dice dai filosofi, di quanto almeno si dice esattamente e onestamente, che non sia già stato attuato e confermato dai legislatori degli stati". La fonte della verità e della conoscenza è dunque nella storia della *res publica* romana. Nonostante il suo interesse per la filosofia si sia manifestato fin dalla giovinezza e sia rimasto costante per tutto il corso della vita, Cicerone dedica soltanto gli ultimi anni, dal 46 al 44 a.C., alla stesura delle opere filosofiche, ovvero quando è costretto ad abbandonare l'impegno politico sotto la dittatura di Cesare (100 ca. - 44 a.C.). Egli si propone di scrivere una "enciclopedia filosofica" in latino per rendere un servigio ai suoi concittadini e continuare ad agire a vantaggio dello stato. Il suo vanto è di mettere a disposizione dei Romani opere filosofiche scritte in latino e non in greco. Al principio del secondo libro del *De divinatione* (II, 1-6), Cicerone presenta le sue opere filosofiche come un programma coerente e unitario e ne espone sinteticamente il contenuto: l'*Hortensius* è un'esortazione alla filosofia sul modello del *Protreptico* di Aristotele; i *Libri Academici* espongono la filosofia dell'Accademia scettica, "l'indirizzo filosofico meno arrogante e più coerente ed elegante"; le *Tusculanae disputationes* si occupano del valore terapeutico della filosofia in vista del raggiungimento della felicità; il *De natura deorum*,

a cui si aggiungono il *De divinatione* e il *De fato* (che ancora non ha scritto, ma che si ripromette di scrivere) completano la discussione delle teorie fisiche e teologiche. Annovera tra i dialoghi filosofici il *Cato Maior* e il *Laelius* che trattano i temi etici della vecchiaia e dell'amicizia. E soprattutto egli rivendica con orgoglio l'appartenenza alla filosofia anche delle sue tre opere retoriche più importanti, il *De oratore*, il *Brutus* e l'*Orator*. L'idea basilare che sottostà al suo programma è che la filosofia romana ha bisogno dell'eloquenza e dell'esperienza dello stesso Cicerone, come egli dichiara nelle *Tusculanae disputationes* (I, 5), dove si attribuisce il merito di dare "vita e splendore alla filosofia", che fino ad allora era stata trascurata dai Romani. Egli è il primo a diffondere in latino la filosofia dell'Accademia scettica di cui è seguace, componendo i *Libri Academici*, che purtroppo in parte sono andati perduti, ma che sono l'unica fonte di informazione del dibattito sorto all'interno dell'Accademia tra i suoi due maestri, Filone di Larissa e Antioco di Ascalona. La sua adesione allo scetticismo dell'Accademia e la scelta della forma dialogica gli permettono di esporre i principi delle più importanti filosofie dell'età ellenistica, mettendoli a confronto e scegliendo per ciascuna di esse ciò che gli sembra essere migliore; mentre, al contempo, l'atteggiamento di distacco epistemologico, proprio del probabilismo filoniano, gli impedisce di riconoscerne la verità. Il *De finibus bonorum et malorum*, che espone le dottrine etiche, e il *De natura deorum*, che tratta delle teorie teologiche offrono esempi significativi della metodologia dialettica di argomentare pro e contro, prediletta da Cicerone. I portavoce delle diverse scuole filosofiche, infatti, espongono di volta in volta i principi della loro dottrina e sono sottoposti a critica. Ma Cicerone è convinto che solo in questo modo sia possibile raggiungere ciò che si approssima maggiormente al vero. Questo atteggiamento epistemologico non gli impedisce dunque di concludere che talvolta le altre scuole filosofiche possano sostenere punti di vista più "probabili" e quindi di accoglierli. Anche nel *De officiis*, che è un trattato di etica politica e sociale di carattere dogmatico indirizzato al figlio Marco, Cicerone segue la dottrina stoica ispirandosi a Panezio, ma si concede la libertà, in quanto accademico scettico, di adottare le argomentazioni più persuasive sull'argomento. Il *De officiis*

non è quindi una traduzione del trattato di Panezio, ma piuttosto una rielaborazione originale.

Il dibattito sull'uso del latino come lingua filosofica

Cicerone si pone come obiettivo di diffondere tra i suoi concittadini la filosofia ellenistica greca di cui rimane a tutt'oggi una fonte imprescindibile di informazione. La sua produzione filosofica ha quindi il carattere di un resoconto introduttivo dei temi fondamentali della filosofia ellenistica – epistemologia, etica, teologia – che egli presenta secondo la tecnica accademica dell'argomentare pro e contro, lasciando così al lettore il giudizio finale. Cicerone è consapevole di non elaborare una filosofia originale e ammette continuamente la sua dipendenza dai modelli greci, anche se dichiara di non fare una semplice opera di traduzione (*De finibus*, I, 1-6). Ma sarebbe fuorviante prendere alla lettera le espressioni di modestia quando definisce i suoi scritti filosofici come *apographa* (*Epistula ad Atticum* XII 52, 3) perché altrove egli ammette che quelle opere gli hanno richiesto un lavoro enorme. Nei prologhi alle sue opere filosofiche egli rivendica il merito di esporre le diverse opinioni filosofiche secondo la sua personale interpretazione, rilevandone pregi e debolezze, e arricchendole con le allusioni costanti alla storia e alla letteratura romana. Alla base del modo di intendere la diffusione della filosofia di Cicerone vi è l'idea che i Romani colti sappiano leggere e parlare il greco e quindi siano bilingui.

È per questa ragione che egli sente la necessità di giustificare la sua opera di traduttore e al contempo di divulgatore della filosofia greca rispondendo all'obiezione, fatta sollevare da Varrone (116-27 a.C.) negli *Academici* (I, 8), che sia inutile scrivere opere filosofiche in latino, dal momento che coloro che si interessano alla filosofia sono in grado di leggere il greco e che la filosofia è indissolubilmente legata alla lingua greca. Nel *De finibus* (I, 6) egli pone la stessa domanda: "Quali ragioni ci sono per preferire i testi greci alle opere latine scritte in un bello stile e che non sono semplici traduzioni dal greco?" E la risposta è racchiusa nella lode che egli rivolge a Catone (e quindi implicitamente a se stesso), a cui riconosce il merito di "insegnare alla filosofia a parlare il latino" (III, 40). Del resto il dibattito sull'opportunità di filosofare in

latino è centrale all'epoca di Cicerone ed è stato affrontato anche da Lucrezio (99-55 a.C. ca.), il quale aveva espresso serie riserve nei confronti del latino. Lucrezio riteneva infatti che il latino, a causa "della povertà della lingua" e per la novità del contenuto filosofico (*propter aegestatem linguae et rerum novitatem*), non fosse in grado di esprimere i concetti della filosofia epicurea in tutta la sua pienezza. Per questa ragione egli si vanta di essere il primo ad aver esposto in lingua latina la dottrina epicurea (V, 335-337). Al contrario, Cicerone rivendica con forza la capacità del latino di riferire un pensiero filosofico complesso.

Egli, che aveva criticato gli epicurei Amafinio e Catio per aver tentato di tradurre in latino in modo inefficace gli "atomi" di Epicuro (341-270 a.C.), l'uno con il termine *corpuscula*, l'altro con il termine *spectra* (*Academici*, I, 5-6; *Epistula ad familiares*, XV, 16), non cessa di affermare la superiorità del latino sul greco "per la ricchezza del lessico" (*De finibus*, III, 5; cfr. anche *De natura deorum*, I, 8; *Tusculanae disputationes*, III, 10).

La creazione di un lessico filosofico latino

Cicerone è ben consapevole dell'importanza della scelta delle parole quando si deve tradurre in un'altra lingua un concetto filosofico e riportare con fedeltà e correttezza una dottrina. Ma proprio per questa ragione è altrettanto conscio della rilevanza del compito che si è prefisso, dal momento che la lingua latina, pur essendo molto ricca, non sempre dispone di termini tecnici in grado di rendere il significato di quelli greci. Ed egli colma questa carenza anche coniando parole nuove che siano comprensibili e accettabili per coloro che parlano latino. A proposito della traduzione in latino del termine filosofico *katalepton* con *comprehendibile*, di cui è un calco, Cicerone chiede ai suoi lettori: "*Feretis haec*" (*Academici*, I, 41), perché si tratta di un vocabolario filosofico già ostico in greco. Non meno impegnativa e incerta è la traduzione in latino del termine tecnico stoico *kathekon* con *officium*, a cui Cicerone accenna più volte nelle *Lettere ad Attico* (XVI, 11, 4; 14, 3). Nel proporre ai Romani la filosofia greca egli ricorre talvolta all'uso di un termine equivalente e meno tecnico di quello greco, o a più parole per rendere il significato di una singola parola greca, o allo stesso

termine greco se l'equivalente non ricorre in latino (*De finibus*, III, 15). Plutarco nella *Vita di Cicerone* (40, 2) racconta: "Fu lui, a quanto dicono, che per primo introdusse o diffuse tra i Romani nomi equivalenti a *phantasia*, *sunkatathesis*, *epoche*, *atomon ameres*, *kenon* e molti altri simili. Per renderli comprensibili e facili da memorizzare s'ingegnò di comporre i nuovi vocaboli in parte mediante metafore e in parte mediante altre parole già familiari ai Romani". Molti termini coniati da Cicerone in latino, *qualitas*, *perceptio*, *probabilitas*, *evidentia*, *moralis*, *indifferens*, si sono affermati nel linguaggio filosofico segnandone la storia. Cicerone è consapevole della difficoltà di adattare alla cultura latina la filosofia, che è una creazione greca, e riconosce che una materia così importante richiede eleganza ed efficacia nelle espressioni. L'obiettivo di Cicerone è dunque di esporre in uno stile elegante le dottrine che i Greci hanno espresso spesso in un linguaggio tecnico e in modo oscuro. Nel III libro del *De finibus* egli rivolge questo rimprovero soprattutto all'aridità e all'astrusità del linguaggio filosofico stoico. L'*obscuritas* è il più grave limite in un discorso, sia di un oratore che di un filosofo. Come ricorda Plutarco (*Vita di Cicerone*, 32, 6), Cicerone voleva "che i suoi amici non lo chiamassero oratore, ma filosofo perché egli aveva scelto la filosofia come sua occupazione primaria, mentre si serviva dell'oratoria come di uno strumento per i suoi scopi, solo quando faceva politica". Ma pur ammettendo la differenza tra la filosofia e la retorica, Cicerone è convinto dell'utilità che l'oratore e il filosofo si riuniscano in un'unica persona come in Platone, il suo più alto modello letterario. Questa convinzione si riflette nella ricchezza linguistica della sua prosa filosofica, di cui egli si considera il fondatore nella lingua latina. In questo senso le parole indirizzate ad Attico a conclusione della stesura dei *Libri Academici* rispecchiano sinceramente la sua autostima e un autentico compiacimento per la sua opera: "I libri mi sono riusciti così bene che, se non mi inganna il mio amor proprio, non si trova in greco niente di simile in questo genere" (*Epistula ad Atticum*, XIII, 13, 1). Poiché spesso si è letto e ancora talvolta si legge Cicerone solo come fonte di informazione della filosofia greca, si finisce per non leggere nella loro interezza le sue opere filosofiche e quindi per non comprenderle. Come ha sostenuto Reid, uno dei maggiori studiosi di Cicerone, se possedessimo gli originali greci, le mancanze o i

fraintendimenti che si rimproverano a Cicerone sarebbero fortemente ridimensionati e soprattutto lo stile delle sue opere filosofiche risulterebbe vincitore dal confronto.

Vedi anche

Lucrezio
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Il *mos maiorum* e le origini troiane di Roma
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua
Cicerone tra retorica e politica
Cesare, il vincitore degli “altri”

Seneca e lo stoicismo latino

di Andrea Piatesi

Seneca è una figura centrale dello stoicismo di età imperiale. Come filosofo dimostra una profonda padronanza della dottrina cui aderisce, che gli consente di dialogare addirittura con i fondatori della Stoà portando il suo contributo innovativo in campo etico e psicologico. Come politico esercita per alcuni anni un ruolo di particolare influenza accanto a Nerone, dimostrandosi in grado di reinterpretare in modo convincente e originale i principi della sua filosofia anche alla luce della contingenza politica. La sua vita è segnata dallo sforzo costante di costruire uno spazio in cui le due anime, quella politica e quella filosofica, possano convivere.

Vita di Seneca

Nella sua monografia su Seneca, lo storico francese Paul Veyne parla di "morale di semplificazione dell'io" (*Seneca,* 1999) a proposito di quei filosofi cinici che rinunciavano a ogni bene materiale in nome della dottrina professata. Seneca si trova agli antipodi di tale modello; negli anni centrali della sua vita egli riveste infatti una molteplicità di ruoli: scrittore di successo, politico influente, filosofo stoico, munifico e dinamico uomo d'affari.

Lucio Anneo Seneca nasce a Córdoba fra il 4 e l'1 a.C., e muore a Roma per ordine di Nerone nell'anno 65 della nostra era. La prima parte della vita di Seneca è scarsamente documentata. Di famiglia agiata, è condotto a Roma dal padre, Lucio Anneo Seneca detto il Retore, intorno al 5 d.C. Dopo aver svolto studi di grammatica e retorica, ha per maestri i filosofi Papirio Fabiano e Sozione, della scuola dei Sestii, e lo stoico Attalo. I discepoli di Quinto Sestio, fondatore dell'unica scuola filosofica romana, trasmettono al giovane Seneca un insegnamento di tipo pratico, incentrato su una serie di esercizi spirituali e ispirato a un severo rigorismo morale. In comune con la Stoà, la scuola di Sestio presenta anche uno spiccato interesse per la filosofia della natura e la

medicina, mentre da quella si differenzia per la concezione non materialistica dell'anima, l'astensione dal mangiar carne e la pratica dell'esame di coscienza serale: tutti elementi che l'accostano, invece, al pitagorismo. L'adesione di Seneca alla setta stoica si deve quindi all'entusiasmo con cui accoglie la lezione di Attalo, benché anche quest'ultimo si allontani dall'ortodossia, trascurando gli aspetti più tecnici della dottrina (logica e ontologia) e prediligendo la dimensione pratica dell'etica, di cui accentua le tendenze ascetiche.

Il filosofo Seneca entra in senato poco meno che quarantenne. La sua carriera politica è tardiva, ma rapida e tumultuosa: vicino alla famiglia regnante, sotto Caligola (12-41), è esiliato in Corsica all'avvento di Claudio (10 a.C. - 54 d.C.) nel 41, per poi esserne richiamato, otto anni più tardi, con l'incarico di soprintendere all'educazione del figliastro dello stesso Claudio, Lucio Domizio Enobarbo Nerone. Quando nel 54 Nerone assume il potere imperiale, Seneca si trova dunque nella posizione di realizzare il sogno che fu di Platone: influire da filosofo sul detentore del potere politico, convertendo il giovane principe alla filosofia o dirigendone le scelte attraverso la persuasione. Seneca esercita il proprio ruolo di *amicus principis* cercando di conciliare stoicismo e opportunità politica, ma i successi iniziali, documentati dagli storici antichi, sono forse da attribuirsi, più che all'efficacia di un programma educativo, alla giovane età di Nerone e all'appoggio del potente prefetto del pretorio, Sesto Afranio Burro. Col passare degli anni, infatti, Nerone diviene sempre più smanioso di affermare la propria "esuberante" personalità. Gli incidenti politici dovuti alla sua iniziativa personale si fanno sempre più frequenti e drammatici – fino all'assassinio della madre Agrippina (15-59) – e con la morte di Burro, avvenuta agli inizi del 62, Seneca realizza di aver perduto ogni ascendente sul proprio pupillo e chiede il permesso di ritirarsi a vita privata.

Nonostante il rifiuto del principe di dispensarlo dai suoi obblighi di *amicus*, a partire dal 62 Seneca riduce progressivamente le proprie attività pubbliche: dietro il pretesto di una salute malferma, si sottrae ai *clientes* e abbandona di rado la propria abitazione, completamente immerso nella redazione dei suoi scritti. Nel 64, anno del grande

incendio di Roma, una seconda richiesta di dimissioni si risolve ugualmente in un nulla di fatto: perso il diritto di allontanarsi da Roma, vive ormai da recluso in una villa appartata nei dintorni dell'Urbe. I suoi ultimi anni sono trascorsi nello studio e nella meditazione e, quando nella primavera del 65 è travolto dal fallimento dell'ennesima congiura antineroniana, Seneca è pronto all'estremo gesto di resistenza a disposizione di uno stoico: il suicidio.

Gli ultimi istanti della vita di Seneca sono stati resi immortali da una celebre pagina degli *Annali*: il filosofo è ritratto da Tacito mentre, ormai esangue, offre libagioni a Giove liberatore (*Iuppiter liberator*).

Questo gesto non deve trarci in inganno; non dobbiamo pensare che uno stoico consideri il corpo una prigione per l'anima, alla maniera dei platonici (che però vietavano di darsi la morte), né che ricorra al suicidio per liberarsi dall'oppressione. La resistenza che interessa gli stoici è tutta interiore, e riguarda i principi. In particolari circostanze, qualora giudichi che ogni altra possibilità di agire secondo la retta ragione gli sia preclusa, lo stoico sceglie di lasciare volontariamente la vita per ribadire il principio cardine della sua dottrina: *solum bonum, honestum; solum malum, turpe* ("esiste un unico bene, la virtù, e un unico male, il vizio").

Opere

Seneca è il primo filosofo stoico di cui possediamo gli scritti. Di coloro che lo hanno preceduto, e che per tre secoli animarono il dibattito interno ed esterno alla scuola, non restano che citazioni e compendi di seconda mano. L'opera di Seneca ha conosciuto un più felice destino: della sua vasta produzione filosofica ci sono pervenuti due trattati, *De clementia* e *De beneficiis*, i cosiddetti *Dialoghi*, e le 124 *Lettere a Lucilio*; oltre ai sette libri delle *Naturales quaestiones*, a nove tragedie e a un'operetta di satira politica, l'*Apokolokýntosis*.

Sotto il titolo di *Dialoghi* (o più precisamente *L. Annaei Senecae dialogorum libri XII*) sono raccolte 10 prose morali che comprendono alcuni fra gli scritti più noti al lettore moderno: *De ira*, *De providentia*, *De constantia sapientis*, *De brevitate vitae*, *De vita beata*, *De*

tranquillitate animi, *De otio*, oltre alle tre consolatorie *ad Marciam*, *ad Helviam matrem* e *ad Polybium*. La cronologia delle opere di Seneca resta incerta, vi è però un ampio consenso nel considerare la *Consolatio ad Marciam* come la più antica, mentre apparterrebbero agli anni dell'esilio le altre due *Consolationes* e il *De ira*. Il trattato *De clementia* risale agli inizi del principato di Nerone ed è indirizzato al giovane principe; Tacito (*Annali*, XIV 52) collega la redazione delle tragedie all'interesse dello stesso Nerone per tale genere letterario, e pertanto la loro composizione andrebbe distribuita nel corso degli anni Cinquanta; le *Naturales quaestiones* (una sorta di compendio di scienze naturali, basato su osservazioni e appunti raccolti in precedenza) e le *Epistulae* sono certamente state scritte a partire dal 62, dopo il ritiro di Seneca dalla scena politica.

L'opera di Seneca si distingue innanzitutto per la lingua in cui è scritta: il latino. In quegli anni, a Roma, la lingua della filosofia è ancora il greco: scrive in greco lo stoico Anneo Cornuto, contemporaneo di Seneca; in greco si svolge l'insegnamento di Musonio Rufo; e al greco affiderà le proprie riflessioni l'imperatore-filosofo Marco Aurelio (121-180). La predilezione di Seneca per il latino, dunque, viene recepita da alcuni critici come un indizio della sua personalità di scrittore; in altre parole, egli sarebbe un letterato che si occupa anche di argomenti filosofici, e non un filosofo con una buona formazione e uno spiccato talento retorici. Eppure, a una lettura non pregiudiziale della sua opera si rafforza l'impressione opposta. La *consolatio*, per esempio, è sì un genere letterario codificato, interpretato al meglio dal Seneca scrittore; ma nella consolatoria *ad Marciam*, è con l'autorità del filosofo che egli si rivolge alla sua interlocutrice (una nobildonna romana cui era morto un figlio), e non esita a ricorrere ad argomenti complessi della propria dottrina, come la teoria dei cicli cosmici dell'eterno ritorno. Altri scritti, più tardi, documentano l'interesse e la competenza di Seneca nel misurarsi con gli aspetti più tecnici della riflessione filosofica, quali la teoria della causalità (*Ep.* 65), l'ontologia platonica (*Ep.* 58) e i sofisticati tecnicismi dell'etica stoica (*Epp.* 121-124).

Prende corpo, dunque, un'interpretazione alternativa che pone in primo piano l'originalità del contributo senecano. Il caso di Seneca, infatti, si

distingue dal precedente offerto da Cicerone (106-43 a.C.). Cicerone scrive opere di filosofia in latino con un intento divulgativo, sforzandosi di creare un lessico di base per tradurre presso il pubblico romano idee filosofiche greche. Seneca, invece, scrive in latino perché è il latino la lingua in cui pensa, arrivando ad arricchire il corredo concettuale della sua scuola, come nel caso del termine e dell'idea di *voluntas*. Alla domanda "Che cosa ti occorre per essere buono?", Seneca risponde: "La volontà" (*Ep*. 80, 4). Questo rompe sia con la tradizione socratica cui si rifanno gli stoici – Socrate avrebbe risposto: "Conoscere le virtù" – sia con la teoria dell'azione aristotelica. Secondo Aristotele (384-322 a.C.), la volontà (*boúlesis*) stabilisce il fine delle nostre azioni, che è sempre un bene *per noi* ma non è necessariamente di per sé un bene. Il fatto che ciò che si persegue come un bene sia davvero tale dipende infatti dal carattere dell'agente, che può essere virtuoso o vizioso; a influire sulla formazione del carattere *non* è però la volontà ma la *phrónesis* ("saggezza"), ovvero una virtù intellettuale. La centralità attribuita da Seneca alla volontà, in quanto principio dell'azione, ha in larga parte una funzione retorica, di esortazione all'autotrasformazione e al progresso morale: per esempio, nella *Lettera* 80, l'autore intende dire che per prendersi cura della propria anima non c'è bisogno di risorse esterne – a differenza di quanto avviene per il corpo, che richiede palestre, cibi e unguenti tonificanti – ma è sufficiente *volerlo*. Alcuni, tuttavia, ritengono che, introducendo il termine *voluntas*, Seneca abbia modificato la concezione monista dell'anima propria degli stoici, perché accanto alla ragione verrebbe a trovarsi una seconda facoltà, quella del volere. L'originalità della posizione senecana, a partire dal tema della *voluntas*, è stata recentemente ripresa in esame da Brad Inwood. Secondo lo studioso canadese, l'opera di Seneca rappresenta un "raro esempio di filosofia latina di prim'ordine" (*Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome*, 2005), espressione di una temperie culturale estremamente circoscritta (Inwood parla di *micro-climate*) ma feconda, quella dell'*entourage* dei discepoli di Sestio. In questa cerchia, che si estende alla generazione di intellettuali romani educata da uomini quali Papirio Fabiano e Sozione, il giovane Seneca trova innanzitutto i modelli letterari e umani cui ispirarsi (si pensi in particolare alla figura di Fabiano, retore convertitosi alla filosofia e molto apprezzato da

Seneca il Vecchio); quindi un pubblico sufficientemente edotto e numeroso cui destinare i propri scritti.

Seneca e l’opposizione stoica a Nerone

Nel mondo greco-romano, per essere considerati filosofi non è necessario insegnare o scrivere opere di filosofia; occorre invece professarsi, per esempio, stoici o epicurei, platonici o scettici, e naturalmente vivere secondo i dettami della propria scuola. A Roma, ai tempi di Seneca, alcuni esponenti della “setta” stoica si distinguono per la loro posizione critica nei confronti del principato, costituendo la cosiddetta “opposizione filosofica” a Nerone. Si tratta per lo più di membri dell’aristocrazia senatoria, fra cui vanno ricordati i nomi di Rubellio Plauto (esiliato e poi fatto uccidere da Nerone nel 62), del console Trasea Peto e di Barea Sorano, console suffetto durante il patronato di Agrippina. Sotto la loro influenza si forma un nipote dello stesso Seneca, il giovane Marco Anneo Lucano (39-65), allievo di Cornuto e autore del poema storico-filosofico *Pharsalia*.

Qual è il ruolo di questi uomini negli anni in cui Seneca esercita il suo ministero di *amicus principis*? Benché si parli di opposizione stoica al principato, non bisogna pensare a una formazione politica organizzata, né che fra loro vi siano dei cospiratori seriamente determinati a restaurare la repubblica. Ciò a cui aspirano questi senatori, dopo i molti abusi perpetrati da Claudio, è il ripristino della normale procedura nei rapporti tra il principe e il senato. In particolare, essi si ergono a custodi della *libertas* senatoria e della morale pubblica, minacciate dal dispotismo neroniano. In caso di dissenso, tuttavia, la loro opposizione non può che limitarsi alla coraggiosa testimonianza. Nel 59, per esempio, nei momenti febbrili che seguono l’assassinio di Agrippina, Trasea abbandona l’aula in segno di protesta; egli è il solo a prendere apertamente posizione contro la menzogna ufficiale, che vorrebbe Agrippina promotrice di una cospirazione ai danni dell’imperatore. Con il suo gesto, osserva desolatamente Tacito, Trasea “procurò a se stesso motivo di pericolo, mentre agli altri non poté offrire principio alcuno di libertà” (*Annali,* XIV 12).

Radicalmente diversa è la posizione assunta da Seneca nel trattato *Sulla clemenza (De clementia)*. Seneca si fa carico di un'apologia del principato, cui viene riconosciuto il ruolo di istituzione-garante della pace e della sicurezza dei cittadini. Il *De clementia* traccia un ritratto del principe virtuoso secondo la tradizione dei trattati ellenistici *Sulla regalità* (*Perì basileias*), dove il monarca viene paragonato agli dèi sia per il potere illimitato che detiene, sia per la giustizia e la benevolenza con cui dovrà esercitarlo. Il filosofo pone l'accento sulla virtù della clemenza, poiché soltanto grazie alla moderazione nell'esercizio dei poteri – in particolare nell'assegnazione di pene e punizioni – il principe dimostra di governare innanzitutto se stesso e si differenzia così dal tiranno. Nel rivolgersi direttamente a Nerone, Seneca adotta una strategia che combina insieme lode e ammonimento. Da un lato, attraverso la finzione dello *speculum principis*, rimanda a Nerone l'immagine virtuosa che, in effetti, si augura che questi farà propria; dall'altro, gli ricorda come solo l'esercizio della clemenza gli varrà l'amore dei cittadini, che agli occhi di Seneca costituisce l'unico baluardo sicuro per la sua incolumità.

Il filosofo trova nell'azione della natura una conferma della propria tesi: guardando alla fisiologia delle api, nota come il re si distingua non solo per una corporatura maggiore, ma soprattutto per la mancanza di uno strumento offensivo (il pungiglione). Per essere in accordo con la norma naturale, dunque, il principe dovrà riprodurre lo stesso comportamento nonviolento nei confronti dei propri sudditi (*De clementia*, I 19, 3). E ciò gli risulterà semplice, secondo Seneca, se penserà all'impero come al proprio corpo: poiché il principe è la mente che governa l'impero, di conseguenza i sudditi – ovvero ciò che quella mente governa – sono il suo stesso corpo. Quindi il filosofo ammonisce Nerone a trattare quelli come tratterebbe le proprie membra: "Infatti se […] tu sei l'anima dello stato ed esso è il tuo corpo, vedi bene, credo, quanto sia necessaria la clemenza: risparmi, infatti, te stesso, quando sembra che risparmi qualcun altro" (*De clementia*, I 5, 1).

Il ruolo di apologeta del sovrano, benché allontani Seneca dagli stoici suoi contemporanei, non è incompatibile con l'ortodossia della scuola. Crisippo di Soli (281-208 a.C.?), terzo scolarca della Stoà e il più

insigne tra gli stoici antichi, sosteneva che “il sapiente si fa carico volontariamente della potestà regia, traendone profitto; e se non può egli stesso essere re, farà vita in comune col re e combatterà al suo fianco” (*Stoicorum Veterum Fragmenta* [*SVF*], III 691). Il passo, riportato da Plutarco, è tratto da uno scritto *Perì bion (Sugli stili di vita*) e dimostra come Crisippo concepisse uno spazio di azione per il saggio anche all’interno di una monarchia. Il coinvolgimento diretto del saggio nelle vicende politiche della città e, più in generale, il suo impegno al servizio dell’interesse comune – quale che sia il regime vigente – sono alla base del pensiero politico dell’antica Stoà, che invece attribuì un’importanza soltanto secondaria ai problemi di organizzazione costituzionale dello stato. Anche secondo Stobeo (V sec.), un altro testimone della dottrina sociale stoica, il saggio “si dà alla politica” (*politeuesthai*); in particolare lo fa “sotto quei regimi che mostrano un qualche progresso verso la perfezione”, ma ciò non significa che vincoli la propria azione a una determinata forma di governo, per esempio alla democrazia piuttosto che all’aristocrazia o alla monarchia. Stobeo cita infatti come proprie del saggio diverse attività che prescindono dal tipo di regime vigente, come stabilire le leggi ed educare gli uomini; inoltre il saggio “acconsente al matrimonio e a generare figli a proprio vantaggio e a vantaggio della patria”, e per questa a sopportare fatiche e persino a morire (*SVF* III 611).

Vita activa **e vita ritirata**

Ai tempi di Seneca, il tema della partecipazione del sapiente alla vita pubblica è un argomento particolarmente sentito, oggetto di un acceso dibattito non solo tra le fazioni avversarie degli stoici e degli epicurei (i seguaci di Epicuro raccomandano l’astensione dall’arena politica, in quanto fonte di turbamento e pericoli), ma all’interno della stessa scuola stoica. La questione presenta due aspetti, il primo di carattere filosofico più generale e il secondo strettamente legato alla figura del saggio: (1) se la “vita pratica” (*bios praktikos*) sia da preferire alla “vita teoretica” (*bios theoretikos*) e (2) se vi siano delle ragioni che possono impedire al saggio la partecipazione alla vita pubblica, ovvero se quest’ultima vada considerata una sorta di imperativo categorico oppure se si debba ammettere una serie di condizioni da soddisfare per renderla possibile.

Entrambi questi aspetti sono presenti nell'opera di Seneca, in particolare in due scritti appartenenti alla raccolta dei *Dialoghi*, il *De tranquillitate animi* e il *De otio*. Nel *De tranquillitate*, il filosofo prende posizione contro Atenodoro, uno stoico vissuto nel I secolo a.C., il quale, pur apprezzando l'impegno a vantaggio dei concittadini, sosteneva che in condizioni di particolare corruzione dello stato sia meglio ritirarsi da ogni incarico pubblico e attività sociale. Seneca replica che al contrario la *constantia* impone al saggio di non ritirarsi troppo in fretta, e mai del tutto, dalla scena politica: "[...] chi si arrende con le armi in pugno è più rispettato e garantito dagli stessi nemici" (4, 1). E comunque – aggiunge Seneca – il saggio troverà sempre il modo di agire secondo giustizia, come mostra l'esempio di Socrate (469-399 a.C.) nell'Atene dei Trenta Tiranni: "Poteva vivere in pace quella città, in cui vi erano tanti tiranni quanti normalmente sarebbero gli sgherri del tiranno? Non poteva offrirsi ai cuori nemmeno la speranza di riacquistare la libertà, né si vedeva la possibilità di porre rimedio a così gravi mali [...] Tuttavia là in mezzo c'era Socrate, a consolare i senatori affranti e ad esortare quanti disperavano delle sorti dello stato [...] Socrate offriva a quanti avessero voluto imitarlo un esempio altissimo, procedendo libero fra i trenta padroni. [...] Ti dico questo perché tu sappia che, anche quando lo stato è oppresso, l'uomo sapiente ha l'opportunità di mostrare il suo valore (*in afflicta re publica esse occasionem sapienti viro ad se proferendum*)" (5, 1-3).

Considerando la passione civile trasmessa da queste righe, il lettore potrà restare sorpreso nel constatare che il secondo "dialogo" in questione, il *De otio*, altro non è se non l'esortazione a una vita ritirata, dedita alla filosofia e alla contemplazione della natura. Nelle parti dell'opera accessibili al lettore moderno – il *De otio* ci è pervenuto mutilo dei primi paragrafi e di tutta la sezione conclusiva – Seneca mira a dimostrare che si può preferire la vita teoretica senza per questo cessare di dirsi stoico. Da un lato il *bios theoretikos* non è, in senso stretto, in contrasto con la regola dell'impegno civile, dal momento che questa – ricorda Seneca – prevede delle eccezioni già nella formulazione riconducibile a Zenone (333-263 a.C.), il fondatore della Stoà, e Crisippo: "Il sapiente si darà alla politica, a meno che qualcosa non glielo impedisca" (*lex Chrysippi*, *SVF* III 697). Dall'altro la

fondamentale dottrina stoica della filantropia, secondo la quale "l'uomo è nato con il compito di curare e proteggere i propri simili" (Cicerone, *De finibus*, III 68), è ribadita, e non contraddetta, dalla scelta di una vita di studi.

Chi si adopera per migliorare se stesso, infatti, giova anche agli altri, "poiché prepara un uomo che in futuro potrà essere loro utile" (*De otio*, 3, 5). Non solo. Seneca osserva che gli stoici ammettono l'esistenza di due *res publicae* (4, 1): la prima corrisponde alla città storica in cui a ciascuno è dato in sorte di nascere; la seconda coincide col mondo ed è la casa comune di uomini e dèi, ovvero di tutti gli esseri dotati di ragione. Ebbene, attraverso una vita libera dagli incarichi pubblici e dalle occupazioni mondane, possiamo renderci utili proprio a questa seconda *res publica*, la più grande.

Quando ci interroghiamo su "che cosa sia la virtù, se sia una o più d'una, se sia la natura o un'arte a rendere gli uomini virtuosi" (4, 2), offriamo ai nostri simili un servizio impareggiabile, poiché ci occupiamo di quelle realtà che sono non soltanto un bene per tutti ma, dal punto di vista stoico, costituiscono il solo vero bene. Contemplando il cosmo, del resto, rendiamo un servizio al dio, poiché non lasciamo che il suo operato resti senza testimoni. Seneca giustifica quest'ultima affermazione mostrando grande familiarità con il modo di ragionare tipico degli stoici. Nel dotarci di un carattere curioso, della consapevolezza del bello, e di una struttura anatomica che ci consente di guardarci tutto intorno (la testa elevata su di un collo flessibile), in fondo è la natura stessa a rivelarci che la contemplazione, accanto all'azione, rientra tra i fini per i quali ci ha generato.

Dobbiamo dunque pensare a un radicale cambiamento di fronte da parte di Seneca? Da sostenitore dell'impegno a ogni costo a fautore della vita ritirata (*otium*)? Benché il *De otio* con buona probabilità segua cronologicamente il *De tranquillitate*, questa non sembra la spiegazione migliore, anche perché entrambe le opere precedono il ritiro di Seneca dalla scena politica. È plausibile, invece, che egli abbia sempre apprezzato l'*otium* come condizione che permette al filosofo di esercitare la propria attività caratteristica, ovvero la speculazione. Lo

stesso vale per i filosofi della prima Stoà; questi infatti riconoscevano il talento filosofico straordinario di alcuni come giustificazione accettabile per il disimpegno, accanto alla non idoneità del carattere e alle condizioni politiche particolarmente avverse. Nel *De otio* Seneca fa propria tale giustificazione, quando scrive che Zenone e Crisippo dedicandosi alla filosofia "hanno compiuto imprese più grandi che se avessero guidato eserciti, ricoperto cariche pubbliche, proposto leggi" (6, 4), e ancora che "trovarono il modo in cui la loro quiete giovasse agli uomini più del correre qua e là e delle fatiche degli altri" (6, 5). D'altra parte, poco prima che il dialogo si interrompa, Seneca respinge l'eccezione alla regola dell'impegno basata sullo stato di decadenza della *res publica*, esattamente come nel *De tranquillitate*. Miriam Griffin, nel suo studio seminale su Seneca e la politica (*Seneca: A Philosopher in Politics*, 1976), osserva giustamente che i due testi sono soltanto all'apparenza contraddittori. In realtà possiamo leggerli come complementari. Nel *De tranquillitate* si discute della scelta di un'occupazione che sia adatta alla propria indole: a chi ha scelto la carriera politica, per esempio, si consiglia di non ritirarsi troppo in fretta (e mai del tutto), anche qualora la corruzione dello stato renda difficile mantenere una condotta integra; chi non ha un carattere idoneo, perché troppo timido o irascibile, è invece invitato ad astenersi dalla vita pubblica. Il *De otio* mette in primo piano l'elemento nuovo dell'utilità dell'*otium* e insieme chiarisce le riserve espresse da Seneca a proposito di un'astensione che si basi sulla corruzione dello stato. Il filosofo nota come nessuno stato storico presenti condizioni adatte alla natura del saggio; di conseguenza, ammettendo l'astensione per ragioni politiche, si renderebbe l'*otium* necessario anziché oggetto di scelta e la posizione stoica sull'impegno civile risulterebbe autocontraddittoria: "Se qualcuno afferma che la cosa migliore è navigare, e poi dice che non bisogna navigare in quel mare nel quale sono soliti avvenire naufragi e spesso si verificano improvvise tempeste che trascinano il timoniere in direzione contraria, suppongo che costui mi proibisca di sciogliere gli ormeggi, benché elogi la navigazione" (8, 4).

In entrambi i testi Seneca respinge la giustificazione del disimpegno basata su cause esterne, cioè sullo stato di decadenza della *res publica*, piuttosto che su un attento esame delle proprie inclinazioni naturali.

Questo lascia intuire come dietro le ragioni teoretiche agisca in qualche misura la cautela politica del filosofo, preoccupato di non passare per detrattore di chi governa la *res publica*. Anche sul tema della partecipazione politica, egli prende dunque le distanze dall'atteggiamento degli "stoici " presenti in senato, i quali ricorrono all'astensione come strumento di censura morale nei confronti del principe. Il caso più noto è quello di Trasea, che si oppose alla versione ufficiale, mendace, in occasione dell'assassinio di Agrippina, e da quel momento rifiutò di partecipare alle sedute del senato, limitandosi a svolgere in privato attività utili ai concittadini. Seneca invece, anche nel momento del ritiro, cerca di salvare le apparenze mantenendo in varia misura i contatti con l'imperatore e la sua corte. Per esempio, continua ad appoggiare i congiunti che ricoprono incarichi istituzionali, in particolare il fratello Mela e l'amico Lucilio, che mantiene il suo incarico in Sicilia ancora nel 64. Infine, le *Lettere* 49, 57 e 77 testimoniano di un suo viaggio a Napoli e sulla costa campana sempre nel 64, probabilmente al seguito della corte imperiale: altre fonti ci informano infatti della presenza di Nerone a Napoli nello stesso anno – il principe vi si era recato per esibirsi nel teatro cittadino.

Seneca Lucilio suo salutem

Le *Lettere* rappresentano l'opera più influente di Seneca, per l'impatto che hanno avuto sulla tradizione letteraria successiva e per il ruolo che hanno giocato, in tempi moderni, nel modellare la sua immagine filosofica. Si pensi alla facilità con cui identifichiamo il pensiero di Seneca con la sua riflessione morale; in questo modo finiamo per attribuire all'intera opera una caratteristica propria delle *Lettere*, dimenticando che il loro autore si è occupato anche di filosofia naturale nei sette ponderosi libri delle *Naturales quaestiones.* L'intera raccolta è scritta da Seneca nei suoi ultimi anni di vita; si tratta di un'opera che ci è giunta incompleta – malgrado disponiamo di ben 20 libri – e che presenta un carattere fittizio. In altre parole, non è una corrispondenza reale ma un componimento destinato alla pubblicazione, come suggerisce la promessa di immortalità letteraria fatta da Seneca all'unico destinatario, l'amico Lucilio: "Ti porterò l'esempio di Epicuro. Scrivendo a Idomeneo per volgerlo da una vita appariscente [...] a una

gloria sicura e durevole gli dice: ‘Se brami la gloria, ti daranno maggior fama le mie lettere che tutte queste brighe che ti tengono occupato e per le quali godi di un prestigio così effimero’. […] Ciò che Epicuro ha potuto promettere al suo amico, io lo prometto a te, o Lucilio: io troverò favore presso i posteri, e posso trarre con me dall’ombra nomi di amici che vivranno a lungo” (*Ep.* 21, 3-5). Del resto sarebbe stato alquanto improbabile uno scambio epistolare che non tenesse conto dei tempi naturali di spedizione: per spedire 32 lettere in 40 giorni, come risulta dagli indicatori temporali presenti in una parte dell’opera, Seneca avrebbe dovuto rassegnarsi a scriverle prima di conoscere le risposte di Lucilio.

A differenza di altri epistolari filosofici (per esempio la corrispondenza attribuita a Epicuro), le *Lettere a Lucilio* presentano un peculiare carattere dialogico: Seneca stabilisce di volta in volta il tema da trattare immaginando reazioni e domande del suo destinatario a missive precedenti. Inoltre, la voce di un anonimo interlocutore polemico interviene nei punti più salienti allo scopo di avanzare possibili obiezioni che fanno procedere l’argomentazione. Questa natura dialogica, che accomuna le *Lettere* senecane ai dialoghi platonici, ha per obiettivo il coinvolgimento del lettore. Il lettore ideale delle *Epistulae*, infatti, è portato a identificarsi con il destinatario, cioè con un uomo in procinto di intraprendere il cammino di conversione alla filosofia e di progresso morale, in modo simile a come il lettore platonico, rispecchiandosi nell’interlocutore di Socrate, è invitato a prendere coscienza delle proprie credenze. Le due prospettive sono in effetti complementari. L’*elenchos* socratico è la condizione per intraprendere il cammino: attraverso l’*elenchos*, chi dialoga con Socrate realizza di doversi prendere *cura di sé* ma, come lamenta Clitofonte nel dialogo omonimo, Socrate non si preoccupa di essere più esplicito quanto ai modi per procedere in questo percorso di autotrasformazione. Gli stoici, che rivendicano un’ascendenza socratica, sembrano voler colmare tale lacuna proponendo la loro *techne perì ton bion* (letteralmente, “arte della vita”), un insieme di pratiche ed esercizi volti a raggiungere una completa guarigione dell’anima – per cui lo storico Pierre Hadot (1922-2010) ha potuto parlare di “esercizi spirituali” anche per la filosofia

antica. Le *Lettere* di Seneca sono un esempio e una componente essenziale di questo insieme.

Nonostante le singole lettere affrontino temi diversi, si può riconoscere proprio in questa concezione della filosofia come pratica terapeutica il tratto distintivo dell’intera raccolta.

Confrontarsi con le *Lettere* è già di per sé un esercizio: “Mi accorgo, caro Lucilio, che non solo mi vengo correggendo, ma mi sto anche trasformando” (6, 1). Esse sono pensate da Seneca come un percorso per arrivare a interiorizzare le verità dello stoicismo: formulare una verità morale, per esempio che solo la virtù è un bene, non è sufficiente per comportarsi di conseguenza, ma occorre impadronirsi del principio calandolo nelle diverse situazioni concrete; solo così si arriverà a conoscerlo veramente. Durante una trasferta fuori città in cui si trova a viaggiare su mezzi di fortuna, Seneca osserva: “Sono sistemato alla meglio su un carretto di campagna; le mule mostrano di essere vive solo perché camminano ancora; il mulattiere va scalzo [...]. Mi sento proprio a disagio se gli altri pensano che questo sia il mio equipaggio [...] e, ogni qualvolta ci imbattiamo in una carrozza elegante, arrossisco; e questo dimostra che non ho ancora ben ferme e radicate nell’animo tutte quelle lodevoli massime di cui mi vanto” (87, 4). Se l’unico vero bene è la virtù, allora Seneca non dovrebbe vergognarsi – né d’altra parte compiacersi – di un oggetto “indifferente” come il mezzo su cui si trova a viaggiare. Per uno stoico, infatti, cose come la salute, la ricchezza o la comodità del viaggio hanno valore, cioè sono “preferibili” rispetto ai loro contrari, ma solo la virtù è un bene, perché solo la virtù può determinare la nostra felicità. Per arrivare a sentire questa verità occorre però “fare esercizio”, per esempio meditare sulle questioni affrontate nelle lettere, confrontarle con il proprio vissuto, sforzarsi di tenere presenti i principi dello stoicismo nelle situazioni concrete – tale sarà, per esempio, la funzione del *Manuale* di Epitteto (50-138 ca.). In questo modo si agisce su di sé, trasformando progressivamente se stessi, superando se stessi (*intellego quantum te ipse* […] *superieceris*, 34, 1), diventando finalmente padroni di se stessi (*nos nostri esse coeperimus*, 71, 36).

La riflessività del linguaggio senecano ha incontrato l’interesse degli studiosi contemporanei sensibili alla cosiddetta “filosofia del sé”, cioè all’insieme delle questioni riguardanti temi specifici come l’identità personale nel tempo (che cosa ci fa continuare a essere quelli che siamo malgrado i cambiamenti) e, più in generale, il modo in cui ogni essere umano è cosciente di sé e del mondo. In particolare, Michel Foucault (1926-1984) ha creduto di poter rintracciare nelle pratiche stoiche di autotrasformazione un modello del rapporto con se stessi alternativo alla ricerca di un sé profondo, professata per esempio dalla psicoanalisi. La sua proposta, benché continui a sollevare accese polemiche, ha senz’altro avuto il merito di liberare le *Epistulae* dall’etichetta di lettura edificante, ricollocandole nell’orizzonte socratico della cura di sé.

Vedi anche

I Giulio-Claudii: il consolidamento dell’impero e le origini del cristianesimo
I Flavi: il primato dell’amministrazione
Cicerone e il lessico filosofico latino
Epitteto e Marco Aurelio. “Scelta” e discorso a se stesso
Cicerone tra retorica e politica

Epitteto e Marco Aurelio. “Scelta” e discorso a se stesso

di Angelo Giavatto

*La nozione di “scelta” (*prohairesis*) in Epitteto e il discorso rivolto a se stesso, teorizzato e messo in pratica da Marco Aurelio, costituiscono l’apice della riflessione sull’autonomia individuale tra il I e il II secolo: la scelta è per Epitteto il solo dato che “dipende da noi” e che guida il singolo nella via del perfezionamento ispirato alla filosofia; a questo scopo mira anche Marco Aurelio, “rivolgendosi” a se stesso nella scrittura e “confidando” in se stesso come nel più valido interlocutore.*

La nozione di “scelta” nello stoicismo di Epitteto

La nozione di “scelta” è un concetto fondante della filosofia di Epitteto, protagonista, insieme con Seneca e Marco Aurelio, dello stoicismo di epoca imperiale. Essa coinvolge in particolare la riflessione di questo filosofo sulla libertà umana e costituisce, agli occhi di Epitteto, tanto il fondamento quanto il criterio articolatorio dell’attività filosofica.

Con “scelta” si traduce convenzionalmente il termine greco *prohairesis*, deverbale di *prohaireo*, composto dal preverbo *pro*- (“prima”) e da *haireo* (“prendere, scegliere, preferire”). *Pro*- può avere in tale composto due significati: temporale (prima nel tempo, precedentemente) o comparativo-preferenziale (prima rispetto a qualcos’altro che viene tralasciato).

Dalle sparute testimonianze in nostro possesso si evince che nel senso di “scelta prima della scelta” il termine era impiegato dagli stoici antichi, che davano dunque al prefisso *pro*- un significato temporale (*SVF* 3, 173) e intendevano probabilmente la *prohairesis* come una sorta di “scelta preliminare” di condotta di vita. Essi ritenevano la *prohairesis* una forma dell’impulso pratico, in particolare della volontà, e l’*hairesis* come un desiderio (*boulêsis*) compiutamente razionale e pertanto prerogativa del saggio. Prima degli stoici, Aristotele aveva impiegato estensivamente il termine nelle sue opere e aveva assegnato al prefisso un significato comparativo, intendendo *prohairesis* come “scelta

preferenziale”, presa mediante una deliberazione individuale; nello specifico, Aristotele definiva la *prohairesis* un “desiderio deliberativo che riguarda le cose che dipendono da noi (*bouleutikê orexis ton eph’hêmîn*)” (*Etica Nicomachea*, 3, 5, 1113a 10-11).

Tuttavia, anche se è impossibile verificare se Epitteto avesse una conoscenza di prima mano delle opere aristoteliche, egli, dopo aver certamente raffrontato l’impiego del termine in Aristotele e nei primi stoici, modifica i precedenti significati di *prohairesis* e ne amplia la portata, rivelandosi così debitore più dello Stagirita che dei suoi predecessori stoici. In effetti, come mostra la definizione aristotelica sopra riportata, Epitteto eredita dalla definizione di Aristotele anche un altro concetto, che egli connette strettamente alla *prohairesis*: *eph’hemin*, “(ciò) che dipende da noi”. Rispetto alla definizione aristotelica, Epitteto ribalta i termini della questione: se Aristotele aveva definito la *prohairesis* “desiderio deliberativo che riguarda le cose che dipendono da noi”, Epitteto afferma che solo la *prohairesis* e le “azioni proairetiche” sono le cose che dipendono da noi – 1, 22, 10; il riferimento è al libro, discorso e paragrafo delle “trascrizioni” dei discorsi di Epitteto a opera di Arriano (95 ca. - 180) –, mentre il resto, corpo, parti del corpo, beni materiali, altri individui, è indipendente da noi. Ciò che dipende da noi non è l’oggetto della *prohairesis* ma si identifica con essa.

Rispetto agli stoici antichi, Epitteto assegna la facoltà di scelta non solo al saggio, ma a ogni essere umano, in particolare a colui che si impegna nella via del perfezionamento per il tramite della filosofia. La distinzione, tradizionale in tutta la storia dello stoicismo, tra il saggio e il resto dell’umanità – in particolare il *prokopton*, colui che “avanza” nel cammino di formazione dettato dalla filosofia – gli è utile per articolare il concetto di “scelta”. Per Epitteto, infatti, la *prohairesis* è lo strumento necessario per conseguire la libertà (*eleutheria*); quest’ultima è il “bene supremo” (4, 1, 52), condizione duratura dello spirito del saggio e scopo a cui ciascun essere umano deve tendere, giacché essa permette di vivere in completa autonomia dall’esterno e da ciò che sfugge al controllo individuale (il corpo, per esempio) e di agire esclusivamente sulla base delle proprie facoltà razionali. La *prohairesis* è lo strumento

capace di condurre a tale condizione e in quanto tale deve essere considerata come una facoltà o un atto mentale piuttosto che come il risultato di un atto deliberativo. Per questa ragione alcuni interpreti, soprattutto di area anglosassone, traducono il termine con “volizione”; è d’altronde probabile che, in contesto romano, Cicerone abbia impiegato il sostantivo *voluntas* per tradurre proprio la *prohairesis* aristotelica (per esempio *De natura deorum*, 2, 44, ma qui come altrove Cicerone non rende esplicito il termine greco che traduce).

Se si intende *prohairesis* come “scelta” – o più precisamente come “facoltà di scelta” – è necessario verificare il senso del termine dal punto di vista relazionale: “scelta” di che cosa? o “scelta” tra che cosa? In 1, 9, 24 Epitteto fornisce un esempio significativo: Socrate sente di dover preferire (*haireisthai*) di morire mille volte piuttosto che abbandonare il proprio posto (il contesto è una metafora militare). Più in generale, per Epitteto la scelta si compie tra i vantaggi esteriori – la vita stessa, ad esempio, come dimostra il caso di Socrate – e ciò che mira al bene supremo; quest’ultimo, come si è visto, consiste nella somma espressione della scelta, nel raggiungimento della libertà. L’idea di scelta come espressione perfetta della facoltà di scegliere non deve essere considerata circolare o tautologica, ma va letta nel contesto del progresso individuale, in una prospettiva di “ontogenesi morale”. Tale facoltà è parte di ciascun uomo, capace di portarlo spontaneamente alla scelta del bene. Inizialmente, essa tende a essere sovrastata dagli influssi esterni, dalle false opinioni e dalla subordinazione dell’intelletto ai bisogni e agli impulsi del corpo. Per contrastare tale corruzione la facoltà di scelta andrà esercitata con costanza, al pari di un arto o di qualsiasi altra facoltà umana, allo scopo di “irrobustirsi” e riuscire a opporsi agli influssi esterni. Alla fine di questo processo, l’individuo avrà ristabilito in pieno la condizione naturale di spontanea e autonoma scelta del bene, raggiungendo la completa libertà.

Identificandosi con il bene, la *prohairesis* acquista in Epitteto un’importanza pervasiva, tanto sul piano teorico quanto sulla dimensione pratica della sua filosofia. Alla luce di essa Epitteto reinterpreta la classica dottrina stoica degli indifferenti, le parti del reale che non appartengono né ai beni né ai mali: gli indifferenti sono gli

oggetti esterni alla *prohairesis*, a cui questa può applicarsi – essa può cioè agire con scelte riguardanti, per esempio, la ricchezza o la salute – ma che ad essa rimangono estranee. Allo stesso modo, la bontà e la cattiveria umane non sono altro che “un tipo particolare di scelta” (1, 8, 16 e 1, 29, 1).

Almeno due luoghi dei *Discorsi* aiutano a mettere in luce l’applicabilità etico-pratica della “scelta”: in 2, 23, 6-29, la facoltà “proairetica” (*dynamis prohairetike*) è definita come la facoltà capace di gestire tutte le facoltà sensoriali e la parola; in 1, 17, 21-24, invece, la *prohairesis* è evocata allorché l’impulso (*hormê*) è definito come un atto di essa, con un evidente ribaltamento rispetto alla posizione degli stoici antichi secondo cui era la *prohairesis* a essere una forma di impulso. La *prohairesis*, afferma inoltre quest’ultimo testo, si esercita nei tre ambiti dell’assenso, dell’impulso e del desiderio. Proprio attraverso la connessione con questi tre ambiti, la *prohairesis* interviene anche nell’articolazione della filosofia, che Epitteto divideva non solo, secondo l’ortodossia stoica, in tre parti (logica, fisica ed etica), ma anche in tre ambiti (*topoi*): la dottrina del desiderio (*orexis*), relativa a ciò che appare come un bene o come un male, la dottrina dell’impulso, relativa a ciò che è appropriato o inappropriato, e la dottrina dell’assenso, relativa a ciò che è vero o falso. In ciascuno di questi tre ambiti, afferma Epitteto, l’individuo esercita la propria scelta. Nel caso del desiderio, egli dovrà estirpare ogni passione e orientare i propri slanci alla sola *prohairesis*. Nel caso dell’impulso, dovrà rendersi conto che, in quanto atto mentale, esso è del tutto governabile dalla facoltà di scelta; ciò lo distingue dall’adempimento stesso dell’azione che segue l’impulso, ma che non è del tutto in nostro controllo perché ad esso contribuiscono il corpo e altri elementi “che non dipendono da noi”. Anche l’assenso, infine, l’atto mentale con cui l’uomo reagisce all’impressione (*phantasia*) nata dall’incontro tra la sua anima e un oggetto esterno, è sotto il controllo della facoltà di scelta: a differenza dell’impressione, che implica un *phantaston*, un oggetto esterno che la provochi, esso risiede esclusivamente nel soggetto ed è indipendente dall’esterno, ed è pertanto pienamente sotto il controllo della scelta. Coinvolgendo il desiderio, l’impulso e l’assenso, la scelta diviene il

criterio fondante dell’esercizio filosofico e il nucleo dell’azione autonoma e libera dell’uomo.

Con la *prohairesis*, la facoltà di scelta teorizzata da Epitteto e da lui posta al centro della ricerca filosofica, il fulcro della speculazione è posto nell’agire e l’esercizio filosofico è volto al raggiungimento della completa razionalità dell’azione nell’ambito di “ciò che dipende da noi”. Essa si inscrive nella prospettiva del lavoro su se stessi e del progresso individuale concesso a ciascun essere umano: ciascun uomo è dotato per natura di tale facoltà, inizialmente debole come altre facoltà, fisiche o mentali, ma capace di esercitare se stessa per ripristinare il proprio stato di natura, libero da ogni incrostazione esterna. Quando la scelta sarà pienamente esercitata e del tutto consolidata, ciascun uomo potrà gestire le proprie azioni e la propria presenza nel mondo in completa autonomia: “la mia scelta, nemmeno Zeus la può vincere” (1, 1, 23).

I *Pensieri* di Marco Aurelio come discorso rivolto a se stesso

Marco Aurelio scrive i *Pensieri* (*ta eis heauton*, discorsi rivolti a se stesso, titolo attestato dalla tradizione manoscritta, ma quasi certamente non autentico) negli ultimi anni della propria vita, trascorsi lontano da Roma sul campo di battaglia. Per mezzo di questo scritto Marco Aurelio intende comunicare con se stesso per tenere vivi nella propria anima i principi dello stoicismo, così da renderli un possesso stabile del proprio universo interiore e da determinare grazie a essi il proprio comportamento e la propria disposizione nei confronti del mondo. Tale progetto, per l’estensione e la qualità del risultato, può essere ritenuto il primo esperimento significativo di pratica del discorso interiore nell’antichità – pur non mancando precedenti episodi embrionali, come il celebre dialogo tra Odisseo e il suo cuore nel XX libro dell’*Odissea* (vv. 17-23), oltre che discussioni sul piano teorico, come quella sul pensiero come “discorso dell’anima con se stessa” nel *Teeteto* platonico, 189e-190a. Esso si fonda su una precisa posizione epistemologica – ammettere la legittimità e la possibilità dell’autopersuasione e dell’intervento sul proprio universo interiore – e presuppone scelte stilistico-argomentative coerenti con lo scopo prefisso.

Per Marco Aurelio, la necessità di rivolgersi a se stesso presuppone evidentemente, su un piano più elementare, l'assenza di un concreto interlocutore esterno. Essa possiede tuttavia implicazioni più profonde, di interesse filosofico. Come testimonia il primo libro dell'opera (la parte autobiografica e "retrospettiva" di essa, ove Marco Aurelio elenca i membri a suo giudizio più significativi del suo *entourage*, ricordando ciò che in ciascuno di essi ha osservato, ammirato e appreso), Marco Aurelio può godere dell'educazione letteraria e filosofica proprie del II secolo nella sua forma più evoluta e raffinata. Ciò lo porta a contatto con le dottrine filosofiche del tempo e con lo stoicismo in particolare; alla filosofia Marco Aurelio si dedica pur cosciente che i suoi doveri non gli permettono di essere un filosofo di professione (in 7, 67, per esempio, egli ammette la parzialità delle sue conoscenze nella fisica e nella dialettica, che insieme all'etica costituiscono le tre parti della filosofia secondo gli stoici). Ma l'esperienza dell'apprendistato filosofico presso i suoi maestri è presente nei *Pensieri* in un doppio registro: come bacino di dottrine e come modello di confronto dialettico, di domanda e risposta tra la voce di un maestro e quella di un allievo. Con la scrittura dei *Pensieri* Marco Aurelio fonde i due registri e impegna se stesso in un lavoro che sul piano dei contenuti si rifà alle dottrine apprese dai maestri e sul piano del metodo al modello dialogico e didattico; tuttavia, nei *Pensieri* i due interlocutori a confronto coincidono con la medesima persona, Marco Aurelio. Se i contenuti filosofici sono effettivamente frutto della preparazione pregressa, il discorso interiore ha lo scopo di mantenerli vivi e di introiettarli, cioè di permettere loro di diventare possesso stabile dell'anima. In 5, 16, 1, all'interno di uno dei passi programmatici dell'opera, Marco Aurelio afferma: "quali sono le cose frequentemente impresse (*hoia an pollakis phantastes*), tale sarà la tua mente: l'anima (*psyche*) infatti viene impregnata dalle impressioni (*phantasiai*)". Come dimostra il seguito del testo, tali impressioni (*phantasiai*) capaci di determinare la struttura della mente – e di conseguenza il comportamento – sono dotate di contenuto proposizionale; non a caso Marco Aurelio propone come esempio di *phantasia* un breve sillogismo: "dove è possibile vivere, là è anche possibile vivere bene; ma in una corte è possibile vivere; dunque in una corte è possibile anche vivere bene".

Un’altra sezione metadiscorsiva dei *Pensieri* di Marco Aurelioillustra in maniera pressoché esauriente la concezione e la pratica del dialogo rivolto a se stesso: “Cercano per se stessi dei ritiri, in campagna, al mare, o sui monti; [tu stesso hai l’abitudine di desiderare moltissimo questo genere di cose]. Ma si tratta di una cosa del tutto stolta, poiché ti è possibile, in qualsiasi momento lo voglia, trovare un ritiro in te stesso. In nessun luogo, infatti, l’uomo si ritira in maniera più tranquilla e più distante dalle occupazioni di quanto non faccia con la sua anima [a], soprattutto chi possieda dentro di sé principi tali che, penetrandovi, si ritrova subito nell’agio più completo; con “agio” non intendo altro che la compostezza [b]. Pertanto, assicura a te stesso con costanza tale ritiro e rinnova te stesso [c]. Siano d’altronde brevi ed elementari [d] i concetti che, una volta trovati, basteranno a lavare tutto il dolore e rimandarti, privo di sdegno, alle cose a cui fai ritorno [e]. Per che cosa ti sdegni? Per la malvagità degli uomini [f]? Considera il principio [g] “gli esseri razionali sono nati gli uni per gli altri”, “sopportare è una parte della giustizia”, “sbagliano contro la loro volontà” e “quanti, che erano ostili l’un l’altro, che si guardavano con sospetto, che si odiavano, che si combattevano a colpi di lancia, sono già sepolti, ridotti in cenere”, e smetti una buona volta di sdegnarti [h]! O invece ti sdegni anche per ciò che è distribuito dall’universo [i]? Allora smetterai di farlo ribadendo la disgiuntiva “o cosmo o atomi” [j] oltre che gli argomenti a partire dai quali si è dimostrato che il cosmo è come una città [k]. Ti toccheranno allora gli affari del corpo [l]? Smetti di sdegnarti pensando che la mente non si mescola allo spirito vitale nel movimento liscio o ruvido di esso una volta che abbia conquistato se stessa e riconosciuto il proprio potere [m]; pensa inoltre ai principi relativi al dolore e al piacere che hai ascoltato e a cui hai assentito [n]. Ma la misera fama ti trascina [o]? Volgi lo sguardo alla velocità con cui tutto viene dimenticato, all’abisso dell’eternità, infinita nell’uno e nell’altro senso, al vuoto dell’eco, alla mutevolezza e all’avventatezza di chi dovrebbe giudicarti, all’angustia dello spazio in cui la fama sarebbe circoscritta. Infatti la terra tutta intera è un punto e, di essa, quale angolino sarà mai questa regione abitata? E poi qui, quanti e di che genere saranno coloro che ti loderanno [p]? Per il resto, ricordati che puoi ritirarti in questo campicello che appartiene a te stesso, e prima di ogni altra cosa non

tormentarti, non sforzarti, ma sii libero e osserva le cose come da maschio, da uomo, da cittadino, da essere mortale [q] ” (4, 3, 1-9).

Il discorso rivolto a se stesso si fonda dunque su un principio di autosufficienza del singolo nel raggiungimento della serenità e del distacco dalle inquietudini quotidiane, scopi, questi, che dall’epoca ellenistica in poi furono condivisi dalla maggior parte delle scuole filosofiche e identificati con il fine stesso della filosofia. In Marco Aurelio, come negli altri stoici della sua epoca, tale idea è radicata in una più ampia prospettiva intersoggetiva e di relazione con il mondo esterno: l’individuo deve ritenere la propria felicità individuale, in ogni sua forma, come autonoma rispetto all’esterno, cioè rispetto agli oggetti materiali e agli altri esseri umani, e nel contempo – e senza che ciò appaia una contraddizione – sforzarsi per esprimere al massimo grado la propria natura sociale, agendo cioè nell’interesse degli altri, soprattutto quando ricopre un ruolo di responsabilità come quello di Marco Aurelio (alle occupazioni quotidiane bisogna dunque sempre fare ritorno [e]).

Il ritiro in se stessi comporta l’eliminazione del dolore e l’accettazione della realtà quale essa è [a], allontanando ogni forma di stupore o di malcontento, giacché la realtà è il risultato di un ordine razionale e come tale deve essere accettata e “amata” dal singolo. Il ritiro in se stessi e la conseguente conciliazione con il reale si realizzano mediante risorse interiori [b] che sono in grado di ristabilire un equilibrio interno, definito da Marco Aurelio “compostezza” (*eukosmia*), che è minacciato dalle attività quotidiane, oltre che dalla tendenza dell’uomo all’errore. Coerentemente con quanto osservato in apertura, il lavoro filosofico di reazione alle distrazioni e all’errore mediante il ritiro in se stessi deve essere effettuato con costanza, così da trasformare tale tentativo di miglioramento in un possesso duraturo dell’anima [c]. Le risorse interiori a cui fa riferimento Marco Aurelio sono identificabili con “principi” ispirati alla filosofia, dotati di natura proposizionale e che per essere efficaci e a pronta disposizione (è il senso di *prokheiros*, “a portata di mano”, frequentemente impiegato da Marco Aurelio; si veda 3, 13: “come i medici hanno sempre a portata di mano gli strumenti e i ferri per le cure urgenti, così tieni sempre pronti i principi necessari alla conoscenza delle cose divine e umane”) debbono essere concisi [d].

L’eliminazione del dolore e del malcontento nei confronti della realtà coinvolge pulsioni giudicate come inopportune (il desiderio di fama [o]) e altri ambiti del reale frequentemente oggetto della riflessione filosofica: il rapporto con gli altri esseri umani, nello specifico con la loro malvagità [f], l’accettazione del destino [i], la gestione degli impulsi corporei [l]. Ad ogni forma di malcontento che Marco Aurelio intende sradicare in se stesso corrispondono esempi concreti di principi in versione proposizionale, diversificati sul piano espressivo: possono essere mere asserzioni sulla natura e la struttura del mondo (“gli esseri razionali sono nati gli uni per gli altri”), riguardare più direttamente il dominio dell’etica (“sopportare è una parte della giustizia”), consistere in veri e propri esperimenti mentali di osservazione della realtà da una particolare prospettiva (contemplare l’estensione infinita dello spazio e del tempo per ridimensionare il desiderio di fama [p]) o avere una struttura più spiccatamente dialettica e dimostrativa. In particolare, nel testo riportato ([j]) si fa riferimento alla “disgiuntiva” “o cosmo o atomi” e agli “argomenti” con cui si è dimostrato che il cosmo è come una città: si tratta di un rimando a un gruppo di capitoli (4, 27; 6, 10; 6, 24; 7, 32; 8, 17,1; 9, 39, 1; 10, 6, 1; 11, 18, 2; 12, 14; 12, 24, 1) che discute appunto in forma di disgiuntiva, classificata dagli stoici tra le proposizioni non semplici (cfr. Diogene Laerzio 7, 72), le due ipotesi che l’universo abbia struttura razionale – la tesi stoica – o che esso sia fatto di atomi – tesi epicurea – e sia sostanzialmente privo di ordine; tale discussione ha lo scopo da un lato di rafforzare l’aderenza di Marco Aurelio alla tesi stoica, dall’altro quello di persuaderlo che, anche qualora l’universo fosse disordinato, egli dovrebbe persistere nel cammino di perfezionamento morale attraverso la filosofia. Ciò dimostra che, anche in un contesto in cui i contenuti dottrinali sono dati per assodati, Marco Aurelio non rinuncia a ripercorrere il cammino argomentativo che lo ha portato ad accettarli, dimostrando così una forma di “rispetto dialettico” di se stesso in quanto interlocutore.

Questi sono secondo Marco Aurelio i presupposti epistemologici, le tematiche e i metodi del discorso interiore del quale i *Pensieri* sono nel contempo registrazione e messa in atto. In tale dialogo con se stesso Marco Aurelio affronta tutti gli argomenti utili ad allontanare il “dolore” e lo “scontento” (la struttura razionale e provvidenziale del cosmo, la

natura sociale dell'essere umano, l'indipendenza dell'uomo dalla propria corporeità) e utilizza i modi retorici della persuasione (la forma aforistica, il dialogo fittizio, la parenesi), allo scopo di trasferire nel proprio pensiero e nella propria azione tali contenuti, realizzando a pieno, e nella completa autonomia, la dimensione pratica della filosofia da lui accolta.

Vedi anche

Cicerone e il lessico filosofico latino
Seneca e lo stoicismo latino
Cicerone tra retorica e politica

Sviluppi della filosofia greca in età imperiale

Filone di Alessandria e la sintesi tra pensiero greco ed ebraico

di Francesca Calabi

Filone rappresenta una felice sintesi tra tradizione ebraica e pensiero greco. Egli interpreta la Bibbia, testo autoritativo che contiene sia la legge che regge il cosmo, sia la norma tra gli uomini. La sua esegesi è condotta con categorie filosofiche greche come greca è la lingua che utilizza e greca è la traduzione del testo biblico di riferimento.

Filone, un ebreo ad Alessandria

Filone di Alessandria, autore ebreo vissuto in Egitto tra il 30 a.C. e il 40 d.C. ca., è interprete della Bibbia, che egli legge con categorie filosofiche. I principali riferimenti sono platonici, aristotelici, stoici. Pur facendo continuo riferimento alle correnti filosofiche greche, il suo pensiero si snoda e prende avvio dall'esegesi biblica: l'interpretazione non segue un'argomentazione autonoma bensì l'andamento del testo scritturistico, tanto che l'ordine del discorso è dato dal testo commentato, non da suoi fili indipendenti.

Nato ad Alessandria d'Egitto, membro di una eminente famiglia ebraica legata ai regnanti di Giudea e all'ambiente imperiale romano, Filone partecipa attivamente alla vita della comunità ebraica locale, tanto da prendere parte a una delegazione che si reca a Roma presso l'imperatore Caligola nel 38-39. Scopo di tale missione è la difesa della comunità, oggetto di aggressioni e violenze da parte degli abitanti egiziani.

Alessandria, città fondata da Alessandro Magno quale capitale del suo regno, divenuta con i diadochi sede della corte tolemaica, città ricca e potente, abitata da molte popolazioni, centro di molteplici attività, ha gradualmente perduto molto del suo potere e del suo splendore fino a divenire provincia romana, sede di un governatore incaricato di mantenere l'ordine in Egitto. La comunità ebraica d'Egitto ai tempi dei Tolemei è già numerosa: Giuseppe Flavio (37?-100?) – certamente con

esagerazione – parla di 120 mila membri. Ai tempi di Filone, gli ebrei d'Egitto sarebbero addirittura un milione. Sono dediti a vari lavori, godono di uno statuto intermedio tra popolazione egiziana soggetta e Greci che costituiscono il ceto dominante. La condizione degli ebrei è di molto peggiorata ai tempi di Filone rispetto al passato. I Romani tendono a considerarli a un livello sociale molto basso, analogo a quello degli Egiziani, il grado di integrazione è diminuito e sempre maggiore è l'ostilità della popolazione locale. Scoppiano rivolte anti-giudaiche.

La delegazione a Roma è finalizzata a trovare appoggio presso l'imperatore e a contrastare tali aggressioni. Chiede, inoltre, che la tradizione e il culto ebraico possano esplicarsi liberamente. La missione non ha gli effetti sperati: rischia anzi di finire malamente e solo la morte di Caligola risolve in qualche modo la situazione e dà un nuovo spazio – sia pur limitato – alla comunità alessandrina.

Filone, come i suoi concittadini ebrei, ha il problema di trovare forme di convivenza che concilino differenti identità e appartenenze. Egli è profondamente legato a Gerusalemme, città "madre", riferimento per tutti gli ebrei della diaspora, meta di pellegrinaggi, luogo cui tendono le aspirazioni dei giudei, sede del Tempio, luogo santo, nucleo della tradizione ebraica cui Filone è saldamente ancorato. Parallelamente, l'autore è pienamente inserito nella cultura greca che costituisce il suo riferimento di base.

Esegesi letterale e interpretazione allegorica

Il presupposto da cui l'Alessandrino muove è che il testo biblico, scritto da Mosè per ispirazione, contenga la legge di Dio. Questa non solamente governa le vicende degli uomini, corrisponde anche alla legge della natura secondo cui è organizzato il cosmo. Tale corrispondenza fa sì che il discorso esegetico sia il punto di partenza per ogni elaborazione teorica: il testo biblico costituisce una rappresentazione del reale e questo viene letto attraverso l'interpretazione testuale. La Bibbia, peraltro, è letta in ottica filosofica attraverso occhiali di stampo platonico o stoico.

La relazione tra pensiero di Filone e Bibbia è evidenziata in gran parte delle sue opere. Esse sono raggruppate sotto differenti sezioni: “Commentario allegorico”, “Esposizione della legge mosaica”, “*Quaestiones et solutiones*”, libri storici di intento apologetico, scritti filosofici.

Presupposto del discorso è che la Bibbia contiene solamente verità, non si inganna, non presenta contraddizioni, né miti. Quelli che appaiono tali vanno visti con una lettura molteplice: letterale, ma anche metaforica o allegorica. Non miti, non contraddizioni, ma allusioni a verità che vanno colte nel loro significato più profondo.

Una lettura di secondo livello del testo di riferimento è condotta anche da parte della tradizione greca che elabora commenti a Omero o a Platone; è particolarmente sviluppata tra gli stoici. Parallelamente, già Aristobulo (II sec. a.C.) – in ambito ebraico – ha elaborato una lettura allegorica del testo e il riferimento a significati nascosti è ampiamente diffusa presso vari gruppi giudaici, per esempio presso gli esseni. L’esegesi allusiva a sensi non solamente immediati e non solamente letterali è, anzi, un tratto distintivo del gruppo nella rappresentazione fornitane da Filone. Per definizione, un testo che proviene da Dio è inesauribile, contiene una ricchezza di letture e interpretazioni che non possono essere colte totalmente, ma che daranno luogo a momenti successivi di comprensione, a livelli esplicativi paralleli, a letture multiple. Tale articolazione dell’esegesi è presente nelle diverse opere filoniane, per esempio nell’interpretazione del serpente dell’Eden o della torre di Babele. Di fronte a racconti che potrebbero ricordare la mitologia greca, Filone mira a evidenziare il carattere non mitico di storie che rivestono significati profondi, alludono a sensi nascosti, contengono insegnamenti. Ancora, le storie di progenitori e patriarchi non riguardano solamente le vicende di Adamo ed Eva, di Abramo, di Giacobbe; i personaggi storici sono metafore o tipi e le loro storie introducono verità generali. Così Adamo rappresenta l’intelletto, Eva la sensazione, il serpente il piacere che li unisce. Prima di unirsi alla sensazione, l’intelletto è privo di contenuti, vuoto, manca di stimoli. Solamente l’unione con la sensazione gli procura pienezza di conoscenza, fonte di piacere. L’intelletto, inebriato dal conoscere, si

riempie, però, di orgoglio e di autocompiacimento attribuendo a sé ciò che gli proviene da Dio. In questo consiste la trasgressione. Ancora, nell'opera di inganno perpetrata nei confronti di Eva, il serpente sembra utilizzi una voce umana; fa uso di un linguaggio ambiguo che confonde Eva. Inganno e astuzia caratterizzano il serpente-piacere. La seduzione del serpente si trasmette alla sensazione, dominata dal desiderio di raggiungere un frutto bello, dolce, foriero di forme superiori di conoscenza. L'errore deriva dal desiderio di sapere e di avere di più.

La torre di Babele

Un discorso parallelo è condotto a proposito della torre di Babele. Filone interpreta l'episodio in chiave allegorica. Nel racconto del *Genesi*, tutti gli uomini avevano una sola lingua, cioè – per Filone – una comunità di intenti che li ha spinti alla costruzione di una città e di una torre con cui raggiungere il cielo. I costruttori decidono di superare i loro limiti. Li guida il desiderio di conoscere più di quanto permesso. La torre costituisce anche un modo per essere conosciuti ed è una sfida. Per interrompere la costruzione, Dio confonde le lingue e impedisce la prosecuzione di progetti malvagi, porta, cioè confusione tra i costruttori.

Sia con Adamo ed Eva che con la torre di Babele il racconto si riferisce a una colpa di orgoglio e alla coscienza di avere acquisito nuove conoscenze o capacità. L'errore consiste nell'attribuire a sè ciò che è di Dio. Di qui la punizione. La lettura è allegorica. Così, nel caso della torre di Babele, il racconto non descrive un evento reale, allude invece alle forze dell'anima e al loro progetto unitario. L'intervento divino impedisce di portare a termine gli scopi comuni, impedisce, cioè il consolidamento del vizio. Questa esegesi è molto distante da una lettura della vicenda quale origine delle lingue. Filone non esclude totalmente che il racconto possa essere interpretato anche in maniera letterale e che esso descriva la differenziazione dei linguaggi. Vi è, però, a suo parere una lettura più profonda: il significato va ricercato al di là del velo del racconto.

L'esegesi letterale richiede un superamento.

Dio, il *logos*, le potenze

Se la Bibbia è lettura della realtà, rappresentazione del cosmo e della sua legge, indicazione divina, tutta la Bibbia è anche insegnamento, indicazione di un percorso. Lo si vede già a partire dalla creazione: in sei giorni Dio creò il mondo, il settimo riposò. Filone si interroga sul senso di un'espressione che allude a un tempo determinato per indicare l'attività divina. Sei e sette non debbono essere intesi secondo un ordine cronologico: sei è il numero legato alla formazione del mondo, sette rinvia all'immutabile: il reggitore del mondo. La scansione sei/sette indica un'alternanza, una variazione di attività. Il sabato Dio completa ciò che aveva iniziato nei giorni precedenti, contempla la propria opera, istituisce la conservazione dell'ordine impresso. L'opera divina, il settimo giorno, è una sorta di rielaborazione, di riflessione. Peraltro, è con il pensiero che Dio ha creato il mondo. Non si può, dunque, separare la formazione delle cose e il pensiero e non si può neppure parlare di un'interruzione dell'attività di pensiero di Dio. Formazione e governo del mondo non sono separabili dall'attività del settimo giorno. Vi sono, dunque, delle difficoltà nella determinazione dell'attività divina, difficoltà che si attenuano ove si riporti il discorso al riposo degli uomini e alla *homoiosis theo*, l'assimilazione a Dio. Questi è modello di vita attiva e contemplativa, costituisce un riferimento cui gli uomini progredienti sulla strada della virtù cercheranno di assimilarsi.

La nozione di modello, l'idea che abbia creato il mondo potrebbe indurre a un'immagine di Dio presente nel mondo, attivo in prima persona. Questa immagine si scontra con la trascendenza di un Dio che è inconoscibile, invisibile, innominabile. L'essere eterno è immutabile, immobile, privo di determinazioni e di qualità, è in uno stato di totale separatezza dacché ogni contatto con il cosmo inficerebbe la sua perfezione e la sua assolutezza. Siamo nell'ambito di una teologia negativa che nega ogni predicazione di Dio: se ne può parlare solamente per negazione, utilizzando, comunque, termini inadeguati. A lato dell'immagine di pura trascendenza vi è, però, in Filone anche la presentazione di un Dio provvidente, che cura il cosmo e veglia alla sua conservazione. La compresenza di questi due aspetti rinvia alla tradizione medioplatonica ove i due ruoli sono esplicati da un primo e un secondo principio. Nella Bibbia le due immagini convivono. Dio partecipa alle vicende del popolo, si manifesta a Mosè, parla con i

patriarchi. Contemporaneamente, è il Dio inconoscibile e invisibile di cui neppure il nome può essere detto, ignoto perfino a Mosè. Filone riprende questi differenti aspetti, sostiene con decisione l'inconoscibilità divina e, parallelamente, dà conto degli interventi di Dio nel processo di creazione, nella conservazione del cosmo, in un agire provvidenziale.

L'azione divina si esplica attraverso le potenze, espressione della sua manifestazione, modi di agire di Dio, forme in cui gli uomini conoscono la divinità. In alcuni passi, sembra che Filone parli delle potenze in termini di entità autonome, quasi di ipostasi. In realtà, più che di figure ontologicamente separate, si tratta di modalità, di parametri di confronto, di regole. Tale status è indicato dal nome delle due prime potenze, la creatrice e la regale, dette *theos* e *kurios*, Dio e Signore, i nomi con cui è designato Dio. L'omonimia indica che non si tratta di esseri separati: le potenze sono in Dio. Egli, circondato da infinite potenze, è unico.

Se le potenze sono infinite, ve ne sono cinque principali: la potenza creatrice, la regale – già menzionate – la benefica, la legislativa, quella attraverso cui viene vietato ciò che non si deve fare. Al di sopra si colloca il *logos*, archetipo della realtà, strumento di cui Dio si serve nella creazione del mondo. Prima fra le potenze, il *logos*, luogo dei pensieri di Dio, è sua immagine invisibile, principio di Dio. È posto come spada fiammeggiante tra i due cherubini che custodiscono l'uscita del giardino dell'Eden e che rappresentano le due prime potenze. La relazione intercorrente tra *logos* e potenze è complessa e la rappresentazione che Filone ne dà varia in differenti passi. Secondo alcune formulazioni non sembrano esservi intermediari tra Dio e potenze, in altri luoghi il *logos* costituisce un tramite, separa il creato dal creatore, ha un ruolo mediatore, svolge una funzione di coesione e di unificazione, sostegno e legame. Parallelamente, il *logos* è elemento di divisione e di separazione tra le cose dell'universo, momento determinante nel processo di distinzione che porta alla formazione del mondo.

Mondo intellegibile e doppia creazione

Con la parola Dio creò il mondo. Creò prima il mondo intellegibile cui guardò quale modello per la formazione del mondo sensibile. Come un architetto che voglia costruire una città ne disegna prima il progetto ed edifica a partire dai suoi disegni, così Dio, al momento della formazione della grande città che è il mondo, disegnò un archetipo di cui il mondo empirico è copia: la Torah.

Si ha qui un'interessante rielaborazione del discorso platonico: nel *Timeo* le idee sono separate dal demiurgo e ingenerate, nel discorso filoniano, invece, le idee risiedono nella mente di Dio. Confluiscono qui – oltre ai già citati richiami al *Timeo* – anche echi del pittore della *Repubblica* che, disponendo di un modello divino, disegna uno stato felice. Compare poi la nozione stoica del mondo come grande città.

La lettura del mondo empirico come copia del mondo intellegibile trova per Filone una chiara indicazione nel racconto biblico. Ne è un esempio il doppio racconto della creazione dell'uomo: la creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio rinvia ad Adamo come modello, mentre la plasmazione dalla terra riguarda la formazione di Adamo e di Eva storici, maschio e femmina appartenenti al mondo sensibile.

L'influsso platonico si avverte anche nell'affermazione che alla base della creazione sta la bontà divina. Se ci si interroga, infatti sulle ragioni per cui il mondo è stato formato, non si può che concordare con Platone quando afferma che il Padre e Creatore del mondo è buono e in virtù di tale bontà ha impresso ordine e armonia a ciò che in precedenza ne era privo. Egli ha agito su una materia originaria, informe, disordinata, priva di determinazioni e di qualità. È problematico chiarire in che termini Filone parli di materia originaria. Difficoltà nascono sia nell'ipotesi di un'entità preesistente, quasi un secondo principio, sia nel caso si ipotizzi che la materia disordinata sia anch'essa opera di Dio che la avrebbe formata in un primo momento per poi, in un secondo momento, ordinarla.

Sempre in termini platonici è spiegata la presenza del male nel mondo: si ha un richiamo a esseri intermediari che Platone chiama divinità giovani. L'esistenza di queste divinità, che metterebbe in discussione

l'unicità di Dio, è inaccettabile per Filone. Egli parla, dunque, di aiutanti, esseri creati *ad hoc* da Dio.

La legge

Già si è visto che una sola è la legge: di natura, tra gli uomini, nella Bibbia. La fonte è sempre Dio e vi è, perciò, piena corrispondenza tra legge della natura e legge di Mosè. Dopo la rivelazione sul monte Sinai, la legge mosaica si conforma alla norma che regola il cosmo, ma anche prima vi erano individui che seguivano la legge, o meglio, la incorporavano, erano essi stessi legge animata. Sono i patriarchi, legge dotata di ragione, che seguivano l'ordine istituito al momento della creazione. Impersonando la legge, essi erano modello di comportamento per coloro che li circondavano, i quali venivano guidati non con la forza, ma con la persuasione.

La nozione di uomo regio che incarna la norma in contrapposizione con le norme scritte è presente in Platone, nel *Politico* e nel *Gorgia*, mentre Aristotele parla di giudici "quali giusto animato". Di leggi animate trattano anche un frammento attribuito ad Archita e autori pseudo pitagorici quali Stenida, Diotogene, Ecfanto. Parallelamente, per il *Siracide* Abramo custodiva la legge divina, mentre nel *Libro dei Giubilei* vi è l'idea di personaggi superiori che conoscono la legge e la tramandano prima della rivelazione sinaitica. In questi testi, però, a differenza che in Filone, i personaggi in questione non sono legge incorporata: hanno ricevuto una rivelazione personale.

Significati allegorici dei personaggi biblici

Filone interpreta le vicende di Mosè e dei patriarchi in maniera letterale. Contemporaneamente, però, tali figure rappresentano dei tipi, significano delle tappe della conoscenza e dell'avvicinamento a Dio. I discendenti di Caino sono raggruppati in triadi che rappresentano differenti livelli di perfezione morale. La prima triade è costituita da Enos, Enoch e Noè. Enos, figlio di Set, indica l'uomo per eccellenza, Enoch rappresenta l'isolamento del sapiente volto alla vita immortale, Noè, amico della virtù, cura la vigna. Il suo nome significa riposo, è figura dell'uomo giusto che coltiva l'anima.

La seconda triade è composta da Abramo, Isacco e Giacobbe; preannuncia l'apprendimento attraverso l'insegnamento, la perfezione, l'esercizio. Abramo, simbolo dell'insegnamento, lascia il suo paese, la sua famiglia, la casa paterna che rappresentano i simboli rispettivamente del corpo, della sensazione e della parola proferita e migra verso l'intellegibile divenendo l'ebreo, cioè il migrante.

Il cambiamento del suo nome da Abramo in Abraamo (*Genesi*, XVII 5) indica il passaggio dallo studio dei fenomeni celesti alla ricerca della vera sapienza.

Isacco rappresenta l'autodidatta, simbolo della perfezione, genere della felicità, Giacobbe, l'asceta, ha combattuto con l'angelo (*Genesi*, XXXII 25-29). In seguito alla lotta è divenuto Israele, "colui che vede Dio".

I tre personaggi rappresentano tre tipi di uomini e altrettanti modi di perseguire la virtù. La trattazione della virtù riprende molti temi della tradizione greca, dall'idea platonica dell'unità della virtù, alla esposizione delle quattro virtù tradizionali: prudenza, temperanza, coraggio, giustizia. Ripropone, inoltre, l'affermazione stoica che solo il sapiente è libero. Anche in ambito etico Filone rappresenta, dunque, una riuscita sintesi tra pensiero greco ed ebraico. I due poli si intrecciano al punto che spesso non si possono distinguere. La sintesi non è semplice giustapposizione, è piena intersezione.

Vedi anche
Il cristianesimo
La dialettica tra paganesimo e cristianesimo
Tra cristianesimo e cultura classica: da Ambrogio a Girolamo

Platonismo e pitagorismo in Plutarco e Numenio

di Franco Ferrari

*La storia del platonismo antico è segnata a partire dal I secolo a.C. da una fase piuttosto travagliata, caratterizzata, da una parte, dal tramonto dell'orientamento scettico, che aveva egemonizzato questa tradizione filosofica per tutta l'epoca ellenistica (III-I sec. a.C), e dall'altra, dal progressivo imporsi di un atteggiamento dogmatico, mirante ad attribuire a Platone dottrine (*dogmata*) filosofiche definite. Questo processo di sistematizzazione prende forma anche grazie all'innesto nel cuore del platonismo di concezioni derivate da altre scuole, e in particolare dal pitagorismo. I due autori nei quali la fusione di elementi platonici e motivi pitagorici assume contorni più definiti e interessanti sono Plutarco di Cheronea e Numenio di Apamea.*

La "fusione" di platonismo e pitagorismo: Plutarco, Numenio e gli altri

Nel corso dell'intera epoca ellenistica tutti i filosofi che gravitano intorno all'Accademia, l'istituzione fondata ad Atene da Platone, abbracciano un orientamento filosofico di tipo scettico-aporetico, che essi credono di poter ritrovare anche nei dialoghi del maestro. Ai loro occhi il pensiero di Platone si caratterizza per l'attitudine critica, per l'assenza di teoremi filosofici definiti, per un generale atteggiamento di cautela, per l'invito a sospendere il giudizio, e infine per il riconoscimento che l'unica dimensione alla quale l'uomo può accedere sia quella della "plausibilità" (*pithanòn*), essendo la verità irraggiungibile.

Una simile impostazione filosofica entra in crisi nella prima metà del I secolo a.C., forse anche in seguito alla chiusura dell'istituzione avente sede ad Atene (88 a.C.). Nei decenni successivi si moltiplicano le testimonianze relative a filosofi platonici ormai decisamente orientati ad attribuire al loro caposcuola un'attitudine "dogmatica", consistente nell'assunzione di un insieme di dottrine definite, nel campo della

metafisica (teologia e ontologia), della cosmologia, della psicologia e dell'etica. Si potrebbe arrivare a sostenere che la storia del platonismo tra il I secolo a.C e gli inizi del III secolo sia percorsa dallo sforzo di trasformare la filosofia platonica in un sistema, ossia in un edificio teorico coerente e compatto, che sia in grado di competere con lo stoicismo, di cui già Cicerone vantava l'*admirabilis compositio disciplinae incredibilisque rerum ordo* (*De finibus*, 3, 74).

La natura delle opere platoniche, che sono dialoghi e non trattati, contribuisce a rendere problematico questo sforzo di sistematizzazione, il quale non segue un percorso unitario, ma coinvolge comunque quasi tutti i filosofi platonici attivi nei primi secoli dell'età imperiale. Tra i motivi che accomunano gli autori impegnati nell'impresa di "sistematizzare" Platone due sembrano imporsi in modo prepotente: (1) una grande attenzione all'esegesi degli scritti platonici, che sono oggetto di veri e propri commentari testuali; (2) il ricorso all'apporto di concezioni provenienti da altre scuole filosofiche. Questo secondo motivo coinvolge in particolare l'aristotelismo e il pitagorismo, che rappresentano in un certo senso gli "alleati" ideali per quei platonici impegnati nel progetto di costruzione del sistema.

In realtà tra i platonici attivi in questo periodo inizia a profilarsi un atteggiamento destinato a imporsi nei secoli successivi, e consistente nella ricostruzione di una "genealogia filosofica" che avrebbe avuto in Pitagora (570-520 a.C.) la sua origine e in Platone e Aristotele i suoi principali punti di snodo. Non tutti gli autori platonici accettano integralmente un simile punto di vista, ma non c'è dubbio che la convinzione, affermata apertamente da Giamblico (245- 325 ca.) e da Proclo (410-485), secondo cui il nucleo profondo del pensiero platonico risalirebbe a Pitagora, accomuna molti platonici dei primi secoli dell'epoca imperiale, a cominciare da Eudoro di Alessandria (fine I sec. a.C.), il quale sembra essere stato il primo ad attribuire ai filosofi "pitagorici" una teoria dei principi e un sistema di derivazione di matrice platonico-accademica. Del resto, per gli autori platonici impegnati a costruire un sistema filosofico era naturale, e perfino inevitabile, rivolgersi a una genealogia diversa da quella di cui si erano serviti nei secoli precedenti gli scettici: a Socrate, funzionale a veicolare

l’immagine di un Platone scettico e aporetico, essi sostituiscono Pitagora, che ben si presta a promuovere l’immagine di un Platone propositivo e sistematico.

Tra il I e il II secolo si affacciano numerosi autori per i quali Platone e Pitagora appartengono a un’unica tradizione. A Eudoro, si possono aggiungere i nomi di Trasillo (?-36 ca.), astronomo dell’imperatore Tiberio (42 a.C. - 37 d.C.) e responsabile dell’ordinamento del corpus in tetralogie, ossia in gruppi di quattro dialoghi; Moderato di Gadara (inizi I sec.), che compone uno scritto in 10 libri dal titolo *Letture pitagoriche* in cui sostiene tra l’altro che l’unico modo per comunicare le forme e i principi primi della realtà consista nel ricorrere ai numeri, e arriva a formulare una concezione gerarchica della realtà incentrata intorno a tre livelli (il primo Uno, che trascende l’essere, il secondo Uno, che è identico all’essere e all’intelligibile, cioè alle idee platoniche, e il terzo Uno, che corrisponde all’anima); e Nicomaco di Gerasa, autore dell’*Introduzione aritmetica* e della *Teologia aritmetica*, in cui, dopo avere attribuito a Pitagora il merito di avere per primo concepito la sapienza (*sophia*) come “conoscenza della verità che si trova negli enti”, ripropone la classica distinzione platonica tra gli “enti in senso proprio”, cioè le idee, che sono eterne, autoidentiche e immutabili, e gli “enti omonimi”, cioè i fenomeni sensibili, che risultano invece sottoposti a ogni forma di mutamento.

Un’ulteriore prova del legame che unisce nei primi secoli dell’età imperiale platonismo e pitagorismo è fornita dall’esistenza di una ricca produzione di falsi attribuiti ad antichi pitagorici, in particolare ad Archita di Taranto (430-360 a.C. ca.), nei quali si trovano esposte dottrine di impronta platonica, di cui gli autori di questi falsi reclamano l’origine pitagorica. Il più noto degli pseudoepigrafi pitagorici è costituito dallo scritto *Sulla natura del cosmo e dell’anima*, attribuito a Timeo di Locri, lo stesso personaggio che compare nel dialogo omonimo di Platone, il quale di Timeo avrebbe addirittura plagiato le dottrine.

Che il pitagorismo di questo periodo sia parte integrante del platonismo viene infine provato dal fatto che l’insegnamento di questo

orientamento non viene contemplato nell'ambito dell'istituzione ad Atene, per merito di Marco Aurelio (121-180), di quattro "cattedre" di filosofia finanziate dall'impero nell'anno 176, corrispondenti alle principali scuole del tempo: platonismo, aristotelismo, epicureismo e stoicismo. Evidentemente il pitagorismo non viene percepito come una corrente autonoma, ma è considerato come parte integrante della tradizione platonica.

Non c'è dubbio che i due autori platonici nei quali è più significativa la presenza di temi e motivi pitagorici sono Plutarco di Cheronea e Numenio di Apamea, che rappresentano, per ragioni diverse, le figure più interessanti che la tradizione platonica ha proposto prima di Plotino (203 ca. - 270): il primo è autore straordinariamente prolifico e dai molteplici interessi (scrive anche le celebri *Vite parallele)*, il secondo rappresenta la personalità filosoficamente più profonda tra i platonici che precedono Plotino.

Se, come vedremo, questi due autori presentano numerosi punti di contatto sul piano teorico, molto differente risulta lo stato di conservazione delle loro opere: di Plutarco ci restano un'ottantina di *Moralia* (che è il titolo con cui sono stati tramandati i suoi scritti di argomento filosofico), su una produzione che doveva ammontare a oltre 200 titoli, mentre di Numenio, al quale si deve la composizione di almeno due opere di notevole interesse filosofico (*Il distacco degli Accademici da Platone* e *Sul bene)*, sono tramandati solamente una sessantina di testimonianze e frammenti, di varia estensione, conservati nelle opere di autori più tardi.

La teologia metafisica dei medioplatonici

L'appartenenza di Plutarco e Numenio al platonismo (o al "medioplatonismo", che è il termine con cui si è soliti designare questo periodo) emerge con tutta evidenza nella riproposizione da parte di entrambi della classica distinzione tra "essere" e "divenire". Essa trova la formulazione più significativa in un dialogo plutarcheo, dal titolo *La E di Delfi,* nel quale viene rappresentata una conversazione finalizzata a scoprire il significato del misterioso simbolo, simile a una *E,* che si trova nel tempio di Apollo a Delfi. Le due ultime risposte fornite

all’enigma della *E* sono le più interessanti, perché nella finzione scenica vengono attribuite a Plutarco stesso, nei panni di un giovane allievo, e al filosofo platonico Ammonio, maestro di Plutarco e suo portavoce.

Il giovane Plutarco sostiene che il simbolo delfico indica la *epsilon*, quinta lettera dell’alfabeto greco, e intende richiamare l’attenzione sull’importanza del numero 5, che secondo i pitagorici riveste un significato eccezionale, essendo la somma di 2, primo numero pari, e 3, primo numero dispari (per i pitagorici l’1 non è un numero ma il principio dei numeri), nonché, tra le altre cose, il termine della sequenza dimensionale (punto-linea-superficie-solido-solido animato, ossia in movimento), in cui trova espressione la struttura della realtà. Si tratta di una soluzione che attribuisce al numero una posizione preminente nella gerarchia ontologica e che dunque presenta una chiara impronta pitagorica. Ad essa si contrappone la risposta di Ammonio, che esprime anche il punto di vista dell’autore maturo.

Per Ammonio la matematica rappresenta certamente un “aspetto non trascurabile della filosofia”, ma i suoi oggetti, cioè i numeri, non si identificano con l’essere. La *E* del tempio delfico, perciò, non evoca un numero, ma esprime la seconda persona del presente indicativo del verbo essere, *ei*, cioè “tu sei”, che rappresenta la formula con cui i fedeli si rivolgono al Dio entrando nel tempio. Così facendo essi riconoscono la pienezza ontologica della divinità, che si identifica infatti con l’essere perfetto, eterno e immutabile, “concentrato nell’ora”, cioè in un presente atemporale.

La condizione dell’essere si oppone a quella degli uomini, che sono costantemente soggetti alla nascita e alla morte, vale a dire alla condizione del “divenire” (*La E di Delfi,* 391e-393c).

Plutarco riprende dunque la contrapposizione platonica tra essere e divenire, ma lo fa attraverso un’operazione di personalizzazione delle due sfere: l’essere corrisponde a dio, il divenire agli uomini. Nello scritto sulla *E* egli prende posizione anche nei confronti del pitagorismo, con il quale dichiara di avere simpatizzato in gioventù, per poi distanziarsene in direzione di una chiara adesione alla metafisica platonica, interpretata in senso teologico. Nei confronti di Pitagora e del

pitagorismo egli appare comunque ben disposto, dimostrandosi pronto ad abbracciarne quelle posizioni che possono venire integrate nell'ambito di una prospettiva inequivocabilmente platonica.

Anche Numenio, nel suo scritto *Intorno al Bene*, espone una concezione di stampo platonico. Alla domanda su "che cosa è l'ente?" egli risponde che esso si identifica con l'essere intelligibile, il quale è immutabile, eterno e "concentrato nel presente". Anche Numenio, come Plutarco, personalizza questa realtà, identificandola con la divinità, ma a differenza di Plutarco egli sviluppa una complessa gerarchia teologica, che anticipa le dottrine neoplatoniche. Se Plutarco aveva ipotizzato un unico Dio, identico al Bene della *Repubblica*, al demiurgo del *Timeo* e all'Uno dei pitagorici, Numenio articola la sfera teologica in due livelli, occupati rispettivamente dal "primo Dio", cioè il Bene-Uno, il quale condensa in se stesso il mondo delle idee, e dal "secondo Dio", cioè il demiurgo, al quale spetta il compito di generare il mondo sensibile sulla base del modello contenuto nel primo Dio.

Numenio, inoltre, sembra avere ulteriormente articolato questo secondo Dio, dando luogo a un terzo livello, forse occupato dall'anima del mondo. Si comprende come Numenio venga spesso considerato un anticipatore del neoplatonismo di Plotino, al quale gli antichi rivolgono l'accusa di avere plagiato Numenio (Porfirio, *Vita di Plotino*, 17, 1-2).

Il dualismo dei principi e la "lotta" tra Bene e Male

Esiste una concezione alla quale sia Plutarco che Numenio aderiscono in modo convinto e che entrambi riconducono al pitagorismo: si tratta del dualismo, ossia della convinzione che l'intera realtà, in tutti i suoi aspetti, sia riconducibile a due principi contrapposti, l'uno causa e fonte del bene, l'altro del male. A differenza di autori pitagorizzanti come Eudoro e Moderato, Plutarco e Numenio negano che la realtà derivi da un unico principio (l'Uno-Dio supremo), e optano per un dualismo, che ai loro occhi accomuna Pitagora e Platone. Il principio positivo è rappresentato dal Dio-Bene-Uno, cioè dal mondo intelligibile, mentre quello negativo, da cui dipendono il disordine (fisico-cosmologico) e il male (morale), si sostanzia in un'anima precosmica, causa del movimento disordinato e irrazionale presente nell'universo.

Sia Plutarco che Numenio riconducono poi l’intera serie delle cause positive (Dio, Bene, intelletto, anima del mondo, provvidenza) e negative (anima precosmica malvagia, necessità, desiderio irrazionale, materia) a due principi assoluti, rispettivamente l’Uno e la Diade indeterminata. Si tratta di una concezione che i due autori attribuiscono a Pitagora, e che sarebbe poi stata ripresa e approfondita da Platone. Calcidio riferisce che Numenio, per respingere il monismo degli stoici, si rifà all’insegnamento di Pitagora (*ex Pythagorae magisterio*), ripreso poi da Platone, ossia alla concezione secondo cui Dio è l’Uno (*singularitas*), mentre la materia, cioè il male, è la Diade indeterminata (*indeterminata duitas*).

Platonismo e pitagorismo convergono, per Plutarco e Numenio, nell’affermazione di un dualismo metafisico che immagina la realtà in tutti i suoi aspetti (cosmologico, psicologico, etico) come un campo di battaglia in cui si scontrano Bene e Male, i quali non sono tuttavia equipotenti, dal momento che il principio positivo sembra esercitare un certo dominio (*kratos*), che in Plutarco si fonda sul richiamo alla concezione platonica secondo la quale “la necessità viene persuasa dall’intelletto”.

Plutarco e Numenio aderiscono anche ad altre concezioni di matrice pitagorica, o come tali percepite. Degno di menzione è il caso della celebre dottrina della trasmigrazione delle anime e del conseguente divieto di cibarsi di carne. Plutarco dedica uno scritto a combattere la sarcofagia e tra gli argomenti che menziona compare anche il richiamo all’antica concezione pitagorica (e di Empedocle) secondo la quale nel corpo di un animale potrebbe celarsi l’anima “del padre, della madre, di un amico o del proprio figlio”. Nei frammenti di Numenio si trovano tracce della dottrina secondo la quale il corpo rappresenta per l’anima un “carcere”, che già Platone nel *Fedone* aveva attribuito ai pitagorici.

Pitagora, Platone e l’antichissima sapienza

Plutarco e Numenio sembrano dunque avere immaginato una sorta di genealogia che fa di Pitagora la fonte di Platone. Si tratta di un’impostazione che ha però esiti diversi nei due autori: per Plutarco le tesi pitagoriche vanno riprese laddove si integrano con il platonismo

(dualismo metafisico-cosmologico e trasmigrazione delle anime), ma corrette laddove se ne distaccano (primato del numero nella scala ontologica); per Numenio, invece, il pensiero di Pitagora è identico a quello di Platone, il cui merito consiste nell'avere formulato in maniera più chiara ed esplicita tesi che sono in tutto e per tutto pitagoriche. Nello scritto su *Il distacco degli Accademici da Platone* Numenio equipara l'intera storia del pensiero a un "distacco" dalla verità formulata da Pitagora, ripresa da Socrate e compresa pienamente solo da Platone, il quale fu in grado di cogliere l'enigma che si nascondeva dietro le parole di Socrate perché "pitagorizzava", cioè conosceva la concezione di Pitagora. Dopo Platone la storia della filosofia è una sequenza di errori, che coinvolge anche Aristotele e che raggiunge il culmine nell'adesione allo scetticismo da parte dei platonici del periodo ellenistico.

Platone dunque riprende la teoria di Pitagora, ma ciò non significa che gli sia inferiore: i due grandi maestri della filosofia greca si collocano sullo stesso piano. Tuttavia né all'uno né all'altro spetta il merito di avere scoperto la verità, perché essa ha radici antichissime e risale a una sapienza poetico-religiosa che coinvolge anche popoli diversi da quello greco: essa si trova in Omero, Esiodo, Eraclito, Parmenide, ma anche nei bramani, negli Egiziani e negli ebrei, e dunque presso Mosè, al quale Platone viene accostato da Numenio per mezzo della celebre definizione che lo indica come un "Mosè che parla attico". Questa antichissima sapienza è espressa in maniera enigmatica e può venire messa in luce solo per mezzo di un'esegesi allegorica di questi testi.

La convinzione che la verità sia un patrimonio antico che coinvolge sia la riflessione filosofica che la tradizione religiosa si trova anche in Plutarco, il quale nello scritto *Iside e Osiride* si propone di dimostrare la convergenza tra la filosofia platonico-pitagorica e la mitologia egiziana, nei cui racconti sarebbe celata la medesima concezione dualistica che attraversa il pensiero greco. Del resto, l'esigenza di collegare speculazione filosofica e pratica religiosa emerge in Plutarco anche nello sforzo di conciliare la teologia platonica con la religiosità apollinea, di cui egli è rappresentante, in quanto sacerdote a Delfi.

Plutarco e Numenio sembrano dunque accomunati da un’analoga strategia culturale, consistente nell’integrazione della filosofia alla quale si sentono di appartenere in una tradizione più ampia e più antica, che coinvolge altri popoli e altre forme di sapere. Nell’ambito di un simile progetto non deve sorprendere il ricorso, accanto a Platone, anche a Pitagora, un autore nel quale riflessione filosofica e adesione a una sapienza mitica e religiosa trovano un primo significativo punto di convergenza.

Vedi anche

Cicerone e il lessico filosofico latino
Seneca e lo stoicismo latino
Epitteto e Marco Aurelio. “Scelta” e discorso a se stesso
Plotino
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio

Alessandro di Afrodisia e il commento come genere filosofico

di Maddalena Bonelli

Alessandro di Afrodisia, pur inserendo la sua attività commentaria in una tradizione già raffinata, rappresenta un punto di riferimento fondamentale per i commenti successivi alle opere aristoteliche. I commentatori, infatti, ereditano il suo metodo e citano estratti dei suoi commenti. L'intento esegetico di Alessandro viene però affiancato da un intento interpretativo, dovuto al fatto che quasi tutti i commentatori successivi sono platonici, e quindi portati a fare di Aristotele un passaggio preliminare alla filosofia di Platone.

Alessandro di Afrodisia

Fino a poco tempo fa, le sole informazioni su Alessandro di Afrodisia provenivano dalla prefazione del suo *De fato*: egli dedica il trattato agli imperatori Settimio Severo (146-211) e Caracalla (186-217) per la sua nomina a professore di filosofia peripatetica, il che permette di collocare il suo *floruit* verso il 210. Non si sapeva, tuttavia, di quale Afrodisia si trattasse, né dove Alessandro fosse stato nominato. Ma da poco si è scoperta un'iscrizione che ci fornisce qualche indicazione preziosa:

"Secondo la decisione del Consiglio e del popolo
Tito Aurelio Alessandro, filosofo
uno dei diadochi di Atene
[ha eretto la statua di] suo padre
Tito Aurelio Alessandro, filosofo"
(Angelos Chaniotis, *New Inscriptions from Aphrodisias*, "American Journal of Archaeology", 108, 2004).

Grazie a questa iscrizione, ritrovata a Karakasu, in Turchia, laddove si trovava l'antica Afrodisia, si è avuta conferma di ciò che si supponeva da molto tempo: che l'Afrodisia in cui Alessandro è nato era in Caria, in Asia Minore; e che egli ha effettivamente ringraziato nel suo *De fato* gli

imperatori Settimio Severo e Caracalla per la sua nomina alla cattedra in filosofia peripatetica ad Atene, andando così probabilmente a occupare una delle quattro cattedre imperiali in filosofia stabilite da Marco Aurelio nel 176. L'iscrizione parla di due Alessandro, padre e figlio, entrambi cittadini romani, come attesta il nome Aurelio: ma è chiaro che il nostro Alessandro fosse il figlio.

Per quanto riguarda le sue opere, ne rimangono in lingua greca una dozzina: i trattati personali *De anima* e *De fato*, i commenti alla *Metafisica,* ai *Topici* e ai *Analitici primi* di Aristotele, e altre raccolte di piccoli trattati, come per esempio le *Quaestiones*. Ma Alessandro ha sicuramente composto commenti (oggi perduti, ma menzionati da commentatori successivi) alle *Categorie*, al *De interpretatione*, agli *Analitici secondi,* alla *Fisica,* al *De anima*.

Il metodo esegetico di Alessandro di Afrodisia

Alessandro non è l'iniziatore del genere del commento, ma sembra inserirsi in una tradizione commentaria precedente. Per esempio, nel suo commento alla *Metafisica* di Aristotele, in riferimento a un passo del libro *Alpha* della *Metafisica* (998a7), Alessandro menziona una correzione testuale di Eudoro di Alessandria, il che però non implica necessariamente che Eudoro abbia scritto un commento. In compenso, Alessandro fornisce indicazioni sufficientemente precise per un commento già piuttosto raffinato di Aspasio, filosofo peripatetico più anziano di Alessandro di una generazione.

Il procedimento commentario di Alessandro, che sarà ripreso dai commentatori successivi, consiste in un'analisi dettagliata del testo aristotelico, che viene considerato frase dopo frase. Talvolta il commento è preceduto dal lemma (cioè dalla citazione aristotelica), che costituisce l'*incipit* della porzione di testo presa in esame; altre volte l'analisi della frase di Aristotele compare all'interno del commento. In diverse occasioni Alessandro cita variazioni di una stessa frase, dando così l'impressione di lavorare con più manoscritti della stessa opera.

La prima questione che si pone è la seguente: perché a un certo punto si assiste al nascere e al proliferare del genere del commento filosofico?

Sappiamo che la precedente tradizione commentaria riguardava i poeti o la medicina ippocratica, e che in questi casi la ragione dei commenti era sostanzialmente dovuta all'oscurità del vocabolario o dell'argomento. Alessandro fa spesso delle osservazioni puntuali sull'oscurità di Aristotele (si veda per esempio in *An. pr*. ed. Wallies, p. 167, 31; p. 210, 21; p. 225, 1 ecc.; in *Metaph. Gamma*, ed. Hayduck, p. 251, 1-6), anche se non arriva a introdurre la domanda "perché Aristotele è oscuro?" nella lista delle questioni preliminari poste all'inizio dei commenti, come faranno i neoplatonici (a proposito dell'oscurità che richiede i commenti, vedi Jonathan Barnes, *Metacommentary*, Oxford Studies in "Ancient Philosophy" 10, 1992).

I criteri esegetici di Alessandro, messi magistralmente in luce da Pier Luigi Donini (si veda per esempio "Alessandro di Afrodisia e i metodi dell'esegesi filosofica", in C. Moreschini, a cura di, *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, 1995), partono da un presupposto sistematico, che consiste nel ritenere l'opera di Aristotele come una totalità organica e coerentemente articolata di dottrine collegate tra loro. Su questa base Alessandro, il cui intento è sempre e comunque esplicativo, si attiene rigorosamente al criterio esegetico di spiegare Aristotele con se stesso. Anche quando, nel tentativo di chiarire dei passi aristotelici particolarmente oscuri, sembra far ricorso a Platone o sembra essere influenzato dagli stoici, occorre sempre preliminarmente cercare i passi paralleli di altre opere aristoteliche. Si può così evitare di attribuire erroneamente ad Alessandro, ortodossissimo aristotelico, dottrine di altre scuole filosofiche, il che ovviamente non impedisce di rintracciare in esso, anche se meno frequentemente di quanto non si creda, influenze platoniche o, suo malgrado, stoiche.

Tutto ciò conduce a pensare che i commenti di Alessandro debbano essere letti esclusivamente come analisi più o meno fedeli e/o riuscite del testo aristotelico. Tuttavia, il commento alessandrista costituisce anche un modo incisivo e affascinante di praticare la filosofia. L'intento sistematico conduce Alessandro a cercare delle soluzioni e dei ragionamenti che provino che le dottrine di Aristotele sono vere, e tali soluzioni e ragionamenti si rivelano spesso (anche se non sempre) intelligenti, originali, e a volte decisamente "oltre" la lettera aristotelica.

Siccome questo modo di procedere è rigidamente inquadrato nell'esegesi, l'originalità di Alessandro non viene mai dal nostro commentatore messa in risalto. Un esempio basterà però a illustrarne la *verve* filosofica. All'inizio del libro *Gamma* della *Metafisica,* Aristotele afferma che "vi è una scienza che studia l'ente in quanto ente, e le proprietà che gli appartengono per sé" (Aristotele, *Metaph. Gamma,* 1003a21-22). Nel commento relativo, Alessandro interpreta questa frase nei termini di una scienza che studia l'ente in quanto ente, e dimostra le proprietà che gli appartengono per sé (in *Metaph. Gamma*, ed. Hayduck, p. 239, 6-8). Questa riformulazione, a prima vista stupefacente, di fatto è il frutto di una commistione tra il criterio esegetico di fedeltà ad Aristotele e l'originalità filosofica di Alessandro. Da una parte, infatti, Alessandro si rifà ai criteri codificati da Aristotele negli *Analitici secondi* riguardanti la scienza dimostrativa, riferimento giustificato dal linguaggio utilizzato da Aristotele nel passo della *Metafisica* in analisi per parlare dello studio dell'ente (l'utilizzazione, appunto, del termine "scienza" dell'ente, e della formula "proprietà per sé" dell'ente, concetti-chiave della teorizzazione scientifica degli *Analitici secondi).* Dall'altra, la caratterizzazione forte della scienza dell'ente, e il tentativo di Alessandro, presente in buona parte del suo commento a *Gamma*, di configurarla e pensarla come tale, rappresentano un contributo sicuramente originale a quella che si chiamerà "ontologia", non solo nei suoi sviluppi antichi, ma anche in quelli moderni e contemporanei.

I commentatori platonici

Alessandro d'Afrodisia ha notevolmente influenzato la tradizione commentaria successiva. Porfirio (233-305 ca.) ci dice che i commenti di Alessandro erano letti alla scuola di Plotino (*Vita di Plotino,* 14); il commento di Alessandro alla *Metafisica* di Aristotele era ben noto e utilizzato dai neoplatonici Siriano (maestro di Proclo) e Asclepio di Tralle (che spesso cita lunghi estratti di Alessandro senza nemmeno menzionarlo), autori essi stessi di un commento alla *Metafisica.* Simplicio, nel suo commento alla *Fisica*, riporta ampi estratti di quello di Alessandro, oggi perduto; Ammonio e Filopono, nel loro commento agli *Analitici primi,* mostrano di conoscere bene e utilizzano quello di

Alessandro, e accade che anche Filopono citi estratti del commento di Alessandro, menzionandolo o meno.

Tra i commentatori platonici successivi ad Alessandro, un posto di primo piano merita Porfirio, di cui possediamo un commento alle *Categorie* per domanda e risposta, e l'*Isagoge*, che non è un commento, ma, come dice la parola stessa, un'introduzione ad Aristotele, precisamente alla logica aristotelica, con particolare riguardo alla teoria della predicazione e della costruzione della definizione. Abbiamo poi notizia, attraverso Simplicio, di un commento di Porfirio alle Categorie *ad Gedalium*, più ampio e articolato; e possediamo frammenti di commenti alle opere platoniche *Parmenide* e *Timeo*. I commenti porfiriani sulle *Categorie* e l'*Isagoge* hanno profondamente influenzato la tradizione successiva (si noti che, per lo studio delle opere logiche di Aristotele, l'*Isagoge* era considerata preliminare e necessaria). Per ciò che riguarda gli altri autori platonici, possediamo commenti a opere aristoteliche di Dessippo (discepolo di Giamblico), e di autori appartenenti alle scuole platoniche sia di Atene (Siriano e Simplicio, allievo di Ammonio, a sua volta discepolo di Proclo) che di Alessandria (Ammonio e i suoi allievi, Asclepio di Tralle, Filopono, David). Molti degli autori neoplatonici hanno scritto anche commenti a opere platoniche, di cui sopravvivono quelli di Proclo all'*Alcibiade primo*, al *Cratilo*, al *Parmenide*, al *Timeo* (nonché le dissertazioni sulla *Repubblica*), gli scoli al *Fedro* di Ermia (discepolo di Siriano), i commenti all'*Alcibiade*, al *Gorgia* e al *Fedone* di Olimpiodoro.

Se consideriamo la tradizione commentaria platonica ad Aristotele successiva ad Alessandro di Afrodisia, possiamo constatare che le opere più commentate sono quelle dell'*Organon*, con una netta preponderanza dei commenti alle *Categorie* e al *De interpretatione*. In effetti, possediamo i commenti alle *Categorie* di Porfirio, Dessippo, Ammonio, Simplicio, Filopono, Olimpiodoro, David (Elias); e abbiamo notizia di diversi commenti al *De interpretatione* (di Porfirio, di Giamblico, di Siriano, di Filopono, forse di Proclo), oggi perduti. Di Ammonio abbiamo anche i commenti agli *Analitici primi*, nonché un commento all'*Isagoge* di Porfirio; di Filopono i commenti agli *Analitici*, primi e secondi. Vi sono poi commenti alla *Metafisica* (Siriano e Asclepio), alla

Fisica (Simplicio e Filopono), al *De caelo* (Simplicio), al *De generatione et corruptione* (Filopono), ai *Metereologica* (Olimpiodoro e Filopono), al *De anima* (Simplicio e Filopono). Abbiamo anche notizia di commenti ad altre opere aristoteliche, oggi perduti. In generale i commenti, a eccezione di quello di Porfirio sulle *Categorie* per domanda e risposta, seguono la tradizione del testo continuo interrotto dai lemmi, cioè dalle porzioni di testo aristotelico in esame.

Come spiegare la netta prevalenza di commenti alle *Categorie* e al *De interpretatione*? Innanzitutto, ancora una volta con la difficoltà e l'oscurità dei testi, che richiedono l'intento esplicativo e interpretativo propri al commento. Porfirio, a detta di Boezio (480-525) – autore di due versioni del commento al *De interpretatione* in latino, uno per gli studenti, uno per gli studiosi, molto più ricco e pieno di citazioni di Alessandro di Afrodisia e Porfirio –, sostiene che alcuni suoi contemporanei, intrapresa l'opera di commento del *De interpretatione*, l'abbiano lasciata poi cadere a causa della sua oscurità (Boezio, in *De int. editio secunda*, ed. Maiser, pp. 293-294). I neoplatonici poi, come per esempio Simplicio, introducono la questione “Perché Aristotele è oscuro?” nella lista delle questioni preliminari poste all'inizio dei loro commenti alle *Categorie* – lista canonizzata da Proclo, secondo ciò che ci dice David (Elias).

Tuttavia, in generale i criteri esegetici dei commentatori platonici non sono più quelli di Alessandro di Afrodisia. In effetti, oltre alla questione dell'oscurità, l'intento dei commentatori neoplatonici è di mostrare la sostanziale armonia tra Platone e Aristotele, al di là del loro disaccordo superficiale, la qual cosa si risolve spesso in una forzatura delle dottrine aristoteliche a vantaggio di quelle platoniche. I platonici, infatti, ritenevano che Aristotele fosse filosoficamente inferiore a Platone, a motivo del fatto che lo Stagirita rimaneva ancorato al livello delle cose fisiche, anche nel suo occuparsi di cose teologiche. Essi pensavano fosse necessario studiare Aristotele come tappa preliminare per poi accedere al “divino” Platone. Estremamente indicativo è poi ciò che afferma Siriano nel suo commento alla *Metafisica,* quando dichiara che “nostro compito sarà dire quel che Aristotele non scrive direttamente ma consegue necessariamente alle sue premesse” (in *Metaph*. ed. Kroll,

p.11, 11-13). Da ciò risulta chiaro come l'intento interpretativo oltrepassasse per loro quello esplicativo, a differenza di ciò che si può constatare in Alessandro di Afrodisia.

Infine, è importante sottolineare che, alle scuole di Atene e di Alessandria, si praticava un insegnamento di filosofia oramai codificato, il cui cuore era costituito dallo studio degli scritti di Aristotele e di Platone e il cui canone era stabilito da Proclo. Il *cursus* filosofico iniziava con Aristotele, preliminare appunto a Platone. Nelle introduzioni dei commenti antichi alle *Categorie* si trovano indicazioni precise sull'ordine dei testi da seguire. Gli scritti aristotelici oggetto di studio sono distinti in tre gruppi: (1) gli scritti di logica; (2) gli scritti di etica; (3) gli scritti di fisica, matematica e teologia. A loro volta, gli scritti logici seguono un ordine ben preciso: preceduti dallo studio dell'*Isagoge* di Porfirio (che costituisce, come detto, uno studio introduttivo ad Aristotele), venivano studiate le *Categorie*, il *De interpretatione*, gli *Analitici primi*, gli *Analitici secondi*, le *Confutazioni sofistiche*, i *Topici*, la *Retorica*, la *Poetica*. Si comprende così il proliferare dei commenti alle *Categorie* e al *De interpretatione*, i primi testi di Aristotele letti e commentati; in tale contesto è interessante notare che, dei cinque commenti neoplatonici alle *Categorie* sopravvissuti – di Ammonio, Filopono, Olimpiodoro, Simplicio e David (Elias) –, solo quello di Simplicio è stato scritto in vista di una pubblicazione. Gli altri sono considerati *apo phones*, cioè redatti come appunti di allievi anonimi dei corsi orali di Ammonio, Olimpiodoro e David (Elias). È opinione condivisa dagli studiosi che il commento alle *Categorie* tramandato a nome di Filopono sia in realtà da attribuire ad Ammonio.

Per ogni trattato d'Aristotele, tutti i commentatori considerano come punti capitali da esaminare i seguenti: (1) lo scopo del libro; (2) la sua autenticità; (3) il suo posto nell'ordine di lettura; (4) la ragione del titolo; (5) la divisione in capitoli (questi punti possono essere ricavati da tutti i commenti greci alle *Categorie*). Dopo lo studio di Aristotele, l'allievo accede alla filosofia del "divino" Platone contenuta nei dialoghi. Anche qui viene seguito un programma scolastico di studi platonici (probabilmente anche in questo caso risalente a Proclo),

articolato in dieci punti, comprendenti tra le altre cose le questioni riguardanti lo scopo dei dialoghi, il loro ordine, il perché Platone utilizza la forma letteraria del dialogo, il titolo, i principi della divisione dei dialoghi in capitoli ecc.

Vedi anche

L'età degli Antonini, ovvero della scoperta dell'interiorità
Epitteto e Marco Aurelio. "Scelta" e discorso a se stesso
Platonismo e pitagorismo in Plutarco e Numenio
Plotino
Severino Boezio

Plotino

di Riccardo Chiaradonna

Vissuto nel III secolo, Plotino considera se stesso come un interprete di Platone, alla cui autorità riporta le sue dottrine più importanti. Tra queste, la distinzione di tre principi metafisici caratterizzati da diversi livelli di unità (l'Uno assolutamente semplice, l'Intelletto, l'anima). Con la sua opera Plotino dà forma nuova ai temi tradizionali del pensiero classico (per esempio l'intellettualismo o l'indagine sulle cause), preparando così la filosofia dei secoli che lo seguiranno.

Vita e opere

Plotino è il maggiore filosofo della fine dell'antichità. A lui è usualmente ricondotta la nascita del neoplatonismo, l'orientamento filosofico che caratterizza i secoli dal III al VI; inoltre, la sua influenza (spesso indiretta) ha cruciale importanza nella trasmissione della filosofia classica alle epoche successive, tanto nel Medioevo arabo e latino quanto nell'età rinascimentale e moderna. L'edizione degli scritti plotiniani risale al 301 ca. ed è opera del discepolo Porfirio (233-305 ca.). Porfirio fa precedere all'edizione uno scritto che contiene la biografia di Plotino e il catalogo dei suoi scritti (comunemente noto sotto il titolo di *Vita di Plotino* [*VP*]). Da Porfirio sappiamo che Plotino non rivelava dettagli sulla sua vita: lo stesso luogo e la data di nascita sono ignoti (*VP*, 1.2-4). Fonti posteriori identificano la città natale di Plotino in Lico, o Licopoli, in Egitto; inoltre, a partire da informazioni contenute nella *Vita di Plotino*, si fissa la data di nascita al 205. A 28 anni Plotino si reca ad Alessandria (*VP*, 3.6-13); qui entra nella scuola di Ammonio Sacca (180 ca. - 242) dove rimane per undici anni (232-243). A 39 anni segue l'imperatore Gordiano III (225- 244) nella sua spedizione contro i Persiani. Dopo la sconfitta e la morte di Gordiano in Mesopotamia, trova rifugio ad Antiochia per poi arrivare a Roma (244), dove resta fino agli ultimi tempi della sua vita quando, malato, si stabilisce presso Minturno. Negli anni della permanenza a Roma Plotino fonda un circolo intellettuale che raccoglie filosofi, letterati, ma anche

politici e personalità influenti. È amico dell'imperatore Gallieno (218 ca. - 268) e della moglie Salonina; grazie alla loro influenza, cerca senza successo di costruire in Campania una città di filosofi retta secondo le leggi di Platone (Platonopoli). Plotino comincia a scrivere molto tardi (intorno ai 50 anni): per lungo tempo, infatti, egli si sente legato al voto di non divulgare per iscritto l'insegnamento di Ammonio Sacca che univa i suoi condiscepoli. Quando, nel 263, Porfirio arriva trentenne alla sua scuola, Plotino ha 59 anni e ha composto 21 trattati. Porfirio rimane cinque anni presso di lui, e a questo periodo risale la parte maggiore della produzione plotiniana (ossia i trattati 22-45). Gli ultimi trattati (46-54) sono composti dopo che Porfirio (consigliato da Plotino per combattere la melanconia che lo aveva condotto a meditare il suicidio, stando a quanto riferisce Porfirio stesso, ma forse anche per disaccordi con il proprio maestro) ha lasciato la scuola, nel 268, per recarsi in Sicilia. Plotino muore nel 270. A quanto sembra, Plotino non si reca mai ad Atene: anche da questo dettaglio si può misurare come egli viva in un mondo ormai del tutto mutato rispetto a quello della filosofia antica "classica".

Porfirio riunisce gli scritti di Plotino in sei gruppi di nove trattati (le *Enneadi),* ordinati secondo il loro argomento. Inoltre, ciascun trattato è preceduto da un titolo che non risale a Plotino (come testimonia Porfirio, egli non apponeva titoli ai propri lavori). Nelle intenzioni dichiarate di Porfirio (*VP*, 24-26) la prima *Enneade* include i trattati di prevalente argomento morale, la seconda gli scritti di fisica, la terza i trattati cosmologici, la quarta gli scritti sull'anima, la quinta quelli sull'Intelletto e la sesta trattati che vertono principalmente sull'Intelligibile e sull'Uno (anche se Porfirio non fornisce un'indicazione riassuntiva dell'argomento dell'ultima *Enneade*). Inoltre, Porfirio indica scrupolosamente anche l'ordinamento cronologico in cui i trattati sono stati composti (*VP*, 4-6). Insieme a Platone, Plotino è dunque l'unico filosofo antico di cui siano pervenuti tutti gli scritti; tuttavia, diversamente da ciò che accade per Platone, l'ordine di composizione dei trattati plotiniani è perfettamente noto: questo permette di interpretare la sua opera in condizioni estremamente favorevoli (e senza uguali per gli autori antichi). Porfirio informa di aver raggruppato gli scritti del maestro in tre codici (*somatia*: *VP*, 26.3):

il primo comprende le *Enneadi* I-III, il secondo le *Enneadi* IV-V e il terzo l'*Enneade* VI. Questa divisione è riprodotta nelle due edizioni critiche di riferimento apprestate da Paul Henry e Hans Rudolf Schwyzer (*Plotini opera, editio maior*, 1951-1973; *editio minor*, 1964-1982). Il metodo usuale di citazione degli scritti plotiniani tiene conto sia dell'ordine cronologico sia di quello sistematico e include le seguenti informazioni: il primo numero (romano) indica l'*Enneade*, il secondo numero il trattato; segue, tra parentesi, l'indicazione del numero che corrisponde all'ordine cronologico; quindi, viene indicato il capitolo (la divisione in capitoli risale alla traduzione latina di Marsilio Ficino, 1492) e, infine, sono riportate le linee (la numerazione delle linee segue l'*editio minor* di Henry Schwyzer).

Plotino filosofo platonico

Plotino presenta se stesso come un "esegeta": in V 1 [10], 8.10-14 egli afferma, in rapporto alla sua teoria dei tre principi metafisici, che si tratta di "riflessioni" (*logoi*) enunciate fin dall'antichità, anche se in modo soltanto "implicito": le riflessioni che egli presenta adesso sono l'interpretazione (*exegetai*) di quelle antiche e la testimonianza che conferma l'antichità di esse sono gli scritti di Platone. In IV 8 [6], 1.23-28 è addotta un'altra ragione per spiegare il lavoro esegetico, ossia l'apparente contraddizione sussistente nelle affermazioni di Platone, il quale in più luoghi (il passo contiene richiami a *Fedone*, *Fedro, Cratilo* e *Repubblica*) biasima l'arrivo dell'anima nel corpo, mentre nel *Timeo* loda il cosmo sensibile, a cui l'anima è stata data dal demiurgo affinché fosse dotato di intelligenza. Plotino risolve il dilemma distinguendo la condizione rispetto al corpo dell'anima cosmica da quella dell'anima individuale. I due passi ora richiamati mostrano come Plotino riporti all'esegesi di Platone alcune delle sue tesi più significative (la distinzione dei principi metafisici e la relazione dell'anima con il corpo). In IV 8 [6] e V 1 [10] non è d'altronde soltanto Platone a essere invocato come autorità: Plotino si richiama a un'intera serie di filosofi "antichi" al cui interno, tuttavia, Platone ha una posizione privilegiata (significativamente, in numerosi trattati Plotino prende esplicitamente le mosse da questioni relative alla dottrina di Platone o dall'interpretazione di passi o formule problematici).

Questo atteggiamento di fondo, nel quale filosofia ed esegesi sono unite in modo particolarmente stretto, si impone gradualmente tra le tradizioni filosofiche di età imperiale e tardo-antica (in particolare il platonismo e l'aristotelismo) a partire dal I secolo a.C. All'epoca di Plotino la "svolta esegetica" è ormai un fatto compiuto: per questo Plotino ritiene che "innovare" sia una pratica sostanzialmente negativa (cfr. le osservazioni polemiche contro gli gnostici in II 9 [33], 6.5-12) e che la vera filosofia consista nell'interpretazione corretta di Platone. Tutti questi elementi collegano Plotino agli autori platonici o platonizzanti che lo avevano preceduto almeno dal I secolo a.C. in poi (si tratta dunque degli esponenti di quella generale corrente di pensiero che gli interpreti moderni chiamano "medioplatonismo", al fine di distinguerla tanto dal platonismo di Platone e dei suoi immediati discepoli, quanto dal neoplatonismo). La filosofia plotiniana è stata spesso messa in parallelo con quella di autori precedenti, che sembrano per più versi anticiparne le principali acquisizioni: è questo il caso di Numenio di Apamea, le cui dottrine metafisiche sono percepite già dagli antichi come somiglianti a quelle di Plotino, tanto che questi è accusato di plagio (*VP*, 17-1-6) e di Moderato di Gades, un autore pitagorizzante del I secolo che, stando a quanto riporta Simplicio nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele (in *Phys*. 230.34 sgg.), avrebbe anticipato l'interpretazione del *Parmenide* di Platone in senso teologico, poi fatta propria da Plotino. D'altra parte, sebbene nessun autore posteriore a Epicuro (cfr. II 9 [33], 15.8) sia menzionato esplicitamente nelle *Enneadi*, Porfirio (*VP*, 14.10-14) testimonia del fatto che nelle lezioni di Plotino erano letti gli scritti dei maggiori filosofi e commentatori platonici e aristotelici.

Un elemento che indubbiamente unisce Plotino ai platonici dei secoli precedenti è la polemica contro il corporalismo degli stoici, attaccato soprattutto nei primi trattati enneadici, quelli che più sembrano vicini a un comune retroterra "scolastico" condiviso da Plotino (si veda in particolare la discussione polemica della teoria stoica dell'anima in IV 7 [2], 8). Anche la figura di Ammonio Sacca, l'enigmatico maestro di Plotino ad Alessandria, potrebbe avere un ruolo rilevante per spiegare la genesi della filosofia plotiniana. In realtà, nulla di sicuro si sa del suo insegnamento, e il riferimento di Porfirio ad alcune "dottrine" di

Ammonio non aiuta molto a chiarire la situazione. Tuttavia, secondo la testimonianza di Ierocle neoplatonico conservata dal patriarca bizantino Fozio, Ammonio avrebbe preso posizione sulla questione, dibattuta soprattutto nel platonismo del II secolo, di stabilire se vi fosse accordo tra le filosofie di Platone e di Aristotele, dirimendo il problema e dando alla questione una risposta affermativa. Il punto è di grande rilievo, poiché la filosofia aristotelica ha nelle *Enneadi* una posizione centrale. Plotino in realtà si esprime più volte polemicamente contro le tesi principali sostenute da Aristotele (per esempio sullo statuto dell'anima; sulla qualificazione del primo principio come "pensiero di pensiero"; sulla dottrina dell'essere e delle categorie; sulla concezione del tempo come "misura del movimento" ecc.), tuttavia l'uso di tesi e nozioni formulati da Aristotele e (come si può dimostrare attraverso l'analisi di passi paralleli) di commentatori peripatetici (in particolare Alessandro di Afrodisia) è costante nelle *Enneadi*. Per quanto possiamo ricostruire, Plotino sembra essere stato il primo filosofo platonico ad aver avuto una conoscenza estesa e profonda dei trattati aristotelici e delle opere dei commentatori di Aristotele. Se questo fatto dipenda dall'insegnamento di Ammonio Sacca è questione destinata a restare aperta (nulla comunque induce a credere che Ammonio avesse un'approfondita conoscenza di Aristotele). Sicuramente un'importanza decisiva per la costruzione della filosofia plotiniana ebbe l'interpretazione di Aristotele elaborata dal commentatore Alessandro di Afrodisia, le cui tesi spesso costituiscono l'ossatura delle argomentazioni plotiniane, anche quando Plotino ne respinge le conclusioni (si veda per esempio IV 3 [27], 20 sul rapporto anima-corpo, oppure VI 3 [44], 5-8 sulla concezione della sostanza sensibile).

Due ultimi aspetti vanno considerati. Sicuramente Plotino conosce bene le correnti religiose e spirituali del suo tempo e, in particolare, Porfirio (*VP*, 16) attesta che le sue lezioni a Roma sono frequentate anche da gnostici, identificati da Porfirio come degli "eretici cristiani". In base a queste notizie, e paragonando passi enneadici con i trattati gnostici superstiti, alcuni dei quali contengono effettivamente allusioni a dottrine platonizzanti, si è talora supposto che temi distintivi della filosofia plotiniana (la stessa lettura metafisica del *Parmenide*) siano "anticipati" dalla spiritualità gnostica. La questione rimane controversa, sia per

l’incerta datazione delle fonti gnostiche, sia per la difficile valutazione del loro contenuto. Tra tante ipotesi proposte, l’unico fatto certo è che Plotino dedica agli gnostici un trattato (II 9 [33]) nel quale ne critica le speculazioni teologiche alla luce della sua metafisica platonica, in quanto sarebbero portatrici di opinioni irrazionali e rozzamente antropomorfiche: se è vero dunque che gli gnostici si richiamano a Platone, lo fanno però in modo fuorviante (II 9 [33], 6). Non sembra dunque corretto esagerare l’importanza dello gnosticismo nella genesi della filosofia plotiniana. Uguale (e anzi maggiore) prudenza è necessario usare quando si mettono in luce possibili contatti tra Plotino e le tradizioni orientali. Come si è visto, Porfirio testimonia dell’interesse di Plotino per le filosofie dei Persiani e degli Indiani. In passato, alcuni interpreti (Émile Bréhier in particolare) sono arrivati a postulare l’esistenza di un decisivo influsso orientale sulla filosofia plotiniana: sarebbe proprio questo a spiegarne alcuni aspetti tipici (in particolare l’unione dell’anima individuale con l’Uno). Tuttavia, è molto difficile individuare i punti precisi in cui nelle *Enneadi* emergerebbero le dottrine orientali apprese da Plotino ed è altrettanto possibile spiegare gli esiti mistici come il risultato di una lettura originale della tradizione filosofica greca alla quale Plotino esplicitamente si richiama.

La metafisica di Plotino: problemi preliminari

Tra le dottrine che Plotino presenta come risultato della interpretazione di Platone vi è la sua distinzione di tre principi metafisici (comunemente denominati da “ipostasi”, termine che però Plotino generalmente non usa in questa accezione), che corrispondono a tre gradi diversi di unità: (1) l’Uno (*hen*) assolutamente semplice; (2) l’Intelletto, dove la molteplicità delle forme è perfettamente unificata senza alcun condizionamento spazio-temporale (l’Intelletto è dunque “uno-molti”, *hen polla*: cfr. V 1 [10], 8.26; V 3 [49], 15.11 ecc.); (3) l’anima, ossia il principio intelligibile inferiore nella gerarchia e che presenta un grado maggiore di molteplicità (l’anima è “uno e molti”, *hen kai polla*: cfr. V 1 [10], 8.26). In V 1 [10], 8.23-26 Plotino afferma che i tre principi corrispondono alle tre prime ipotesi sull’Uno formulate nell’esercizio dialettico di Parmenide nella seconda parte dell’omonimo dialogo di

Platone. L’interpretazione in chiave metafisica del *Parmenide* di Platone, che fa corrispondere la gerarchia dei principi alle ipotesi sull’Uno formulate nel dialogo, è uno tra gli aspetti caratteristici del pensiero plotiniano e uno di quelli che più influiscono sul platonismo successivo, giacché essa è ripresa e sviluppata dai neoplatonici a partire da Porfirio e fino agli ultimi esponenti della scuola di Atene. Si tratta, inoltre, di un punto dottrinale che separa Plotino e i suoi successori rispetto agli autori che li avevano preceduti, giacché nel cosiddetto “medioplatonismo” il *Parmenide* era perlopiù interpretato come un dialogo logico, non teologico, mentre il dialogo di riferimento era il *Timeo*. Sebbene il *Timeo* abbia per lo stesso Plotino una posizione centrale e sia fatto oggetto di continue allusioni, la lettura in chiave teologica del *Parmenide* e la decisa impostazione metafisica (più che cosmologica) appaiono come elementi caratterizzanti e innovatori del suo platonismo (ciò non vuol dire che non si possano trovare paralleli nella tradizione più antica; tuttavia, la valutazione delle testimonianze rimane assai controversa e, nell’insieme, le analogie con la lettura plotiniana del *Parmenide* sono piuttosto limitate).

Oltre che per la discussione dialettica sull’Uno, la ricezione del *Parmenide* in Plotino è importante anche per quanto riguarda la prima parte del dialogo, quella in cui sono discusse alcune aporie che riguardano la dottrina delle idee. In VI 4-5 [22-23] Plotino si riallaccia esplicitamente alle difficoltà sollevate nel *Parmenide* e cerca di elaborare una dottrina delle cause intelligibili capace di resistere a quelle obiezioni. L’idea generale che presiede alla metafisica di Plotino può essere così delineata: (1) occorre postulare delle cause extrafisiche del mondo sensibile, poiché la realtà materiale non ha in se stessa il principio della propria esistenza e della propria intelligibilità; (2) le cause autentiche non devono in alcun modo essere concepite basandosi sui corpi, sulla loro struttura e sul loro modo d’essere: è necessario invece concepire gli intelligibili in accordo ai loro “principi adeguati” (*ex archon oikeion*: VI 5 [23], 2.5-6, una formula che Plotino desume dagli *Analitici secondi* di Aristotele). Solo in questo modo saranno evitate le difficoltà relative alla dottrina delle idee denunciate già da Platone e poi sviluppate da Aristotele. In particolare, Plotino sottolinea (prendendo le mosse da *Parm.*, 131b) che nelle realtà autentiche e

incorporee coesistono due aspetti incompatibili nel mondo dei corpi: da un lato l'unità più forte, che Plotino (facendo uso di terminologia aristotelica) assimila all'unità numerica; dall'altro il fatto di essere presente "ovunque" (*pantachou*, cfr. VI 5 [23], 1.1). L'onnipresenza degli intelligibili fa riferimento a una duplice condizione: da un lato essa indica che la molteplicità nell'essere intelligibile è una totalità perfettamente coesa e priva di condizionamenti spaziali, diversa dunque dalla molteplicità corporea composta di parti spazialmente distinte ed esteriori le une alle altre; dall'altro indica la presenza delle sostanze intelligibili alle realtà sensibili che ne dipendono. Una simile presenza ha luogo senza che gli intelligibili perdano, in virtù di essa, unità e interpenetrazione reciproca; senza, cioè, che, per il fatto di essere presenti ai corpi, gli intelligibili divengano estesi e spazialmente localizzati.

L'Uno

Al vertice della realtà Plotino situa l'Uno, un principio assolutamente semplice, posto al di sopra di ogni cosa, anche dell'essere e del pensiero (I 7 [54], 1.18-20; V 3 [49], 15. 8-9; V 6 [24], 6.30; VI 7 [38], 42.8-15;); l'Uno è indicibile e di esso non è possibile affermare nessun contenuto, tanto che Plotino è usualmente considerato come il primo esponente della "teologia negativa". Proprio perché dà origine a tutte le cose e ne è dunque "potenza" generatrice (*dynamis ton panton*: III 8 [30], 10.1-2), l'Uno non è niente di ciò che dipende da esso. Sicuramente, la dottrina del primo principio è centrale in Plotino, ma non va isolata dagli altri temi che compongono la sua filosofia. In effetti, la dottrina dell'Uno non è, per così dire, la premessa da cui discende tutto il resto, ma la conseguenza ultima di determinati presupposti che regolano l'intero sistema filosofico di Plotino. Postulare l'Uno come primo principio è difatti l'esito estremo a cui conduce l'impostazione metodologica prima delineata relativa alla dottrina delle cause. Il mondo intelligibile è la prima e più perfetta tra le cose che sono, il principio primo dentro la totalità dell'essere (VI 2 [43], 1.25-33). Di conseguenza, il mondo intelligibile non può essere il principio primo di ogni cosa: come si è già detto, Plotino (V 1 [10], 9.7-27) critica Aristotele per aver chiamato il primo principio "pensiero di pensiero",

compromettendo così la sua assoluta semplicità. In effetti, in virtù della tesi generale dell'eterogeneità assoluta della causa, in cima a tutto – anche al sopra di ciò che "è" in senso più alto – vi deve essere qualcosa che non è *niente* di ciò che dipende da esso (neanche essere e pensiero).

"L'Uno dunque non è Intelletto, ma è prima dell'Intelletto: l'Intelletto, infatti, è qualcosa tra gli enti, ma quello non è qualcosa, ma prima di ogni cosa; e non è neanche Essere, giacché l'Essere ha, in qualche modo, una forma, proprio quella dell'Essere, mentre quello è privo di forma (*amorphon*), anche della forma intelligibile. La natura dell'Uno, essendo generatrice di tutte le cose, non è nessuna di esse. Non è "qualcosa", né di una qualità, né di una quantità, né Intelletto, né anima: non è in movimento e neanche in quiete, non è in un luogo né in un tempo (cfr. Platone, *Parm*., 139b 3, 138b 5, 141a 5), ma in sé e per se stesso, di un'unica forma (cfr. Platone, *Symp*., 211b 1; *Phaed*. 78d 5-6) o piuttosto è privo di forma (*aneideon*), dal momento che è prima di ogni forma, prima del movimento, prima della quiete: questi, infatti, appartengono all'Essere e lo rendono molteplice" (VI 9 [9], 3.36-45).

Tutte le cose che sono "sono" dunque in virtù dell'Uno, un principio superiore all'Essere (VI 9 [9], 1.1). Chiamarlo "Uno" indica soltanto la completa soppressione del molteplice, non l'attribuzione di un carattere positivo. Plotino menziona, approvandola, l'opinione dei pitagorici, i quali indicavano simbolicamente l'Uno con il nome di Apollo per via della negazione del molteplice (il nome proprio *Apollon* deriverebbe così dall'espressione *a-pollon*). In realtà, dunque, "Uno" può applicarsi solo con cautela al primo principio, e lo stesso vale a maggior ragione per l'altra qualificazione che Plotino riferisce ad esso, ossia quella di "Bene". La fonte di questo uso è la definizione platonica dell'idea del Bene "al di là dell'Essere (*epekeina tes ousìas*) per dignità e potenza" (*Resp*. VI 509b). In effetti, Plotino assimila lo statuto dell'Uno assoluto teorizzato nella prima ipotesi *Parmenide* a quello dell'idea del Bene teorizzata nella *Repubblica*: entrambe queste descrizioni si riferiscono al primo principio (V 5 [32], 6.10-12). Il "Bene", comunque, non è una forma, un attributo o un nome dell'Uno che ne determina positivamente il contenuto. Anche quando affermiamo che l'Uno è causa, non stiamo predicando un attributo di esso, ma piuttosto di noi. Tuttavia, talora

Plotino è incline ad ascrivere pur sempre dei caratteri “positivi” all’Uno, particolarmente quando si interroga sul modo in cui esso esercita la propria funzione causale (cfr. VI 8 [39] *Sulla volontarietà e la volontà dell’Uno*). In questo caso, Plotino attribuisce al principio una particolare forma di volontà e autocausalità, anche se sottolinea comunque l’estrema difficoltà di un simile tentativo e ne mette in rilievo il carattere intrinsecamente aporetico.

Si tratta ora di spiegare come l’Uno possa generare ciò che dipende da esso. Plotino lega la capacità di produrre altro da sé alla natura stessa dei principi. Si tratta della cosiddetta dottrina della “doppia attività (*energeia*)”, basata su concetti aristotelici che, come di consueto, egli riprende e modifica in modo profondo. Esiste un’attività propria della natura di qualcosa e una che deriva da questa natura; la prima attività è “in atto” la cosa stessa, mentre l’attività derivata è distinta dalla cosa e consegue dalla sua sostanza. Il secondo atto procede dal primo come una conseguenza e, mediante l’atto secondo, ciò che è causa è capace di lasciare in altro la sua traccia. L’efficacia causale discende dunque semplicemente dalla natura delle realtà che sono cause, non da un’azione volontaria e deliberata (tutti elementi che Plotino non considera positivamente perché inevitabilmente imperfetti e collegati al mondo sensibile). Per chiarire questa dottrina, Plotino ricorre all’esempio del fuoco: c’è un calore che costituisce la sua sostanza e un calore derivato dal primo, che si propaga all’esterno e mediante cui il fuoco esercita la sua attività. La teoria della doppia attività è destinata a spiegare la derivazione in ogni grado della gerarchia plotiniana, anche la derivazione dell’Intelletto dall’Uno; tuttavia, nel caso del primo principio vi sono particolari difficoltà perché, come si è visto, l’Uno non è determinabile da alcun predicato e dunque non si comprende bene che cosa possano essere la sua “sostanza” o la sua “attività prima”. Restano molti problemi aperti, oggetto di discussione tra gli interpreti, ma si può comunque proporre il seguente schema sommario: (1) dall’Uno procede “per sovrabbondanza” qualcos’altro: un’attività illimitata e secondaria che non è ancora l’Intelletto ma è la potenza generatrice da cui esso emerge; tale attività viene anche detta da Plotino “vita indeterminata” (VI 7 [38], 17.14-15) ed è talora identificata con la “diade indefinita”, ossia il principio di molteplicità e indeterminatezza la cui esistenza era

stata formulata nella tradizione platonica e pitagorica più antica; (2) l'attività secondaria e illimitata scaturita dall'Uno si rivolge verso l'Uno da cui deriva con una sorta di "conversione" (*epistrophe*: cfr. V 1 [10], 7.5). Plotino parla a questo proposito di una "vista che ancora non vede", di una visione incompiuta e senza oggetto, di uno sguardo privo di comprensione e indefinito. L'"altro" che proviene dall'Uno per sovrabbondanza non è ancora un Intelletto, ma lo diviene quando si rivolge all'Uno; in un primo momento, questo sguardo è ancora incompiuto e l'Intelletto è dunque in una sorta di stato incoativo; (3) quando lo sguardo si compie, allora l'"altro" che viene dall'Uno diventa Intelletto: lo sguardo, però, vede l'Uno non in quanto tale, ma sotto forma di una molteplicità che costituisce il mondo intelligibile, ossia la molteplicità delle Forme ideali. In questo modo, l'Intelletto perviene a quella contemplazione di sé che ne costituisce la natura. Le Forme ideali non si originano pertanto a partire da un modello preesistente (l'Uno non è il paradigma degli intelligibili), ma mediante l'atto di conversione e limitazione dell'attività secondaria dell'Uno, il quale (agendo come un principio formatore) rimane tuttavia in se stesso indeterminato e indeterminabile (l'Uno è principio delle forme proprio in quanto è in se stesso privo di forma). Il processo di generazione dell'Intelletto non dovrebbe avvenire nel tempo, e, in effetti, Plotino ha premura di puntualizzare che i momenti distinti avvengono non in successione, ma "eternamente". Tuttavia, sembra difficile ammettere che le fasi distinte nella generazione dell'Intelletto possano aver luogo se non in una pluralità di momenti successivi.

L'Intelletto e le Forme

L'Intelletto o Essere è il secondo principio nella gerarchia; in esso trovano posto le Forme intelligibili "platoniche", le quali sono interpretate da Plotino come gli atti di pensiero che costituiscono l'Intelletto divino. Plotino cita il frammento di Parmenide per cui "la stessa cosa è pensare ed essere", del quale egli ritiene di esprimere il senso autentico con la sua dottrina dell'Intelletto. Tuttavia, sono soprattutto tesi formulate da Platone e Aristotele, ripensate e trasformate da Plotino, a costituire ancora una volta l'impalcatura della sua concezione. Dal *Sofista* di Platone Plotino trae l'esigenza di stabilire

una connessione tra le Forme che costituiscono il mondo intelligibile individuando i principi che regolano la loro relazione reciproca. I "generi sommi" (cfr. Platone, *Soph*., 254d) – essere, identico, diverso, movimento, quiete – diventano così in Plotino i concetti fondamentali che definiscono la peculiare struttura dell'Intelletto, nella quale unità e molteplicità sono perfettamente coese e interpenetrate. Ancora dal *Sofista*, ma anche dal *Timeo*, Plotino poteva desumere la tesi generale secondo cui all'Essere supremo vanno attribuiti movimento, vita e pensiero: il cosmo ideale è dunque concepito come un vivente perfetto nel quale si trovano i paradigmi intelligibili. Quanto ad Aristotele, Plotino è profondamente debitore alla teologia di *Metafisica* XII, nella quale dio è concepito come pensiero di pensiero, atto e vita, tutte qualificazioni del *Nous* plotiniano (ma, come si è visto, non del primo principio, l'Uno). Tanto la tradizione platonica quanto la tradizione aristotelica, poi, avevano elaborato prima di Plotino concezioni che sono presupposte dalla sua dottrina dell'Intelletto. In particolare, la dottrina medioplatonica secondo cui le Idee sono pensieri di dio è un antecedente con cui Plotino indubbiamente si confronta anche se il suo contributo originale è determinante.

L'Intelletto plotiniano è "tutte le cose insieme" (*homou panta*), e la sua struttura rappresenta il massimo grado possibile di unificazione della molteplicità (III 6 [26], 6.23; IV 2 [2], 2.44; V 3 [49], 15.21; 17.10; VI 4 [22], 14.4-6; VI 7 [38], 33.8 ecc.). La caratterizzazione di questa conoscenza intellettuale "archetipa" occupa notevole estensione nei trattati plotiniani ed è stata fatta oggetto di ripetute analisi approfondite. La conoscenza dell'Intelletto divino è originaria, rivolta a se stessa e priva di successione. Il pensiero e il pensato vi coincidono, nel senso che il pensato stesso, ossia ogni Idea, è a sua volta intelletto. Di conseguenza l'Intelletto può pensare una molteplicità di contenuti senza avere per questo rapporto con qualcosa di esteriore a sé: non solo infatti il pensiero coglie l'essenza di ciò che è pensato, ma l'essenza del pensiero e l'essenza di ciò che è pensato sono esattamente la stessa. I veicoli del pensiero del *Nous* non sono pertanto rappresentazioni delle cose su cui verte il pensiero; il pensiero del *Nous* non è "di altro", ma è perfettamente autoriflessivo; la sua verità non si accorda con qualcosa di esterno, ma con se stessa. Questo tipo di pensiero non è "discorsivo":

esso infatti non è inferenziale, è “tutto in una sola volta” e conosce i suoi oggetti tutti insieme; è necessariamente veridico e certo: non cerca il suo oggetto, ma lo possiede in sé. L’attività dell’Intelletto è eterna in quanto esterna al tempo ed esclude dunque durata, incompletezza, variazione o passaggio. Inoltre, Plotino, molto più di quanto non avessero fatto i platonici anteriori a lui, approfondisce e sviluppa la riflessione platonica sul bello, esposta nel *Fedro* e nel *Simposio*, associando il bello alla perfezione del mondo ideale (cfr. in particolare I 6 [1] e, soprattutto, V 8 [31]). Ai gradi dell’essere corrisponodono gradi di vita e gradi di luminosità (dalla perfetta luce dell’Intelletto all’oscurità dei gradi più bassi della realtà fino alla materia). La visione delle Forme da parte dell’Intelletto è paragonata a una luce che vede altra luce, senza che vi sia un mezzo esterno della visione. Per il suo uso frequente e filosoficamente caratterizzante dell’analogia della luce in rapporto al mondo intelligibile, quella di Plotino è stata definita come una “metafisica della luce”.

L’anima e il mondo fisico

L’anima è l’ultimo nella scala dei principi provvisti di potenza causale propria. Come l’Intelletto, essa è incorporea, di tipo intelligibile, priva di estensione e libera da condizionamenti spaziali. Diversamente da ciò che accade nell’Intelletto, però, la sua attività si articola in una successione di stati distinti: l’anima è dunque intrinsecamente associata al tempo (III 7 [45], 11.20-30), che (sulla base di *Tim*. 37d) Plotino considera come un’immagine dell’eternità e definisce come “vita dell’anima in movimento di transizione da un modo di vita a un altro”. In quanto si tratta di un principio intelligibile, l’anima non può essere divisa in parti e vi è tra le sue molteplici articolazioni una sostanziale unità (cfr. IV 9 [8]), che Plotino esprime facendo ricorso all’analogia di una scienza e dei suoi teoremi particolari. D’altra parte, l’anima differisce dall’Intelletto perché il suo grado di molteplicità è più alto ed essa è presente al mondo dei corpi. A questo riguardo, Plotino fa più volte allusione a *Tim*. 35a, dove Platone presenta la natura dell’anima cosmica come composta dall’essenza divisibile e indivisibile. Plotino priva questi concetti di ogni connotazione matematica vedendovi invece un riferimento alla natura dell’anima, posta tra il mondo intelligibile

(l’indivisibile, a cui appartiene per sua natura) e mondo sensibile (il divisibile, a cui l’anima è presente e che essa contiene nella sua potenza causale). Inoltre, sebbene non sia corretto postulare l’esistenza di parti discrete nell’anima, Plotino individua più livelli distinti all’interno di essa. Si ritiene generalmente che vi siano tre principali articolazioni o livelli: (1) l’anima in se stessa, il principio metafisico universale, (2) l’anima del mondo, ossia l’anima che presiede al cosmo, assimilato a un individuo corporeo di tipo eminente e sommamente perfetto; (3) le anime dei singoli individui, ossia le anime di ciascun essere umano discese in un corpo che tuttavia, come si vedrà in seguito, mantengono un aspetto insidente nell’Intelletto (il loro intelletto individuale) (IV 3 [27], 6.10-15; sulla diversa condizione dell’anima cosmica rispetto all’anima individuale, cfr. IV 8 [6], 2.31 sgg.).

Diversamente dai principi incorporei, il mondo sensibile per Plotino manca di vera potenza causale: da qui la sua critica approfondita di quelle filosofie (in particolare quella peripatetica e quella stoica) che hanno preteso di spiegare il mondo fisico senza riportare la sua natura all’azione di cause essenziali incorporee ed extrafisiche. Per Plotino simili filosofie “naturalistiche” incorrono in insanabili difficoltà, poiché il sensibile manca in se stesso dei principi che danno conto della sua esistenza e della sua intelligibilità. Le loro aporie possono soltanto essere risolte postulando cause essenziali, incorporee ed extrafisiche di tipo platonico. In effetti, Plotino sottolinea che è il corpo a essere contenuto nella potenza causale dell’anima (e non è l’anima a trovarsi nel corpo). Per spiegare come si esercita la causalità dell’anima sul mondo fisico vanno considerati almeno due concetti. Il primo è quello di *logos*. Si tratta, in realtà, di una nozione usata in vari contesti da Plotino che comunque, nell’analisi del mondo fisico, indica il principio essenziale che agisce sulla materia e in questo modo dà forma ai corpi. In parte, Plotino eredita questo concetto dalla fisica stoica, eliminando però da esso ogni connotazione corporea: i *logoi* plotiniani sono nature incorporee e possono compiere la propria azione formatrice sui corpi solo in quanto traggono la loro origine e la loro natura dal cosmo intellegibile. L’anima è presentata come l’origine da cui derivano i *logoi* formatori dei corpi. Affine al concetto di *logos* è quello di natura (*physis*, cfr. III 8 [30]). L’azione formatrice della natura sulla materia è

concepita come una contemplazione (*theoria*) produttiva responsabile della genesi del mondo fisico; la natura produce perché è contemplazione. Plotino considera dunque la contemplazione produttiva della natura come l'ultimo riflesso dell'attività teoretica che caratterizza le sostanze intelligibili: in questo modo egli riconduce integralmente – mediante una metafisica di tipo gradualistico – la costituzione del mondo fisico a principi essenziali di ordine superiore.

Al punto più basso dell'universo plotiniano si trova la materia. Si tratta, ancora una volta, di una dottrina assai controversa. In primo luogo, Plotino non chiarisce mai veramente come la materia sia generata dai principi superiori (le opinioni degli specialisti su questo punto sono ancora divergenti). In secondo luogo, lo statuto della materia è caratterizzato con descrizioni almeno all'apparenza incompatibili. Da un lato, essa è presentata come puro non essere, privazione, sterile, incapace di generare alcunché (e dunque priva di qualsiasi azione causale propria). L'inerenza delle forme nella materia è così paragonata da Plotino al modo in cui appaiono forme riflesse in uno specchio (cfr. anche 7.31). D'altra parte, la materia è talora descritta non come casualmente inerte, ma come una sorta di principio "negativo" a cui sono ricondotti i caratteri dei corpi che li contrappongono al mondo intelligibile (in particolare, l'estensione quantitativa: II 4 [12], 12). Inoltre, nel trattato I 8 [51] *Su ciò che sono e da dove vengono i mali* la "causalità negativa" della materia sembra concepita come origine e principio del male (questo pone naturalmente problemi gravissimi all'interno della metafisica plotiniana, di stampo generalmente monistico, che non sfuggirono già agli interpreti antichi). Infine, la materia è talora presentata come un "concetto limite" della processione causale, un limite a cui l'essere si approssima senza mai effettivamente "toccarlo": Plotino sostiene che la materia conserva in sé pur sempre una traccia della sua origine, dalla quale non è mai totalmente separata e arriva a designarla come "ultima forma" (V 8 [31], 7.18-23).

La concezione dell'uomo: epistemologia, etica, mistica

Anche se le anime individuali fanno parte del mondo intelligibile, nella loro condizione ordinaria discesa in un corpo esse sono dimentiche della

propria origine (V 1 [10], 1.1). L’attività cognitiva delle anime incarnate non è infatti di norma rivolta al mondo intelligibile, ma ai corpi. Plotino insiste sul fatto che la percezione e la ragione discorsiva, se appropriatamente comprese, si rivelano esse stesse delle attività dell’anima che rinviano alla sua origine intelligibile (cfr. in particolare, sul carattere attivo della percezione assimilata a un “giudizio” dell’anima, III 6 [26], 1.1-2), ma resta vero che la conoscenza originata da queste attività ha per oggetto il mondo sensibile: essa è rivolta ad altro, ossia ai corpi esterni all’anima. Questo modo d’essere e di pensare è proprio di ciò che Plotino chiama (sulla base dell’*Alcibiade primo* di Platone) il “noi” (ossia il modo d’essere comune della nostra anima, quello con cui normalmente ci identifichiamo). Tuttavia, questo modo d’essere non esaurisce in nessun modo ciò che siamo e possiamo conoscere. In effetti, secondo Plotino l’anima di ciascuno non è discesa nella sua integralità, ma vi è “qualcosa” di essa che non abbandona mai l’Intelletto (IV 8 [6], 8.3: *esti ti autes en to noeto aei*), è omogeneo a esso, partecipa del suo tipo autoriflessivo di conoscenza, non è disceso nel mondo dei corpi e non viene affatto modificato dall’unione dell’anima con il corpo. Questa “parte” (per quanto sia lecito parlare di “parte” nel caso dell’anima) è in perenne contemplazione delle forme intelligibili anche se noi non ne siamo per lo più coscienti e l’attività conoscitiva di cui noi siamo ordinariamente consapevoli si svolge a un livello inferiore.

Questa teoria (nota sotto il nome di “dottrina dell’anima non discesa”) è una delle più originali e controverse di Plotino, anche se, come di consueto, vari paralleli possono essere individuati negli scritti di Platone e di Aristotele (è comunque importante ricordare che i platonici posteriori a Plotino la respinsero per lo più in modo assai deciso). Secondo l’antropologia plotiniana, ciascun uomo è dunque caratterizzato da una condizione ontologica e cognitiva duplice, connessa a due schemi causali distinti, anche se reciprocamente collegati. Da un lato vi è il nostro “noi” ordinario, il vivente incarnato, che condivide la condizione ontologica delle realtà soggette al tempo e al mutamento; dall’altro lato vi è ciò che noi siamo nel senso più proprio, la nostra vera natura che non lascia il mondo intelligibile e si identifica con la parte superiore dell’anima. L’ascesa conoscitiva è così

concepita come la rimozione degli elementi sensibili e legati ai corpi nella nostra conoscenza, in modo tale che tutta l’anima prenda coscienza di quell’attività intellettuale superiore che le è sempre propria, anche se non ne è per lo più consapevole (cfr. IV 3 [27], 30). Plotino descrive in alcune linee famose questa esperienza, assimilata a un “risveglio di sé a se stessi”: “Molte volte, destandomi dal corpo a me stesso e divenendo esterno alle altre cose, interno invece a me stesso, nel vedere tanta straordinaria bellezza e avendo la certezza di appartenere alla parte migliore, soprattutto allora, trovandomi a esercitare il più nobile genere di vita, fattomi tutt’uno col divino e stabilito in esso il mio fondamento, avendo proceduto verso quell’atto e collocato al di sopra di ogni altro intelligibile me stesso, una volta che sono disceso dopo una tale sosta nel mondo divino dall’intelletto alla ragione discorsiva, non so spiegarmi come mai discendo ancora una volta, e in che modo mai l’anima mi si sia venuta a trovare all’interno del corpo, se essa è quella stessa cosa che è apparsa essere in sé e per sé, benché si trovi in un corpo ”(IV 8 [6], 1.1-11, trad. in Plotino, *La discesa dell’anima nei corpi* (*Enn.* IV 8 [6], a cura di Cristina D’Ancona, 2003, p. 117).

La teoria dell’anima non discesa fornisce il fondamento antropologico ed epistemologico della metafisica di Plotino, basata, come si è prima osservato, sull’idea che le sostanze intelligibili debbano essere conosciute in se stesse, secondo i principi appropriati a esse e senza prendere la natura corporea come punto di partenza. Inoltre, molto notevoli sono le conseguenze di questa dottrina dal punto di vista etico. Plotino ritiene che il cosmo sia retto da un ordine provvidenziale (associato al *logos*) proveniente dalle cause intelligibili e presente nell’intero universo, ancorché in modo differente in diversi luoghi (III 3 [48], 5.1-3). Una simile concezione riduce fortemente i margini di indeterminazione e libertà per l’azione pratica. D’altra parte, proprio l’azione pratica è messa al margine nell’etica di Plotino, in virtù della posizione accordata al nostro sé intelligibile e alla rigorosa subordinazione a esso del sé empirico e incarnato (gli interpreti hanno talvolta notato l’affinità tra le tesi plotiniane e quelle dello stoicismo antico). La vera libertà non è dunque affatto quella che si esprime nelle azioni e nelle scelte rivolte al sensibile, ma quella in virtù di cui

possiamo essere attivi in modo conforme alla nostra natura più autentica e compiutamente intellettuale. Ne consegue che il valore etico dell'agire pratico è piuttosto ridotto poiché l'attività del nostro vero sé (ossia l'anima non discesa) è teoretica ed è sottratta alla prassi. La felicità si identifica così con il possesso della vita perfetta, ossia l'attività dell'Intelletto pensante.

D'altra parte, la conversione dell'anima verso l'interno (cfr. V 1 [10], 12.14) e il riappropriarsi della sua origine non si concludono con la congiunzione tra il sé empirico e la parte più elevata dell'anima non discesa dall'Intelletto. Oltre l'Intelletto, l'anima può rivolgersi con una tensione quasi erotica (cfr. VI 7 [38], 34-35) verso l'Uno. Origine di tutto, da cui l'anima stessa dipende, l'Uno è infatti sì in sé assolutamente trascendente, ma è ciò nonostante presente "in noi", poiché contiene la nostra anima nella sua potenza causale. In VI 9 [9], 11.51, Plotino caratterizza come una "fuga di solo a Solo" la vita degli dèi e degli uomini beati che si liberano dalle cose di quaggiù riunendosi, attraverso l'Intelletto e al di là di esso, all'Uno. Questo tipo di esperienza e di unificazione "mistica" è diversa da ogni possibile pensiero e irriducibile a un'apprensione di tipo intellettuale (VI 9 [9], 9-10 e VI 7 [38], 35).

Plotino raccoglie in modo profondamente originale l'eredità filosofica classica e ne fa propri gli aspetti centrali, per esempio l'intellettualismo oppure l'idea che l'autentica conoscenza sia quella che investiga le cause. Tuttavia, egli dà alla riflessione filosofica antica una struttura nuova: il suo pensiero è infatti totalmente incentrato sulla metafisica; inoltre, l'argomentazione filosofica si intreccia indissolubilmente con l'esperienza mistica. Da questo punto di vista, Plotino è insieme l'ultimo grande filosofo antico e il primo a riflettere una sensibilità diversa, quella che caratterizza gli ultimi secoli dell'antichità e segna il passaggio dal mondo antico ai secoli successivi. Inoltre Plotino usa estesamente, adattandoli e modificandoli, concetti e argomentazioni desunti da Aristotele. Pur essendo un filosofo platonico, e pur criticando Aristotele, egli conosce approfonditamente sia i trattati aristotelici sia le opere dei commentatori. Anche in questo Plotino segna un importante cambiamento rispetto alla tradizione precedente e prepara il tipo di

filosofia poi sviluppato dai commentatori neoplatonici di Aristotele e da loro trasmesso al Medioevo.

Vedi anche
Platonismo e pitagorismo in Plutarco e Numenio
Alessandro di Afrodisia e il commento come genere filosofico
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Gnosi
Ireneo di Lione e Tertulliano: la difesa della fede cristiana

Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio

di Alessandro Linguiti

Tra il IV e il VI secolo il pensiero neoplatonico si sviluppa soprattutto in Siria, a Pergamo, ad Atene e ad Alessandria; i suoi maggiori esponenti sono Porfirio, Giamblico, Proclo e Damascio. Le differenze principali rispetto a Plotino sono la valutazione maggiormente positiva di Aristotele, la strutturazione delle ipostasi incorporee in numerosi ordini triadici, la crescente importanza attribuita alle pratiche teurgiche.

Le scuole e gli esponenti

La filosofia dell'età tardoantica è dominata dalla scuola platonica, o neoplatonica, secondo la designazione invalsa dagli inizi del XIX secolo per indicare il pensiero di Plotino e dei suoi successori. Nell'arco di tempo che va dal III al VI secolo è infatti il platonismo l'unica corrente filosofica in grado di mantenersi veramente vitale e di accogliere e rielaborare al suo interno istanze di altre tradizioni.

Plotino aveva fondato a Roma, nel 244, la sua scuola, il cui funzionamento è descritto da Porfirio nella *Vita di Plotino*. È incerto se, dopo la morte del maestro (270), Porfirio abbia continuato a insegnare a Roma; certo è che, poco dopo quella data, l'attività dei neoplatonici prosegue e si sviluppa altrove. Giamblico (245-325 ca.), nato a Calcide in Celesiria e allievo di Porfirio, fonda una scuola ad Apamea, e forse successivamente a Dafne, sobborgo di Antiochia. Tra i suoi discepoli diretti vi sono Teodoro di Asine, Sopatro di Apamea, Dessippo ed Edesio, che dopo la morte del maestro fonda a Pergamo una scuola destinata ad avere grande fortuna. Le fonti antiche attribuiscono infatti a Edesio numerosi discepoli, tra i quali Crisanzio di Sardi, Prisco di Epiro, Eusebio di Mindo, Massimo di Efeso e il futuro imperatore Giuliano (331-363), il quale nella sua lotta contro il cristianesimo mette in campo proprio numerosi elementi della spiritualità neoplatonica.

Grazie soprattutto a Prisco (305 ca. - 396), il neoplatonismo di ispirazione giamblichea si trapianta ad Atene, dove, quale fondatore della scuola (che idealmente si colloca nel solco della gloriosa Accademia platonica), è comunemente considerato Plutarco di Atene, detto il “Grande”, interprete e commentatore di Platone e di Aristotele. Alla sua morte (432) la guida della scuola è assunta da Siriano, e successivamente da Proclo, il maggiore rappresentante del neoplatonismo ateniese. Tra gli scolari di Proclo si contano Asclepiodoto, Ammonio, Zenodoto e Marino, che nel 485 ottiene la successione nello scolarcato. La *Vita di Proclo* di Marino, sorta di elogio funebre dai toni fortemente agiografici del maestro da poco scomparso, e la più tarda *Vita di Isidoro* di Damascio forniscono parecchie notizie utili a ricostruire le vicende dell’accademia neoplatonica di Atene, la quale tra gli ultimi rappresentanti più illustri annovera Damascio, Simplicio e Prisciano di Lidia. I decreti emanati nel 529 dall’imperatore Giustiniano (481 ca. - 565), che vietano ai non cristiani l’insegnamento pubblico, determinano di fatto la chiusura della scuola; Damascio, che all’epoca è scolarca, Simplicio, Prisciano e altri quattro colleghi abbandonano allora Atene e cercano rifugio, come narra lo storico Agazia (530 ca. - 579?), presso Cosroe (?-579), l’illuminato re dei Persiani. Quando nel 532 il re persiano conclude la pace con Giustiniano, vuole che sia garantita ai filosofi la possibilità di tornare in Grecia e vivervi indisturbati; alcuni di loro (o forse anche tutti), tra cui Simplicio, si insediano allora nella città greco-arabo-siriana di Harran (Carre), situata all’interno dei confini dell’impero bizantino, ma di fatto sotto l’influenza della vicina Persia.

L’ultimo grande centro da rammentare è Alessandria, la città dove Plotino ventottenne aveva cominciato a seguire le lezioni di Ammonio Sacca (180 ca. - 242), e dove la tradizione platonico-pitagorica aveva continuato a mantenersi sempre vitale – si pensi soprattutto a Ipazia (?-415 ca.) e Sinesio (370 ca. - 413). Nel corso del V e del VI secolo l’attività in Alessandria di numerosi intellettuali neoplatonici è fiorente, anche se è improbabile che vi sia una scuola istituzionalmente organizzata come quella di Atene. Scambi e contatti tra i due centri, come attesta anche la già menzionata *Vita di Isidoro*, sono comunque sia assai intensi, e per quasi tutti i filosofi che operano ad Alessandria si ha

notizia di un periodo di studio ad Atene, dove Ierocle studia sotto la guida di Plutarco, Ermia sotto quella di Siriano, Ammonio sotto quella di Proclo. La figura di maggiore spicco è quella di Ammonio, nato ad Alessandria intorno al 440 e noto anche come matematico e astronomo. Come filosofo, Ammonio si distingue nell'attività esegetica di Platone e di Aristotele, ma, mentre i suoi commenti a Platone sono andati perduti, sono numerosi i commenti superstiti ad Aristotele (di scritti logici, fisico-biologici, per giungere fino alla *Metafisica*) a lui attribuibili. Di suo pugno, a quanto pare, Ammonio redige soltanto il commento al *De interpretatione*, mentre la pubblicazione degli altri corsi di lezione su Aristotele è dovuta ai discepoli Giovanni Filopono e Asclepio di Tralle. Tra i suoi allievi va ricordato anche Olimpiodoro, il quale, nel corso di un VI secolo caratterizzato dalla crescente egemonia culturale del cristianesimo, cura la formazione del commentatore David (Elias).

Gli studiosi di filosofia antica si sono a lungo impegnati a ricostruire la fisionomia delle varie "scuole" neoplatoniche, ma le loro caratterizzazioni, per molti aspetti senz'altro utili, vanno accolte con cautela, anche perché gli scambi e i contatti tra i vari centri, come si è detto, sono spesso vivaci. In un celebre saggio che risale a un secolo fa, Karl Praechter proponeva di distinguere tre correnti: una metafisico-speculativa, che avrebbe trovato espressione nelle scuole di Plotino, di Giamblico e di Atene, una a indirizzo religioso-magico, rappresentata dalla scuola di Pergamo, e una, infine, di carattere erudito, sviluppatasi ad Alessandria; anche la scuola "latina", con Calcidio, Mario Vittorino, Macrobio e Boezio, avrebbe posseduto per Praechter un carattere eminentemente "erudito". Una simile ricostruzione, se adottata meccanicamente, non rende conto della ricchezza e della complessità dei fattori che di volta in volta contribuiscono a determinare la fisionomia dei singoli pensatori, e rischia inoltre di oscurare fenomeni di portata più ampia, come l'indubbia rilevanza dell'elemento religioso e teurgico nell'intero tardo neoplatonismo, o la sostanziale affinità dei presupposti metafisici delle scuole di Atene e di Alessandria.

Caratteri metodologici e teorici comuni

I neoplatonici, come già Plotino, non concepiscono la propria attività filosofica come elaborazione originale e autonoma, bensì come un'interpretazione, sempre più accurata e approfondita, del pensiero del "divino" Platone. Platone, tuttavia, non è l'esclusiva *auctoritas* per i neoplatonici, che tengono in grande considerazione anche le opinioni dei vari esponenti della tradizione platonica, di Aristotele e dei suoi commentatori, degli stoici, e degli scritti di teologie elleniche e orientali. Come si può intuire, il valore attribuito alla tradizione incoraggia grandemente il ricorso alla forma letteraria del commento: parecchi degli scritti, conservati e non, dei neoplatonici sono infatti commentari, principalmente – ma non esclusivamente – alle opere di Platone; non mancano tuttavia esempi, anche illustri, di opere redatte in forma di trattato autonomo: per esempio, le *Sentenze* di Porfirio, *Sugli dèi e sul mondo* di Sallustio (personaggio vicino all'imperatore Giuliano), gli *Elementi di teologia* di Proclo, i *Problemi e soluzioni sui primi principi* di Damascio.

Lo studio di Platone è fondamentale anche nella formazione del futuro filosofo: per l'allievo è dapprima previsto un corso propedeutico basato sugli scritti logici di Aristotele, poi, appunto, lo studio di Platone, scandito in due fasi. Secondo il canone stabilito da Giamblico, nelle lezioni del primo ciclo si esaminano dieci dialoghi platonici, presentati in un ordine prestabilito: *Alcibiade I* (introduttivo), *Gorgia* e *Fedone* (etici), *Cratilo* e *Teeteto* (logici), *Sofista* e *Politico* (fisici), *Fedro* e *Simposio* (teologici), e infine il *Filebo* (sorta di compendio e coronamento dei precedenti dialoghi). Nel ciclo superiore sono invece analizzate le due opere più divinamente "ispirate", vale a dire il *Timeo* per le dottrine fisiche e il *Parmenide* per le teologiche. Seguendo e sviluppando il suggerimento di Plotino, infatti, i neoplatonici posteriori, ciascuno con modalità proprie, cercano di individuare nella sequenza delle ipotesi dialettiche del *Parmenide* i diversi gradi di realtà, o "ipostasi", che dal principio supremo giungono fino alla materia.

Tra i tratti teorici comuni a tutti i pensatori neoplatonici vi è la nozione di un principio supremo, detto in genere "l'Uno" per influenza del *Parmenide*, collocato al di sopra dell'essere (a questo riguardo qualche dubbio, come vedremo, può sussistere per Porfirio); essere che, per i

neoplatonici, corrisponde in sostanza al platonico mondo delle Idee intelligibili. Per la verità, quasi tutti i neoplatonici postulano l'esistenza di più di un principio superiore all'essere, e a tutti questi principi sovressenziali è applicata, in misura più o meno accentuata, quella particolare modalità di discorso comunemente nota come "teologia negativa": ciò che è al di là dell'essere è per sua natura privo di determinazione e, come tale, indicibile e inconoscibile; di esso, pertanto, è possibile parlare solo per via negativa, negandogli cioè qualsiasi attributo – persino quelli di "causa", "principio", "dio" o "uno" –, dato che nessun attributo può rendere veramente conto della sua assoluta e trascendente semplicità. È una forma di descrizione del principio supremo, tipicamente plotiniana, che i neoplatonici approfondiscono ulteriormente, giungendo a teorizzare l'autodissolvimento di qualsiasi discorso relativo all'Uno.

Dalla perfetta unitarietà della prima causa procede, per sovrabbondanza di potenza, tutta la serie dei piani di realtà successivi, caratterizzati da gradi crescenti di molteplicità. Il grado massimo di dispersione nel molteplice, e quindi di imperfezione e disordine, si raggiunge nelle cose sensibili e nella materia. La derivazione di tutte le cose dall'Uno si articola, secondo i neoplatonici, in un *continuum* privo di lacune, scandito in ordini di realtà, o "ipòstasi", dotati di fisionomia e caratteristiche proprie. A questo riguardo, la suddivisione plotiniana della sfera immateriale in Uno, Intelletto e Anima è dai neoplatonici posteriori complicata ulteriormente, attraverso la proliferazione di piani interni alle tre ipòstasi, organizzati in gruppi perlopiù triadici.

Dal punto di vista etico, l'imperativo fondamentale è per tutti i neoplatonici quello di mantenere la natura spirituale dell'anima il più possibile immune dalla degradazione connessa al corpo, ai piaceri e alle passioni, al fine di ricondurla al suo luogo di origine: l'intelligibile e, infine, l'Uno. A tale scopo, i neoplatonici praticano uno stile di vita basato sullo studio, sull'ascesi e – soprattutto a partire da Giamblico – su pratiche cultuali e magiche, in grado di operare infine la riunificazione dell'anima al principio.

I principali esponenti: Porfirio, Giamblico, Proclo e Damascio

Per originalità di pensiero e influenza culturale esercitata i neoplatonici postplotiniani più significativi sono probabilmente Porfirio, Giamblico, Proclo e Damascio, senza dimenticare, sul versante dei commentatori di Aristotele di formazione neoplatonica, soprattutto i nomi di Simplicio e di Filopono.

Originario di Tiro, in Fenicia, Porfirio riceve la sua formazione ad Atene, dove approfondisce gli studi di filologia, di critica letteraria e di filosofia presso il platonico Longino (213-273). Nel 263 si trasferisce a Roma, alla scuola di Plotino, presso la quale rimane per sei anni; circa trent'anni dopo la morte del maestro cura l'edizione delle *Enneadi,* secondo i criteri dichiarati nella *Vita di Plotino.* L'influenza esercitata da Plotino su Porfirio è innegabile, ma significative sono anche le differenze tra i due filosofi: se Plotino era attratto dalle questioni schiettamente filosofiche, ed era incline all'approfondimento della soluzione "platonica" piuttosto che alla mediazione tra posizioni diverse, Porfirio è animato invece da una varietà di interessi quasi enciclopedica, da una spiccata attenzione ai vari fenomeni religiosi (è nota, per esempio, la sua polemica contro i cristiani), e dalla volontà di trovare punti di convergenza tra il platonismo e le altre correnti filosofiche. In uno scritto ora perduto, Porfirio si sforza infatti di dimostrare l'accordo sostanziale tra Platone e Aristotele, e favorisce in genere l'accoglimento delle tesi aristoteliche, soprattutto attraverso la rivalutazione della dottrina delle categorie che Plotino aveva invece radicalmente criticato.

Nella concezione porfiriana del primo principio sembrano coesistere aspetti contraddittori, dovuti presumibilmente alla mancata conciliazione di istanze plotiniane e di elementi propri del platonismo precedente: se infatti in alcuni scritti l'Uno è da Porfirio mantenuto rigorosamente separato dalle altre ipòstasi, ed è quindi superiore all'essere, altrove esso è descritto come equivalente all'essere puro e anteriore a ogni determinazione, che precede l'essere determinato delle idee intelligibili. Ciò può spiegare la maggiore fortuna goduta nell'Occidente cristiano dalla versione porfiriana del neoplatonismo: contro le concezioni che accentuano i caratteri di assoluta trascendenza

e semplicità del principio, i teologi cristiani si sentono autorizzati anche da Porfirio a conferire a Dio il carattere positivo della pienezza d’essere.

Nell’etica Porfirio insiste sulla necessità di una condotta di vita ascetica per mantenere l’anima pura dalle passioni corporee; questo, unito alla pratica costante del pensiero (inteso non come mero accumulo di conoscenze, bensì come realizzazione integrale di una vita filosofica), potrà consentire il ritorno dell’anima a Dio e l’affrancamento, a quanto pare, dal ciclo delle rinascite. Le virtù, per le quali si compie l’ascesa morale, sono ordinate da Porfirio in una scala gerarchica (scala che sarà ripresa, e talora ampliata, da numerosi filosofi di epoca tardoantica e medievale) quadripartita: al primo grado si trovano le virtù civili, che si fondano sulla moderazione delle passioni – nozione centrale dell’etica aristotelica – e si esplicano nei rapporti personali e sociali; al secondo grado vi sono le virtù purificatrici, che operano il distacco dal corpo e dal mondo, e hanno per fine la mancanza di passioni, di stampo stoico; il terzo grado corrisponde alle virtù contemplative, per le quali l’anima volge costantemente il suo sguardo all’intelletto, sua origine; il quarto grado, infine, è rappresentato dai modelli ideali delle virtù presenti nell’essere-intelletto.

Gran parte della produzione di Giamblico è perduta, ma gli scritti conservati e le testimonianze posteriori attestano incontrovertibilmente l’importanza decisiva del fondatore della scuola siriana nella storia del neoplatonismo. Grazie a una sua opera in dieci libri (dei quali si sono conservati soltanto i primi quattro) interamente dedicata al pitagorismo, divengono patrimonio stabile della scuola aspetti caratteristici della tradizione pitagorica, quali la purezza dello stile di vita, la valorizzazione dell’aspetto matematico, la tendenza ad applicare schemi di pensiero dualistici con riferimento alla coppia di principi limite-illimitato. Agli *Oracoli caldaici*, una raccolta, risalente al II secolo, di rivelazioni concernenti gli dèi e il destino dell’anima umana, Giamblico dedica i 28 libri della sua *Perfettissima teologia caldaica*, assegnando così un ruolo di primo piano a pratiche magiche ed evocazioni di potenze divine, giudicate in grado di purificare l’anima umana e operare il suo definitivo ricongiungimento al principio senza più ricorrere alla

ricerca intellettuale (si veda in questo senso anche lo scritto intitolato *I misteri degli Egiziani*).

Oltre a fissare, come è stato detto, il canone scolastico, Giamblico innova profondamente il modo di leggere e commentare i testi, specialmente quelli di Platone: mentre in Porfirio prevale in genere l’indagine di tipo erudito e l’attenzione alle varie possibilità di interpretazione allegorica, Giamblico è animato da un intento tipicamente sistematico: di ogni dialogo platonico occorre dapprima individuare il tema (*skopos*) filosoficamente rilevante, e quindi interpretare alla luce di esso tutti gli altri contenuti. Ogni affermazione di Platone, ritiene inoltre Giamblico, appartiene, a un primo livello di analisi, all’ambito o della fisica, o dell’etica, o della metafisica, ma la sua validità si estende in realtà a tutti e tre i settori, giacché la stessa verità può essere espressa in termini fisici, etici o metafisici. Compito dell’interprete è pertanto quello di individuare e valorizzare i nessi esistenti tra i tre piani, alla luce del principio di corrispondenza universale (“Tutto è in tutto, ma in ciascuno secondo la propria natura”) che proclama la connessione unitaria di tutto il reale.

In ambito più specificatamente filosofico dobbiamo a Giamblico per prima cosa la teorizzazione di un principio supremo ancora superiore all’Uno: un motivo che sarà ripreso e sviluppato da Damascio. Oltre a ciò, sono da lui anticipate anche importanti dottrine procliane, come quella delle énadi sovressenziali posteriori all’Uno, la strutturazione triadica dei piani di realtà immateriali e il netto rifiuto della tesi plotiniana dell’anima non discesa. Giamblico prende le distanze anche dall’identità di essere e pensiero asserita da Plotino, anteponendo, all’interno dell’ipostasi successiva all’Uno, il carattere intelligibile a quello intellettivo: le idee che formano l’essere, in altre parole, sono in senso primario oggetti di pensiero e solo in senso secondario soggetti che esercitano il pensiero al suo grado più perfetto ed esemplare.

La preminenza di Proclo tra i tardi neoplatonici è motivata sia dalla sua statura di pensatore sia dalla straordinaria influenza esercitata sulla filosofia posteriore. È infatti lecito affermare che è in massima parte procliana l’immagine di Platone che l’antichità trasmetterà al Medioevo

e al Rinascimento. Di Proclo si apprezzano in genere più la coerenza del sistema e la lucidità dell'argomentazione che l'originalità del pensiero: si è già detto dei suoi debiti verso Giamblico, ai quali vanno aggiunti quelli, forse ancora più ingenti, nei confronti del venerato maestro Siriano: a lui Proclo deve l'innovativa interpretazione del *Parmenide,* il giudizio sul livello teoretico di Aristotele (in molti ambiti pregevole, ma manchevole nella metafisica o teologia), la dottrina dei tre principi supremi (Uno, limite e illimitato), la ricerca di concordanze tra l'insegnamento di Platone e quelli di Orfeo, di Pitagora e degli *Oracoli caldaici*. Molto della sua vastissima produzione è andato perduto, ma molto si è anche conservato: tra l'altro, ampie sezioni di commenti a Platone (all'*Alcibiade I,* al *Cratilo,* alla *Repubblica*, al *Timeo*, al *Parmenide)* e al primo libro degli *Elementi* di Euclide, tre opuscoli sulla provvidenza, nonché due trattati, gli *Elementi di teologia* e la *Teologia platonica,* che sono le sue opere più rappresentative. Nella prima, formata da 211 proposizioni seguite dalle relative dimostrazioni, Proclo deduce in maniera geometrica la sua scienza metafisica, soffermandosi sulla natura e sui rapporti della varie realtà incorporee: l'Uno, le enadi, gli intelletti (ovvero, la sfera dell'essere), le anime. Le enadi sono per Proclo le prime entità che procedono dall'Uno totalmente semplice: unitarie e quasi del tutto simili al principio, esse, in quanto molteplici e in possesso ognuna di una proprietà peculiare, sono responsabili del primo insorgere della pluralità e della differenza. Diversamente dall'Uno, che è "impartecipato", le enadi sono infatti "partecipate", e come tali capostipiti dei vari ordini "partecipanti"; esse svolgono, cioè, una funzione analoga a quella svolta dalle idee nei confronti delle cose sensibili, essendo però cause sovressenziali delle idee stesse. Superiori, a quanto pare, persino alle enadi sono i principi del limite e dell'illimitato, l'unione dei quali, il "misto", corrisponde alla prima manifestazione dell'essere. Il gruppo ternario limite, illimitato e misto si riproduce nei vari ordini di realtà successivi, e costituisce il modello di strutture analoghe; della triade permanenza-processione-conversione, per esempio, attraverso la quale Proclo esprime la legge, dinamica e circolare, che governa l'azione di ogni principio: l'Uno, o qualsiasi causa, "permane" dapprima in sé, nella sua perfezione; poi esce, "procede", da sé per sovrabbondanza di potenza, e genera così il suo prodotto, che altro non è che la causa in forma dispiegata e pluralizzata.

La somiglianza che sussiste tra causa ed effetto consente infine a quest'ultimo di volgersi, "convertirsi", verso la sua origine, riguadagnando la perfezione iniziale.

Nella *Teologia platonica* Proclo intende raccogliere e interpretare tutti gli insegnamenti "teologici" – concernenti, cioè, i principi metafisici – rintracciabili nei dialoghi di Platone e ordinati sistematicamente nel *Parmenide;* anche al fine di integrarli con quelli dei responsi oracolari caldaici, delle rapsodie orfiche, della mitologia omerico-esiodea, del patrimonio dottrinale (neo)pitagorico (ciò spiega anche il ricorso al linguaggio misterico che, nella *Teologia platonica*, spesso si affianca o si sovrappone a quello più propriamente filosofico). Rispetto agli *Elementi di teologia*, la gerarchia divina è qui più complessa, prevedendo ripartizioni ulteriori all'interno delle ipostasi intellettiva e psichica: (1) l'Uno o primo Dio, (2) le énadi divine, (3) gli dèi intelligibili, (4) gli dèi intelligibili-intellettivi, (5) gli dèi intellettivi, (6) gli dèi sovramondani (con essi, di fatto, si interrompe l'esposizione), (7) gli dèi intramondani, (8) le anime universali, (9) gli esseri superiori (angeli, demoni ed eroi). Questa cospicua proliferazione di piani di realtà risponde principalmente a due esigenze: assicurare un posto nella gerarchia metafisica a ogni divinità tradizionale, unificando così prospettiva filosofica e prospettiva religiosa, e mediare quanto più possibile il passaggio dall'Uno al molteplice sensibile, stabilendo – anche attraverso la ricerca talora esasperata di termini medi capaci di istituire un nesso di somiglianza tra termini opposti, e formare quindi una triade – una successione di gradi di realtà immune da lacune o da "salti".

L'ultimo scolarca dell'Accademia si distingue per non comuni senso critico e abilità dialettica, di cui fa le spese soprattutto Proclo, nel senso che Damascio, pur non mettendo veramente in discussione l'impianto generale della tarda metafisica neoplatonica, interviene spesso (si veda per esempio il suo *Commento al* Parmenide*)* con puntualizzazioni polemiche e interpretazioni alternative su molte delle affermazioni dei suoi predecessori. Nella prima parte del trattato *Problemi e soluzioni sui primi principi*, Damascio sviluppa una notevole critica della nozione di principio, dando nuovo vigore alle tesi di Giamblico: l'Uno, in quanto

principio di tutte le cose, è in qualche modo coordinato a esse, e il fatto stesso di esistere, e di essere pensato, in relazione ai molti lo rende imperfetto e non compiutamente trascendente; è pertanto necessario postulare l'esistenza di un'entità ancora superiore, un principio totalmente ineffabile che sia in tutto e per tutto separato e trascendente, al punto di non tollerare neppure le qualifiche di "principio" e "trascendente", che implicano pur sempre relazione ad altro. Del principio totalmente ineffabile anteriore all'Uno possiamo avere solo un oscuro presentimento, e dobbiamo rinunciare a ogni descrizione razionale di esso: qualsiasi discorso che abbia per oggetto ciò che per sua natura non può essere oggetto di discorso finisce infatti (non diversamente da come accadeva alle affermazioni degli scettici) per annullare se stesso, per autoconfutarsi.

Vedi anche

Platonismo e pitagorismo in Plutarco e Numenio
Alessandro di Afrodisia e il commento come genere filosofico
Plotino
Filosofie e sincretismo religioso
Il*Corpus Hermeticum*
Severino Boezio
Pseudo-Dionigi Areopagita
Il cristianesimo

Tradizioni filosofiche e religiose nella tarda antichità

Filosofie e sincretismo religioso

di Umberto Eco

Nel II secolo si sviluppa una nuova religiosità, una sorta di sincretismo religioso ispirato a diverse tradizioni mistiche e religiose del passato, rielaborate e improntate a una maggiore spiritualità rispetto alla tradizione razionalistica greca; nasce un nuovo misticismo che, sorto dallo scetticismo nei confronti della religione degli dèi, è caratterizzato da una ripresa delle tradizioni pitagoriche e dalla riscoperta dei culti orientali, avvalorato dalla convinzione che tutto ciò che è lontano, temporalmente e spazialmente, è santo e puro e conserva un'aura sacrale.

Sincretismo religioso nel II secolo

Il II secolo è il periodo che va da Traiano all'ultimo dei Severi, ed è un'età piena di contrasti. Da un lato si vive in un'epoca di civiltà, di ordine politico, di pace, e tutti i popoli dell'impero sono uniti da una lingua e da una cultura comune, i retori viaggiano di città in città a pronunciare discorsi, la medicina compie grandi progressi, si sviluppano le matematiche, la musica, l'astronomia, si inventano macchine pneumatiche, apparati bellici sofisticati, fiorisce l'ottica. Insomma la cultura si accresce e l'educazione si diffonde in modo organico tanto che è in questa epoca che si definisce il concetto di *enkyklios paideia*, di educazione globale, che mira a produrre una figura di uomo completo e versato in tutte le discipline. Ma d'altro lato mancano creazioni veramente originali, si conosce tutta la cultura del passato, la si sviluppa, la si rielabora, la si commenta, ma la volgarizzazione prevale sulla scoperta.

In opposizione alla tradizione razionalistica, al pensiero di Aristotele, degli stoici o degli epicurei, si sostituisce una forma di pensiero religioso che in seguito sarà definito come sincretismo, che unisce (senza preoccupazioni filologiche) diverse forme di tradizione mistica, e diverse rivelazioni.

Come ha scritto Francis Yates (1899-1981) “gli uomini del II secolo avevano la ferma convinzione (passata in seguito ai loro eredi rinascimentali) che antichità fosse sinonimo di santità e purezza e che i più antichi filosofi avessero una conoscenza degli dèi di gran lunga superiore a quella degli irriducibili razionalisti loro successori”. Di qui la rinascita di motivi pitagorici, la credenza che tutto ciò che fosse remoto e distante possedesse una maggior santità, per cui si scoprivano o riscoprivano pitagorismo e orfismo, i gimnosofisti indiani, i magi persiani, gli astrologi caldaici, le divinità egiziane come Thot-Ermete, insomma ogni forma di pensiero che potesse venire intesa come improntata a una maggiore religiosità rispetto a quella dei Greci (Yates, 1964, tr. it., p. 17).

Lo spirito sincretista investe anche le religioni tradizionali. Ormai la religione imperiale è puramente formale, un’espressione di lealismo, ogni popolo conserva i propri dèi che vengono accettati dal pantheon latino, senza badare a contraddizioni, sinonimie o omonimie. Originariamente queste divinità avevano per ciascun popolo un significato profondo, ma nel momento in cui l’impero dissolve le patrie locali esso dissolve anche l’identità dei vari dèi, confondendoli tutti in una sorta di crogiolo mitologico. Vediamo la sorte che tocca a una divinità egiziana come Iside: essa diventa Demetra e Cibele, l’Afrodite siriaca, Giunone, l’Anaitis persiana e la Maia degli Indiani. Assume tutti i nomi e tutte le funzioni. Troppi dèi, indistinguibili l’uno dall’altro, dai poteri confusi.

Jean-Paul-Philippe Festugière cita (1942) la storia di Giustino martire (100-165 ca.) che cerca il vero Dio e si rivolge ai filosofi: uno stoico gli dice di non sapere nulla di Dio e che non è necessario saperne, un peripatetico gli chiede anzitutto di essere pagato per parlare, un pitagorico pretende che egli apprenda prima di tutto la musica e la geometria. Segue infine un platonico che gli promette la visione di Dio. Giustino si ritira quindi in solitudine a meditare sulla riva del mare, dove incontrerà qualcuno che lo condurrà al cristianesimo e al martirio.

Una nuova religiosità

Ci si può chiedere se, in questa situazione di sincretismo e scetticismo, il verbo cristiano non si presentasse come una soluzione. Ma non dobbiamo pensare al cristianesimo di questa epoca come a una religione diffusa e nota a tutti.

Non dimentichiamo che è in questo secolo che Plinio il Giovane e l’imperatore Traiano discuotono su come procedere nei confronti della misteriosa setta dei fedeli di un certo Cristo. Sarà solo più tardi che il cristianesimo diventerà religione di stato e attirerà anche la classe dirigente. In quest’epoca è ancora una religione per gli schiavi, e agli occhi del sapiente appariva come una delle tante sette misteriche di cui diremo.

Si manifesta allora, presso le anime deluse dagli dèi, dal I al II secolo, una sorta di religiosità diffusa, si pensa a un’anima universale del mondo, che sussiste negli astri come nelle cose terrestri e di cui la nostra anima individuale è una parcella. Sarà su questo spirito di religiosità cosmica che potrà poi innestarsi il neoplatonismo.

Ma oltre allo scetticismo e alla pietà diffusa esisteva una terza scelta: il misticismo. Poiché sui massimi problemi i filosofi non potevano offrire nessuna verità sostenuta dalla ragione, non restava che cercare una rivelazione al di là della ragione, che pervenisse per visione diretta e per rivelazione della divinità stessa.

La psicologia dello spirito religioso ci dice che nulla è più facile che trovare un dio quando si è intimamente deciso che si vuole credere. Ma siccome ora si cerca una fede diversa, una fede *altra*, non si può non essere persuasi che questa fede e questa rivelazione, se esistono, debbano essere ignote e segrete. Questa è la colorazione che assume il misticismo ellenistico: c’è una verità ma è segreta. Il dio supremo è inconoscibile.

In questo clima rinasce il pitagorismo. Sin dagli inizi la dottrina di Pitagora (570-520 a.C.) si era presentata come conoscenza mistica e i pitagorici praticavano riti iniziatici. La loro stessa conoscenza delle leggi matematiche e musicali si presentava come frutto di una rivelazione avuta dagli Egizi. I pitagorici non appartenevano a un

gruppo filosofico come i platonici o gli aristotelici, ma a una vera e propria chiesa di cui Pitagora era il maestro, e le parole del maestro non venivano messe in discussione. *Autòs épha, ipse dixit*. I precetti di Pitagora venivano conservati gelosamente dagli iniziati come verità da tenere segrete.

Non vi è nulla di più affascinante di una sapienza segreta. Si sa che esiste, ma non la si conosce e quindi si suppone sia profondissima. In questo secolo si identifica la verità col segreto, ovvero con ciò che o non viene detto o viene detto in modo oscuro e deve venire capito al di là dell'apparenza e della lettera. Nel mondo greco, in cui non esisteva un libro sacro come la Bibbia degli ebrei, ci si rivolge al massimo poeta, Omero, per usarlo come oracolo. Inizia l'interpretazione allegorica di Omero, per scoprire al di sotto dei miti una verità più profonda; la più famosa di queste interpretazioni allegoriche di Omero è l'*Antro delle Ninfe* di Porfirio (233-305 ca.).

Dei libri della filosofia classica, quello tenuto in maggiore stima in quel tempo è il *Timeo* di Platone, proprio perché in quel libro si utilizzavano antichi miti pitagorici per rappresentare il mondo come un grande animale retto da leggi matematiche (e non sarà un caso che il Medioevo perda praticamente tutti gli scritti platonici ma continui a studiare come testo quasi sacro il *Timeo*).

Ma una delle caratteristiche del misticismo (e poi del pensiero ermetico che qui trova le sue radici) è che una sapienza, per essere veramente segreta, debba essere esotica. Il principio ha una spiegazione psicologica ed è stato Jung (1875-1961) ai tempi nostri a ricordare che quando un simbolo, una qualsiasi immagine divina, ci è diventata troppo familiare e ha perso ogni mistero, dobbiamo rivolgerci a simboli e immagini di altre civiltà, perché solo i simboli esotici conservano un *mana*, una carica, un'aura sacrale.

Per questo il II secolo decide che, se si deve ricercare una verità segreta, occorre risalire al di là di Pitagora, là dove presumibilmente Pitagora aveva ottenuto le rivelazioni che lo avevano illuminato. Occorreva risalire verso sorgenti lontane e ignote. Il mondo ellenistico conosceva tre di queste sorgenti, l'Africa profonda, l'Oriente e il Nord. Gli

Africani, a sud della costa mediterranea, erano considerati barbari rozzi e incolti, che vivevano in una zona inesplorata di cui nulla si sapeva e da cui non erano pervenuti documenti culturali. Invece il mondo greco si era sempre mosso con interesse verso l'Oriente. E il mondo romano aveva scoperto il mondo dei Galli e quindi la civiltà dei Celti. La saggezza segreta avrebbe dovuto dunque abitare o presso i druidi, i sacerdoti dei Celti, o presso i sapienti dell'Oriente. Nel III secolo Diogene Laerzio inizia le sue *Vite dei filosofi* con la frase: "Alcuni vogliono che la filosofia sia cominciata coi barbari: ci sono stati infatti i magi presso i Persiani, i Caldei, i Babilonesi e gli Assiri, i gimnosofisti dell'India, i druidi tra i Celti e i Galati". Per non dire degli ebrei e dei bramani.

Si sceglie in generale l'Oriente per due ragioni psicologiche e mistiche molto forti: l'Oriente è antico (si sapeva di civiltà orientali che avevano preceduto quella greca) e tutto ciò che è antico è vero; l'Oriente parla lingue ignote, ciò che è ignoto è segreto, e dunque deve contenere una parcella di quel segreto che solo la divinità conosce.

Questo atteggiamento rovescia l'atteggiamento tipico dell'intellettuale greco classico, che identificava i barbari con coloro che non sapevano neppure articolare la parola (l'etimologia di *barbaros* è questa, è barbaro chi balbetta). Ora invece è proprio il presunto balbettio dello straniero che diventa lingua sacra, piena di promesse e di rivelazioni taciute.

In parole semplici, se la grandezza del razionalismo greco si poteva riassumere nella persuasione che è vero ciò che può essere capito, ora si assume che è vero ciò che non si capisce.

In questo ambiente mistico si decide che la visione di Dio non la si può ottenere che nel silenzio e nella privazione, e cioè attraverso l'ascesi, e attraverso una sorta di intuizione istantanea che scavalca nella visione ogni sforzo razionale. Se Dio è misterioso e nascosto, non potrà che rivelarsi nel sogno, o in qualsiasi altra esperienza psichica affine al sogno.

È la visione, la rivelazione che viene provvista anche tradizionalmente dall'oracolo. Ad analizzarle razionalmente, le parole dell'oracolo non dicono nulla, o dicono troppo: occorre che esse lavorino sul nostro animo in modo da produrre una subitanea illuminazione. Già Eraclito (550-480 a.C. ca.) aveva detto che l'oracolo che sta in Delfi "non dice e non nasconde, bensì fa segno" (DK 93), dove la controversa espressione *semainei* non dovrebbe venir tradotta con "significa" bensì con "accenna", "suggerisce attraverso una traccia".

Quindi, se per il razionalismo greco sapere era conoscere attraverso un laborioso discorso mentale le cause (e la conoscenza era conquista umana), per il nuovo misticismo sapere è ricevere, come in una sorta di ebbrezza, una rivelazione che ci proviene da chi sa quello che noi non potremmo altrimenti sapere (e la conoscenza è dono divino). Non è più necessario dialogare, come faceva Socrate, e dispiegare tutte le sottigliezze razionali della dialettica, né apprendere a organizzare, come voleva Aristotele, perfetti sillogismi: occorre attendere che qualcuno parli per noi.

A quel punto il sapere non apparterrà alla ragione, ma al sentimento, al cuore, diventerà di una evidenza quasi tattile (come accade talora ai mistici) e la chiarezza sarà così rapida da confondersi con l'oscurità.

Vedi anche

I Flavi: il primato dell'amministrazione
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Il*Corpus Hermeticum*
La religione romana
Archimede, matematico, fisico e astronomo
Astronomia a Roma
La medicina greca a Roma
Le scuole mediche romane: asclepiadi e metodici

Gnosi

di Umberto Eco

Lo gnosticismo delle origini nasce in epoca ellenistica e si sviluppa nei primi secoli dell'era cristiana come insieme di dottrine e tendenze composite ed eterogenee, anche molto dissimili tra loro, ma accomunate da alcuni elementi ricorrenti: una visione del mondo improntata al dualismo, che considera l'universo il terreno dello scontro tra i due principi contrapposti del Bene e del Male, e una concezione dell'uomo che, prigioniero della realtà materiale, deve intraprendere un percorso di ritorno verso Dio attraverso la conoscenza superiore e il disprezzo della carne.

Nascita e sviluppo dello gnosticismo delle origini

Nello stesso II secolo in cui prende inizio il misticismo ermetico fiorisce quel movimento detto gnosi. Nella tradizione del razionalismo greco *gnosis* significava vera conoscenza dell'essere, in contrapposizione alla semplice percezione (*aisthesis*) e alla *doxa* ("opinione"). Era su base discorsiva e dialettica. Ma nell'epoca che ci interessa il termine ha assunto gradatamente il senso di una conoscenza metarazionale, intuitiva, che non può essere raggiunta con le facoltà ordinarie della mente.

Lo gnosticismo è sorto nel II e III secolo dell'era cristiana come un insieme di dottrine che hanno dato luogo a diverse sette. Gli studiosi moderni hanno ipotizzato varie origini della gnosi, una origine greco-babilonese, una egiziana, una iranica e ogni possibile combinazione di queste tra di loro con elementi giudaico-cristiani. Di fatto lo gnosticismo è un prodotto del sincretismo di quei primi secoli dell'era cristiana. D'altra parte si deve tenere conto non solo della natura composita del movimento ma anche del fatto che per secoli gli unici documenti noti sugli gnostici erano dati dai riferimenti alle loro dottrine che apparivano in autori cristiani (e in qualche autore pagano come Plotino e Celso) che li confutavano.

Solo dopo il 1945 le nostre conoscenze sul pensiero gnostico si sono arricchite di fonti di prima mano. Si tratta dei papiri in copto, scoperti a Nag Hammadi e che, dopo varie vicissitudini, sono stati integralmente pubblicati in facsimile (*The Facsimile Edition of Nag Hammadi Codices*, Leiden: Brill, 1972-77 – questa fonte verrà sempre citata come NH). Sono 13 libri che contengono 53 scritti per un totale di 1153 pagine, di cui il 41 percento era del tutto sconosciuto (il resto ci era noto in altre versioni). I papiri risalgono al IV secolo, sulla base di originali greci del II o III secolo. Disponendo di questi testi si è ora in grado di conoscere meglio vari aspetti della gnosi del II secolo (cfr. Elaine Pages, *I Vangeli gnostici*, Mondadori, 1981).

Temi classici nella gnosi delle origini

Tra i principali pensatori dello gnosticismo citiamo Simon Mago, che appare per la prima volta negli *Atti degli Apostoli* (dalla sua offerta agli apostoli di pagare il loro segreto per operar miracoli nasce il termine di "simonia " come commercio di cose sacre); Basilide; Valentino, il cui pensiero risulta dalla fusione di tradizioni giudaico-cristiane con la gnosi detta sethiana; Carpocrate; Marcione; Bardesane di Edessa. Le singole teorie di questi maestri della gnosi differiscono talora fortemente tra loro. Inoltre tutti gli scritti gnostici che conosciamo (così come i loro riassunti da parte delle fonti secondarie) non sono di carattere filosofico-telogico, ma assumono la forma del mito. Questo rende molto difficile estrapolarne una teologia coerente. Il discorso mitico è per sua natura narrativo, traveste i concetti mediante immagini e non di rado uno stesso personaggio mitico può simboleggiare o allegorizzare concetti opposti, oppure concetti diversi vengono simbolizzati dallo stesso personaggio o entità. In ogni caso si possono enucleare alcuni temi classici della gnosi delle origini.

Anzitutto, lo gnosticismo è essenzialmente una dottrina dualistica, che considera l'universo come teatro della battaglia di due principi opposti ed egualmente autonomi e potenti, il Bene e il Male. Tuttavia è stato osservato (cfr. Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, L'Erma, 1958) che si deve distinguere un dualismo radicale (che pone i due principi come coeterni, di cui sarebbero esempi lo

zoroastrismo, il manicheismo e il mandeismo, e alcune dottrine catare medievali) da un dualismo mitigato, dove il principio negativo insorge in un secondo momento, a causa di un incidente occorso durante la creazione, alla periferia del mondo divino (e alcune dottrine gnostiche apparterrebbero a questa seconda linea).

Tuttavia il dualismo gnostico è sempre caratterizzato dalla sua condanna del cosmo creato. Il cosmo gnostico mette in scena, come è stato detto, una burocrazia dell'invisibile. La pienezza della divinità, il Pleroma, è una complessa gerarchia di Eoni. Secondo Valentino questi esseri intermedi tra Dio e il creato si presentano in coppie, o Sigizie (disposte secondo una gerarchia decrescente che giunge sino alla materia), e in ciascuna coppia troviamo una dialettica tra principio maschile e principio femminile (come Abisso-Silenzio, Intelligenza-Verità, Verbo-Vita). Gli Eoni sono modelli eterni, di tipo platonico, che il cosmo imita imperfettamente.

Il mondo è stato creato per incidente. Secondo alcune correnti il processo creativo avviene per emanazione (come per i neoplatonici, dove l'emanazione è necessaria, in quanto l'Uno originale deve effondersi creando il cosmo, che di conseguenza non è cattivo perché altro non è che la divinità stessa che si propaga così come il calore si propaga da una fonte). Secondo altre correnti non era necessario che Dio creasse, e la creazione è frutto di un errore originario. In tal senso, nella cosmogonia gnostica anche il tempo è un difetto, una pallida imitazione dell'eternità.

Per molte correnti gnostiche la creazione abortiva del cosmo è opera del Demiurgo (che, presente nella gnosi valentiniana, è assente per esempio in Simon Mago). Secondo Ippolito il Demiurgo non era malvagio, ma inabile: "I marcosiani dicono che il Demiurgo voleva imitare la natura infinita, eterna, estranea a ogni limite, e a ogni tempo, dell'Ogdoade superiore, ma non ha saputo riprodurre la sua stabilità e perpetuità perché egli stesso era frutto di un difetto. Così per appressarsi alla eternità dell'Ogdoade ha fatto dei tempi e dei momenti, delle innumerevoli serie di anni, immaginandosi di imitare attraverso

l’accumulazione dei tempi l’infinità dell’Ogdoade” (*Philosophoumena,* 6, 5, 55).

Ippolito non riferiva molto infedelmente, perché uno dei papiri di Nag Hammadi (NH, 3, 77, 3) dice: “Il cosmo è frutto di un errore. Poiché chi lo creò volle crearlo imperituro e immortale, ma commise un errore e non riuscì a raggiungere l’oggetto delle sue speranze”.

Per alcuni gnostici il Demiurgo è il falso dio onorato dagli ebrei, Sabaoth o Ildabaoth. Lo Jahveh ebraico appare allora come un semplice artefice, rozzo e ignorante. Questo spiega anche perché in genere gli gnostici rifiutavano il Vecchio Testamento (e una delle imprese dei Padri della Chiesa, per reagire alle eresie gnostiche, fu quella di riaffermare l’unità dei due Testamenti, il Vecchio e il Nuovo).

Il Demiurgo è di solito accompagnato da una serie senza fine di ipostasi negative, caricature degli Eoni del Pleroma, tipici rappresentanti di quelle divinità intermedie comuni a tutta la spiritualità del II secolo: Angeli, Arcangeli, Arconti, Tiranni, Forze, Scintille, Astri.

Ma per spiegare il dualismo cosmico (la luce divina contro le tenebre del mondo creato) molte dottrine gnostiche inseriscono un dualismo nel seno stesso della natura divina. Il principio dell’incidente cosmico, e dunque del male, risiedeva già nell’intimo stesso di Dio. Questa forma di dualismo radicale si oppone alla dottrina neoplatonica, dove il male e la tenebra sono effetto periferico della emanazione divina, la cui origine, l’Uno inaccessibile, è in sé pienezza, luce, bontà, e il mondo è cattivo nella misura in cui si allontana da Dio. Per lo gnosticismo, invece, il male non è un accidente, non è il nemico di Dio, è l’altra parte di Dio. La cosmogonia gnostica vede sovente la divinità come androgina, coppia che genera e produce attraverso le nozze sacre dei due sessi. In NH 13, 1 la Protoennoia, il primo pensiero del padre, proclama: “Io sono androgina (io sono insieme una madre) e un padre perché (ho rapporti) con me stessa”.

La Protennoia, o Ennoia, è la possibilità che il Padre ha di riflettere su se stesso. Ma questo principio di stabilità è al tempo stesso principio di turbamento, perché il principio femminile, si chiami esso Ennoia o

Sophia (Sapienza), turba la stabilità del Padre e lo spinge alla creazione. Nel produrre la creazione, la Ennoia depaupera la sostanza divina. Causa della creatività, essa è anche causa dell'errore cosmico e in definitiva del male.

Se Sophia è una eco della Sapienza biblica, si dà qui il caso che la Sapienza Divina sia diventata causa ed espressione della defettibilità divina.

Sophia, commettendo l'errore di dar vita al cosmo senza unirsi al suo sposo, produce un mondo di cui rimane prigioniera. Gli angeli, gelosi e innamorati di lei, l'hanno trattenuta in un corpo femminile (che subisce durante i secoli diverse reincarnazioni), facendole subire tutti gli oltraggi. Ma, al tempo stesso, di questo mondo è l'Anima, e il principio di salvezza, se riuscirà a liberarsi dalla tirannia degli angeli. In un certo senso la possibile redenzione di Sophia è parallela, come vedremo, alla possibile rendenzione dell'uomo.

Come principio di fecondità, Sophia rappresenta un principio ambiguo, vergine da un lato, e dall'altro principio generativo e, in certe versioni, prostituta sacra.

L'uomo dello gnosticismo

Prodotto della caduta originaria, l'uomo dello gnosticismo vive esiliato nel mondo, vittima della sua miseria. Esso è vittima del corpo, definito a varie riprese come tomba, prigione, intruso, avversario. Esistere è un male, l'universo è radicalmente cattivo, il tempo e la storia sono una prigione. Lo gnostico capisce che egli non è di questo mondo ma che, come la Sophia, è una scintilla della divinità che si trova provvisoriamente, a causa di un incidente cosmico, in esilio. L'uomo deve dunque tornare a Dio, e così facendo non solo si ricongiungerà col suo principio ma contribuirà a rigenerarlo, a purificarlo dell'errore originario.

Così, benché prigioniero di un mondo malato, l'uomo dello gnosticismo è l'agente della rigenerazione divina. La divinità può ricomporre la frattura iniziale solo grazie alla collaborazione dell'uomo. Ma la

salvezza dell’uomo non si attua attraverso le opere, bensì attraverso la conoscenza superiore. Gli uomini sono divisi in *ilici*, legati alla materia, senza speranza di salvezza, *psichici* (per alcune correnti sarebbero i cristiani) e *pneumatici*, gli unici che possono aspirare alla reintegrazione nel divino attraverso la conoscenza. Lo gnosticismo è aristocratico: si salveranno solo i Perfetti.

Vittima del mondo, l’uomo per reintegrarsi deve odiarne la natura materiale. È fondamentale nello gnosticismo il disprezzo della carne e della stessa attività riproduttiva. Questi elementi si ritroveranno in movimenti gnostici posteriori come il catarismo, dove addirittura il disprezzo della carne porta al suicidio rituale (*endura*).

Il disprezzo della carne e del mondo raggiungeva in alcune correnti gnostiche forme paradossali. Per Carpocrate l’uomo, per liberarsi dalla tirannia degli angeli, signori del cosmo, deve perpetrare tutte le ignominie possibili. Deve cioè passare attraverso tutte le esperienze carnali. Questo atteggiamento è talora confortato da un’altra persuasione: nella misura in cui ottiene la rivelazione, il pneumatico, il perfetto, viene a trovarsi al di là del bene e del male. Il pneumatico che si sa salvo può dedicarsi a ogni licenza, perché ormai umilia il corpo, che deve distruggere, ma non la sua anima, che è già salva. Il presunto libertinaggio gnostico è controverso, perché molte delle notizie sull’immoralismo gnostico sono fornite dagli apologisti cristiani che avevano interesse a presentare i loro avversari come perversi, e nella storia dell’eresiologia abbondano le descrizioni di riti immondi attribuiti a diverse sette ereticali, tutti a sfondo orgiastico. Ogni volta che la Chiesa ha cercato di condannare un movimento gli ha attribuito i riti libertini che i primi padri apologisti attribuivano agli gnostici.

Oltre lo gnosticismo delle origini

I fermenti dello gnosticismo circolano in altre dottrine, nelle quali si può indubbiamente individuare il richiamo a una gnosi, anche se non a tutte le idee dello gnosticismo classico. Sono a sfondo gnostico varie eresie dualistiche, prima tra tutte il manicheismo, predicato in Persia da Mani (III secolo). Per il manicheismo il bene e il male operano nella realtà come due principi distinti, Luce e Tenebre. Il mondo è effetto del

principio negativo. La morale manichea prevede una restaurazione dell’io divino attraverso il disprezzo della carne, della procreazione, del matrimonio e speciali pratiche ascetiche (distinzione tra auditori e eletti). Nei secoli seguenti nasceranno varie sette a sfondo manicheo (con differenziazioni tra dualisti e monarchici o monarchiani, e con nomi imprecisi, dove non è chiaro se la tradizione chiami con lo stesso termine gruppi diversi o viceversa: messaliani, stratiotici, fibioniti, borboriti... Non è neppure chiaro quali siano di origine gnostica, quali di origine manichea, quali di natura sincretica.

Notizie più precise abbiamo sui pauliciani, che nascono in Armenia e raggiungono grande diffusione e potenza, si installano principalmente in Asia Minore ma passano in diversi momenti in territorio musulmano e bizantino. I pauliciani sostengono un dualismo radicale, rifiutano l’Antico Testamento e il Dio degli ebrei, asseriscono che la salvezza è dovuta a un Cristo spirituale che non ha subito l’incarnazione (è passato attraverso la Vergine “come attraverso un tubo”) e la cui crocifissione è stata apparente. Nasce con ogni probabilità in questo ambiente il disprezzo della croce come strumento infame di tortura – e per questo molti gruppi dualisti successivi, sino al Medioevo, saranno accusati di disprezzare il crocifisso.

Probabilmente sotto l’influenza pauliciana si affermerà nel X secolo la predicazione del prete Bogomil in Bulgaria, che conquisterà le masse diseredate dei contadini slavi oppressi dai conquistatori bulgari. Anche i bogomili si richiamavano a un pessimismo dualistico, disprezzavano la croce, rifiutavano l’incarnazione e la passione, predicavano il rifiuto del mondo, delle ricchezze, della procreazione.

Il resto appartiene alla storia delle sette ereticali del Medioevo, come i patarini e i catari.

Vedi anche
Plotino
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Filosofie e sincretismo religioso
Ireneo di Lione e Tertulliano: la difesa della fede cristiana
Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene

Il *Corpus Hermeticum*
Il cristianesimo
Agostino, mediatore culturale e maestro di inquietudine

Ireneo di Lione e Tertulliano: la difesa della fede cristiana

di Federica Caldera

Ireneo di Lione e Tertulliano, a partire dal confronto polemico con varie dottrine eretiche (gnostiche in particolare), hanno incentrato la loro riflessione teologica e antropologica sul tema del rapporto che lega uomo e Dio, missione del semplice credente e disegno del Creatore.

La critica allo gnosticismo di Ireneo di Lione

Attivo nella seconda metà del II secolo, il vescovo Ireneo di Lione sviluppa il suo pensiero teologico attorno a due nuclei concettuali fondamentali: la verità della fede cristiana e la comprensione del mistero di Dio. Secondo Ireneo, l'uomo è costitutivamente chiamato alla comprensione della verità rivelata, che rappresenta la condizione imprescindibile per acquisire la conoscenza di Dio. In una delle sue opere più importanti, l'*Adversus haereses*, Ireneo afferma che il compito di manifestare la verità su Dio si può esaurire soltanto se ci si impegna parallelamente nella confutazione delle dottrine che non sono conformi a ciò che è rivelato dalle Sacre Scritture. Entro questo progetto di difesa della verità cristiana gioca indubbiamente un ruolo rilevante la critica contro lo gnosticismo (cfr. AA.VV., *La foi et la gnose hier et aujourd'hui: Irénée de Lyon*, 1985).

Nel I secolo la gnosi viene identificata con il miraggio di una conoscenza rivelata perfetta, posseduta e trasmessa da iniziati, con la pretesa di offrire una spiegazione totale del mondo e del mistero dell'esistenza su base dualistica (contrapponendo cioè mondo del bene e mondo del male), e di indicare la via verso la salvezza dello spirito. Nel II secolo Alessandria si afferma come centro di uno "gnosticismo cristiano" in cui il maestro più influente è Valentino.

Un primo aspetto della polemica di Ireneo contro gli gnostici riguarda la conoscibilità di Dio. Secondo il pensiero gnostico, Dio non si può conoscere perché è troppo grande e supera immensamente la nostra misera esistenza; proprio perché misero, l'uomo non avverte la

necessità di conoscere quel Dio che è al di sopra di tutto e dal quale tutto proviene; e la radicale alterità di Dio produce una netta separazione tra il Dio supremo e il mondo creato. Dio risulta pertanto sconosciuto e incomprensibile. Tra gli gnostici maggiormente contestati da Ireneo figurano certamente i valentiniani, che ritengono che Dio sia inconoscibile e che la percezione che l'uomo ha del Creatore, tramite l'osservazione del cosmo e delle realtà concrete, non debba essere confusa con la conoscenza del Principio originario. A loro avviso, la realtà suprema e sovracosmica, direttamente associata al Principio del tutto, sta nel Pleroma, che, privo di contatti con la realtà creata, è al di là di tutto ciò che è materiale.

Pur senza sminuire l'alterità e trascendenza di Dio e affermando la radicale differenza che separa Dio, increato e creatore, dall'uomo, creatura fallibile, che tutto riceve da colui che l'ha creata, Ireneo smonta le argomentazioni gnostiche affermando che l'uomo può conoscere Dio e che questa possibilità è una diretta conseguenza dell'amore di Dio per l'uomo. Nella storia umana si compie inoltre una progressiva rivelazione di Dio che ne procura una conoscenza reale e sostanziale. Per comprendere il senso di questa affermazione occorre ricordare che è centrale nella teologia di Ireneo la riflessione sul cosiddetto “ritmo trinitario della verità”. Questa espressione viene utilizzata da Ireneo per sostenere che la rivelazione di Dio e la storia dell'uomo sono segnate dal dinamismo del rapporto tra le persone della Trinità. La rivelazione è concepita da Ireneo come un percorso formativo all'interno del quale l'amore di Dio si pone come condizione e principio propulsore per la sua conoscenza e per la comprensione dei misteri rivelati. Senza l'*agape* divina, secondo Ireneo, sarebbe impossibile conoscere Dio e persino vederlo (cfr. Bart Benats, *Il ritmo trinitario della verità. La teologia di Ireneo di Lione*, Città Nuova, 2006). A partire da queste premesse Ireneo evidenzia la stoltezza e contraddittorietà delle conclusioni gnostiche riguardo alla conoscibilità di Dio e all'interpretazione dei concetti di “trascendenza” e “rivelazione”. Egli afferma che Dio è incommensurabilmente al di sopra delle possibilità conoscitive umane (non possiamo conoscere Dio senza l'aiuto di Dio), ma ricorda che Dio si fa conoscere tramite il Verbo. A suo avviso, per approfondire il mistero rivelato, l'uomo deve dunque affrontare un percorso di crescita:

rispetto a Colui che lo ha creato, egli si trova in una condizione di “giovinezza” e deve progressivamente maturare verso l’acquisizione della piena conoscenza.

Un secondo aspetto rilevante della polemica antignostica di Ireneo concerne l’interpretazione della creazione.

Secondo i valentiniani, la creazione è la degradazione dal Pleroma originario e il Dio dell’Antico Testamento coincide con il Demiurgo, che, proclamato signore della creazione, opera a partire da una materia preesistente alla quale si adegua. Da questa valutazione negativa del creato gli gnostici ricavano la tesi secondo cui la creazione non sarebbe in rapporto diretto con Dio: sostanzialmente separato dal Padre, da lui non voluto, il creato è decaduto. Preoccupato per le pericolose implicazioni antropologiche di questa tesi, Ireneo confuta gli gnostici affermando che il creato non è frutto del caso ma è l’esito della libera iniziativa di Dio. Principio assoluto di tutto ciò che esiste, Dio è volontà e materia da cui tutto trae origine. Nel processo creativo, come nella storia, si manifesta il dinamismo trinitario: infatti, secondo Ireneo, Dio crea da se stesso, assistito dal Figlio e dallo Spirito Santo (che sono le “mani” di Dio).

Teologia e mistero di Dio

Reagendo contro l’idea che la perfetta gnosi (penetrazione intellettuale della fede in tutta la sua ampiezza) consista nell’apprendere che il Padre è inafferrabile e incomprensibile, nell’*Adversus haereses*, Ireneo afferma che fare *theologia* significa penetrare nel mistero di Dio, che ci dà vita e conoscenza. La storia rappresenta lo scenario ideale in cui Dio si fa conoscere instaurando con l’uomo un legame sempre più intenso. La verità cui attingere attraverso il confronto con i misteri divini si identifica ovviamente con la fede cristiana e viene diffusa dalla Chiesa, che l’ha ricevuta direttamente da Dio. Luogo della verità, la Chiesa è frutto dell’azione rivelativa di Dio e rende possibile all’uomo percepire Dio in modo adeguato. La comunione con Cristo e la presenza dello Spirito Santo fanno della Chiesa il luogo in cui si attualizza nella storia il rapporto con Dio.

Secondo Ireneo, per conoscere la rivelazione e comprenderne i misteri, sono essenziali alcuni principi complementari: oltre che dalla tradizione apostolica, vescovile e presbiteriale, il credente deve farsi guidare dalla cosiddetta “regola della verità”, che assicura la stabilità della fede e costituisce un valido strumento per la demolizione sistematica delle tesi gnostiche. Ireneo offre questa formulazione della “regola della verità”: “vi è un solo Dio onnipotente, che con il suo Verbo ha modellato o formato dal non esistente tutto ciò che esiste”. Questa verità è stata diffusa dagli apostoli, è stata manifestata a tutto il mondo e collega la Chiesa alla sua storia e a Dio. Chiave di interpretazione della Sacra Scrittura, la regola è espressione della verità originale che la Chiesa conserva e offre ai credenti la possibilità di riconoscere e confutare tutte le dottrine eretiche. Se le argomentazioni illogiche e macchinose degli eretici sono prive di corrispondenza con il dettato scritturale, la regola invece è al centro di ogni teologia e dà coerenza e consistenza ai misteri divini consegnati alla Sacra Scrittura. Una e assoluta, la regola si pone come criterio di verità. In polemica contro gli gnostici, Ireneo dichiara di volere una “obbedienza semplice” alla Sacra Scrittura e alla regola di fede: mentre gli eretici divulgano bizzarre fantasie, i credenti devono accostarsi alla fede con una sana comprensione, circospetta e pia.

Come si è visto, Ireneo difende una concezione dinamica della storia, che reputa contraddistinta da un ritmo trinitario. Gesù compie la sua attività nella storia servendo il Padre, al quale è legato da un rapporto sostanziale: nel Figlio fattosi uomo si rende presente, e quindi si può conoscere e vedere, il Padre, che è apparentemente invisibile. La rivelazione del Padre e quella del Figlio non possono avvenire l’una senza l’altra.

Ireneo ritiene che l’esperienza di Dio nei vari momenti della storia sia scandita da tre tappe fondamentali: (1) la rivelazione di Dio attraverso la creazione e l’azione universale del Verbo nel cosmo; (2) nel tempo dell’antica alleanza: la manifestazione profetica attraverso lo Spirito; (3) l’incarnazione del Figlio e il tempo della Chiesa: manifestazione nel modo di adozione mediante il Figlio.

Solo alla fine dei tempi, compiuta la propria manifestazione, Dio permette all’uomo di godere di una visione “secondo la paternità”.

Polemizzando contro le mitologie gnostiche, Ireneo propone una teologia della storia della salvezza che non si realizza fuori del nostro spazio e del nostro tempo, pur compiendosi appieno solo in contesto escatologico. Introdotta per rimarcare la profonda interazione tra rivelazione divina e storia umana, l’espressione “a ricapitolazione di tutto nel Cristo”, secondo Ireneo, indica che Cristo compie la salvezza ricapitolando (riassumendo) in se stesso il genere umano e la sua storia. Per spiegare come Cristo contribuisca a rendere l’uomo partecipe della gloria di Dio Ireneo si serve dell’espressione “la gloria di Dio è l’uomo vivente”, che significa che la gloria di Dio coincide con la massima affermazione dell’uomo: Dio vuole la realizzazione dell’uomo in quanto uomo, ma una simile realizzazione totale si trova solo nella comunione con Dio.

Questa affermazione ha importanti implicazioni sull’antropologia di Ireneo, che presenta l’uomo come: (1) essere creato da Dio (contro il panteismo disincarnato e l’angelismo); (2) essere creato perché viva: la salvezza porta a compimento nell’uomo sia l’immagine sia la somiglianza secondo cui è stato creato; (3) essere in divenire: sarà perfetto solo alla fine della sua storia (perché il tempo e la storia sono il luogo di maturazione in cui si compie il disegno divino); (4) essere libero e responsabile: l’azione di Dio nei confronti dell’uomo libero è una lenta educazione dell’umanità (compare qui il tema della “pedagogia divina”, classico nei Padri della Chiesa, che combina l’iniziativa divina con il totale rispetto della libertà della creatura).

Tertulliano e il rapporto tra religione e filosofia

Primo dei Padri latini, Tertulliano è autore di vari scritti di circostanza (*De oratione*, *De cultu feminarum*, *De virginibus velandis*, *Ad uxorem*, *De monogamia*, *De idolatria*), stesi con stile personale e molto denso. Vive a Cartagine, è attivo tra 197 e 200 e si nutre della cultura classica dell’epoca.

Conosce il greco e può leggere gli apologisti cristiani del II secolo e Ireneo di Lione. Ha inoltre una solida cultura filosofico-giuridica.

Come Ireneo di Lione, anche Tertulliano si prefigge quale obiettivo prioritario quello di difendere la verità della fede dagli attacchi degli eretici. Nell'*Apologetico* Tertulliano assume un atteggiamento di sostanziale rifiuto della cultura pagana, che è comune anche a molti scritti coevi di eresiografia. Come noto, nei primi secoli dell'età cristiana la storia dei contatti tra filosofia e cristianesimo è inizialmente soprattutto la storia di una reciproca incomprensione. Il caso di Tertulliano è particolarmente significativo per approfondire le motivazioni di questa marcata presa di distanza dalla filosofia. Egli per primo ha utilizzato il tema della contrapposizione tra Atene e Gerusalemme come punto di partenza del confronto tra la filosofia pagana (simbolicamente rappresentata da Atene, ovvero il mondo greco) e la fede cristiana (il cui simbolo è Gerusalemme, ovvero il mondo giudaico-cristiano, fondato sulla tradizione e sulla Sacra Scrittura). Reagendo contro il paganesimo antico, Tertulliano mette in ridicolo le dottrine dei filosofi che, a suo avviso, spesso giungono a conclusioni in odore di eresia. Egli prosegue la polemica di Ireneo di Lione contro la gnosi e il marcionismo, dedicando ampie sezioni dei suoi scritti cristologici (cfr. Raniero Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, Ed. Universitaires, 1962) alla confutazione del dualismo gnostico e del docetismo marcionita. Nell'opera *Contro Marcione,* il suo scritto teologico più voluminoso, Tertulliano tenta una confutazione di tutte le eresie, mentre nel trattato *Prescrizione degli eretici* sviluppa una riflessione molto puntuale circa la trasmissione viva della fede apostolica in seno alla tradizione ecclesiale.

Critico della *sapientia saecularis* e della *vanitas* della filosofia, Tertulliano accusa pesantemente i filosofi, cui non risparmia definizioni infamanti (*gloriae animal*). A Platone, fiero della sua scienza, Tertulliano oppone un qualunque umile "operaio" cristiano, che, una volta trovato Dio, è in grado di farlo conoscere al suo simile testimoniando la propria fede attraverso la sua stessa vita. Sia nell'*Apologetico* sia ne *La prescrizione degli eretici* Tertulliano si impegna nella difesa del cristianesimo evidenziando che i cristiani

dimostrano con i fatti la loro fede, mentre i filosofi, gonfi di vanagloria, cercano di persuadere più con la parola che con l'insegnamento. Atene è simbolo della sapienza profana, è la *linguata civitas* che ospita l'Accademia e i filosofi, ridicoli osti di sapienza, simili agli eretici e ai ciarlatani perché, spinti da una curiosità malsana, si interessano più delle creature che del Creatore. L'attività del filosofare è viziata dalla pretesa di giungere alla verità prescindendo dalla rivelazione, impresa che, secondo Tertulliano, costituisce una minaccia per la fede. Come la critica ha ampiamente dimostrato, benché contrapponga in modo risoluto fede cristiana e filosofia pagana, Tertulliano non va presentato come un cieco irrazionalista: egli non intende ripudiare in assoluto la ragione in quanto inconciliabile con la fede, quanto piuttosto condannare quei filosofi che non sono riusciti a superare il politeismo idolatrico, e quindi a valorizzare la specificità del cristianesimo. Dopo che Cristo, su mandato del Padre, ha conferito ai suoi discepoli l'incarico di insegnare e divulgare il messaggio rivelato, secondo Tertulliano non c'è più spazio per la *vana curiositas*. Il ragionamento induttivo, proprio della dialettica filosofica, si rivela fallace e il metodo dialettico degli eretici appare privo di rigore, in quanto fondato soltanto su *argutiae* e *subtilitates*. Mentre la dialettica fomenta la controversia e non garantisce la possibilità di trarre conclusioni definitive, la ricerca di Dio offre garanzie di veridicità e riesce meglio alle persone semplici, pure di cuore, piuttosto che agli intellettuali. Qualunque cristiano, anche se di umili origini e privo di cultura, conosce Dio meglio dei filosofi. Infatti, se la verità coincide con il patrimonio della rivelazione divina e con il Vangelo, può essere oggetto di ricerca da parte dei filosofi, ma è di fatto e compiutamente posseduta solo dai cristiani.

Nel giudicare il valore della filosofia e il suo rapporto con l'eresia, Tertulliano si attiene alla linea già tracciata da Ireneo di Lione, suo modello e maestro nella polemica antignostica. Nei panni del pastore della Chiesa egli affronta il problema dei rapporti ragione-fede sotto il segno della teologia cristiana e se in quest'ottica insiste sull'incapacità dei filosofi di raggiungere quell'unica verità (appunto, quella cristiana) che assicura la salvezza, non scade tuttavia nel "radicalismo antifilosofico", né ritiene che l'adesione alla fede cristiana comporti la rinuncia ai diritti della ragione e la negazione dell'attività razionale.

Erede del pensiero stoico, Tertulliano si avvale in prima persona di argomenti filosofici ma è sempre attento a denunciare qualsiasi infiltrazione filosofica che alteri la fisionomia originaria del cristianesimo in quanto religione rivelata. Eretici, maghi, ciarlatani, astrologi, filosofi hanno in comune la *curiositas*, espressione del puntiglio irrequieto nella ricerca, del virtuosismo dialettico, della smania di nuove conoscenze ricavate da sottili discussioni e trasferite all'esegesi biblica. Operando *per curiositatem*, i filosofi saccheggiano la Sacra Scrittura e sono indotti a scrutare la natura prima di interrogarsi sull'artefice della medesima. Sulla scia di Ireneo di Lione, alla *curiositas* Tertulliano oppone la *simplicitas*, quella semplicità della verità cristiana che esclude interpretazioni della Bibbia che si avvalgano arbitrariamente delle suggestioni della retorica e delle sottigliezze della dialettica e che abusino di categorie filosofiche.

L'antropologia di Tertulliano

Come Ireneo di Lione, anche Tertulliano colloca l'uomo al centro del progetto creativo di Dio. L'antropologia di Tertulliano ruota intorno a due temi fondamentali: l'origine dell'uomo e la sorte che attende le anime dopo la morte. Nel trattato *De anima* (scritto poco dopo il 210) Tertulliano dimostra che le argomentazioni platoniche sull'incorporeità dell'anima sono vane, spiega che l'uomo è un composto di anima e corpo e contesta gli gnostici e i marcioniti, che, negando la resurrezione della carne, non possono che supporre una *dimidiata salus*, come se l'uomo si salvasse "solo a metà".

Tertulliano ritiene al contrario che anima e corpo non siano due sostanze autonome e separate e che il termine *homo* si possa correttamente utilizzare solo per indicare la compresenza di queste due sostanze. Non a caso, nella vita ultraterrena, l'anima potrà essere premiata o castigata soltanto quando, dopo la resurrezione, si sarà riunita con il proprio corpo.

Circa la sorte che attende le anime nel periodo che intercorre tra la loro morte individuale e la retribuzione finale, Tertulliano afferma che verso la fine dei tempi Cristo stabilirà sulla terra una Gerusalemme discesa dal Cielo, un regno terreno della durata di mille anni; i giusti risorgeranno

per regnare con Cristo, ma la prima resurrezione sarà scaglionata nel corso del millennio, poiché alcuni dovranno scontare le loro colpe residue in un luogo sotterraneo (*carcer*, *deversorium*, *inferi*); alla fine del millennio ci sarà la resurrezione di tutti i morti: i reprobi saranno giudicati e condannati, mentre i giusti saranno trasferiti dal regno terrestre a quello celeste.

Vedi anche
Gnosi
Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene
L'ultimo Agostino: la grazia, il potere e le due città
"Politeismo" e religione
Il cristianesimo
La prima letteratura cristiana in latino e la resistenza della poesia profana
La dialettica tra paganesimo e cristianesimo
Agostino, mediatore culturale e maestro di inquietudine

Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene

di Marco Di Branco

Le dottrine gnostiche hanno in Alessandria d'Egitto un importante centro di diffusione. Con la fine del II secolo, però, nella stessa città nasce e si rafforza una reazione dell'ortodossia cristiana che trova in Clemente e Origene le maggiori figure di riferimento.

Alessandria la capitale dello gnosticismo

La città di Alessandria è il più importante centro di elaborazione e di diffusione delle dottrine gnostiche (dal greco *gnosis*, "conoscenza"), considerate dal corpo ecclesiastico, fino al sorgere dell'arianesimo, come l'eresia per eccellenza. Lo gnosticismo si basa *in primis* su un dualismo ontologico, su un antagonismo irriducibile fra il bene e il male, la luce e le tenebre, lo spirito e la materia: di qui ha origine negli gnostici un atteggiamento negativo nei confronti del cosmo, ritenuto appartenente alla sfera materiale e dunque creazione e sede delle potenze diaboliche.

In secondo luogo, gli gnostici si considerano i soli ad aver ricevuto in se stessi una scintilla divina e ad esser divenuti consapevoli – grazie alla rivelazione – della loro situazione privilegiata, rendendosi quindi idonei alla salvezza finale.

E tuttavia, all'interno del cristianesimo alessandrino esistono anche altre correnti dottrinali, tant'è che a partire dagli ultimi decenni del II secolo la città è teatro di una vera e propria controffensiva antignostica, che vede in prima linea la figura di Clemente Alessandrino (150-215 ca.) e, in un secondo tempo, quella di Origene (185-253 ca.).

Clemente Alessandrino

Clemente nasce ad Atene verso il 150, ma la sua attività filosofico-religiosa si esplica ad Alessandria fra il 180 e il primo decennio del III secolo. Muore in Asia Minore, dove si è rifugiato per evitare una

persecuzione, tra il 211 e il 215. Come dimostrano i suoi scritti, in cui sono citati ben 348 autori antichi (tra cui, per 600 volte, Platone), ha senza dubbio un’educazione classica. Più difficile è invece stabilire se abbia fatto parte del clero alessandrino: in effetti, una lettera di Alessandro, vescovo di Gerusalemme (morto nel 251), riportata da Eusebio di Cesarea (265 ca. - 339) nella sua *Storia ecclesiastica* (VI 11, 6), definisce Clemente come *presbyter*, e tuttavia, dalle pagine di quest’ultimo emerge non di rado una forte polemica proprio nei confronti dei *presbyteroi* di Alessandria.

Secondo Eusebio (*Storia ecclesiastica*, V 10, 1-4; 6, 6), Clemente sarebbe stato alla guida del Didaskaleion (scuola) di Alessandria, un’istituzione ufficiale inserita nel contesto ecclesiastico e posta sotto il controllo episcopale, e avrebbe avuto per successore nel medesimo incarico Origene. In realtà, studi recenti hanno dimostrato che una scuola con simili caratteristiche al tempo di Clemente non esisteva, mentre si può ipotizzare la presenza in città di un centro privato di studi cristiani senza alcun rapporto di dipendenza o subordinazione con la comunità cristiana locale. Clemente si trova a operare in questo tipo di ambiente, dal quale, nell’epoca di Origene, nasce appunto il Didaskaleion.

L’opera principale di Clemente sono gli *Stromati* (alla lettera “tappeti”, “tappezzerie”: termine utilizzato per indicare le miscellanee erudite), il cui sottotitolo, *Note gnostiche secondo la vera filosofia*, chiarisce meglio il quadro filosofico-religioso nel quale essa si inserisce. Si tratta di un testo appartenente al genere letterario “ipomnematico” (da *hypomnemata*, “appunti”) che, in quanto tale, richiede uno specifico contributo da parte del lettore, le capacità intellettuali del quale vengono direttamente chiamate in causa. Di conseguenza, gli *Stromati* sono in qualche modo un’opera esoterica, volutamente disorganica, ma in linea con la tradizione filosofica antica, che prevedeva una produzione a uso esclusivo della scuola e destinata alla discussione fra allievo e maestro. Il suo nucleo fondamentale è l’accurata selezione di una gerarchia di testi biblici, a partire dalla quale sono articolate e organizzate le concezioni teologiche dell’autore, venendo a formare un sistema teologico-filosofico assolutamente coerente, che ha al centro la

concezione della fede (*pistis*), l’idea di “gnosi” e di gnostico, il concetto di simbolo e allegoria, il culto cristiano e il martirio. Per Clemente, però, la vera “gnosi” è qualcosa di molto diverso dalle classiche dottrine gnostiche, delle quali egli utilizza il lessico e le strutture fondamentali del ragionamento sempre in chiave polemica: a suo parere, infatti, gli gnostici sono i principali avversari dei cristiani per la loro devianza dal messaggio apostolico.

Il “vero gnostico”

Punti centrali della polemica antignostica di Clemente sono la distinzione fra il Dio giusto dell’Antico Testamento e il Dio buono del Nuovo Testamento, e la presenza di diverse nature fra gli uomini. Se egli respinge completamente il primo dei due punti, affermando con forza l’esistenza di un unico Dio che è insieme giusto e buono, il secondo, pur rifiutato sulla scorta dell’affermazione di san Paolo dell’uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio, gli ispira una linea di riflessione originale. Essa prende le mosse dalla sua esperienza di maestro, costretto a misurarsi con la disparità di impegno e di esiti riscontrabile nei suoi allievi, solo pochi dei quali sono disposti a lavorare duramente per superare i limiti dell’istruzione elementare. Anche se tale constatazione sembra avvalorare la pretesa degli gnostici di costituire un’élite superiore per natura rispetto agli altri uomini e agli stessi membri della comunità cristiana, non è questa la via seguita da Clemente, che ripropone il doppio livello teorizzato dalla gnosi, rifiutando però l’idea chiave dello gnosticismo, secondo cui esso corrisponde a una distinzione ontologica di natura, affermando invece che la distinzione si basa sul libero impegno della volontà: a ogni cristiano è aperta la possibilità di progredire dalla semplice fede alla fede resa consapevole dalla vera gnosi. Clemente definisce appunto “vero gnostico” colui che, imitando il proprio maestro, raggiunge questa meta, rendendosi simile a Dio; a costui si contrappone il “falso gnostico”, ingannato dall’errore di una dottrina eretica. Il progresso in questione è possibile a tutti i cristiani, anche se solo pochi, a prezzo di impegno e fatica, vi si avventurano. Si tratta di un processo dialettico e ascetico di chiara ascendenza platonica: l’anima del credente, illuminata dal *logos* divino e guidata dal maestro alla sempre più approfondita

conoscenza delle Sacre Scritture, si spoglia gradualmente dal peso del corpo e delle sue passioni e ascende dalla molteplicità del mondo all'unità impassibile di Dio. Lo gnostico è tale perché è capace di vivere nella speranza cristiana riducendo lo spazio che lo separa dal futuro, cioè dal compimento della speranza nell'amore, e dall'intelligibile, cioè dalla contemplazione. "Cristo", scrive Clemente, "è il principio e la fine. I due estremi, il principio e la fine, non si insegnano e sono la fede e l'amore: ma la gnosi, trasmessa per tradizione, è affidata come un deposito, per grazia di Dio, a quelli che si rendon degni del suo insegnamento. È detto infatti: 'A chi ha, sarà dato in aggiunta' (*Mt* 25, 29): alla fede la gnosi, alla gnosi l'amore, all'amore l'eredità. E ciò avviene quando uno si fa dipendente dal Signore per fede, per gnosi, per amore, e ascende con Lui là dove è il Dio e Custode della nostra fede e del nostro amore".

La polemica di Clemente contro la gnosi "eretica" ha un grande successo e indebolisce notevolmente il movimento gnostico; tuttavia essa ha anche l'effetto di contribuire all'irrigidimento dottrinale e gerarchico della Chiesa alessandrina, tra le cui conseguenze vi è l'energico compattarsi della comunità a spese del frazionamento preesistente, fonte di divisione ma anche garanzia di pluralismo, promosso soprattutto dal patriarca Demetrio. Paradossalmente, questo cambiamento di clima, in gran parte prodotto dall'attività di Clemente, ha ripercussioni fortemente negative anche sulla sua scuola, che i leader del processo di unificazione della Chiesa locale desiderano controllare più strettamente di quanto non sia avvenuto in passato. È probabilmente a causa di tale svolta autoritaria, e non, come si è spesso erroneamente sostenuto, per la persecuzione di Settimio Severo (146-211) che Clemente, negli anni iniziali del III secolo, abbandona Alessandria, senza farvi mai più ritorno.

Origene, la *rising star* della scuola di Alessandria

Chi volesse conoscere nei dettagli le vicende biografiche di Origene, uno dei più brillanti e "sovversivi" teologi della storia della Chiesa può rivolgersi al VI libro della *Storia ecclesiastica* di Eusebio, quasi interamente dedicato alla sua figura.

Origene nasce intorno al 185, probabilmente ad Alessandria, da genitori cristiani, che lo avviano allo studio delle Sacre Scritture. Intorno ai diciotto anni subisce un trauma terribile: suo padre, infatti, durante la persecuzione di Settimio Severo (202-203) viene condannato alla pena capitale. In questa occasione, Origene gli avrebbe scritto una lettera, esortandolo a non abbandonare la fede per la preoccupazione per i figli. Alla condanna a morte, si aggiunge la confisca dei beni, cosicché Origene, primo di vari fratelli, per mantenere la famiglia è costretto a fare il maestro di scuola. Ben presto, il patriarca Demetrio, lo stesso presule che, con la sua politica accentratrice, aveva indirettamente provocato l'abbandono di Alessandria da parte di Clemente Alessandrino, si accorge delle doti del giovane maestro e gli affida l'istruzione dei catecumeni. Origene si dedica al nuovo incarico con un entusiasmo straordinario (secondo Eusebio egli sarebbe giunto al punto di evirarsi per evitare le tentazioni derivanti dalla sua giovane età e dalla frequentazione della sua scuola da parte di giovani donne), e ha un enorme successo: la scuola dei catecumeni comincia a essere frequentata da un numero così alto di allievi che egli deve dividere la classe in due sezioni, affidando all'amico Eracla l'istruzione elementare e riservando per sé i corsi avanzati. Poiché la sua scuola è frequentata anche da pagani, Origene vuole approfondire la conoscenza della cultura filosofica greca, e segue per un certo periodo le lezioni di un filosofo platonico, Ammonio Sacca (180 ca. - 242), che diviene poi il maestro di Plotino (203 ca. - 270), fondatore del neoplatonismo.

Per Origene l'insegnamento è solo una parte della propria attività, ad esso si aggiunge l'esegesi biblica, alla quale egli dedica gran parte del tempo anche grazie al sostegno economico di un amico gnostico, il ricchissimo Ambrogio, che Origene converte all'ortodossia. Ambrogio mette tra l'altro a disposizione dell'amico un gran numero di scrivani e calligrafi che curino la pubblicazione delle sue numerosissime opere, tutte di altissimo valore filosofico e teologico. Oltre ai molti commentari scritturistici sono da ricordare il trattato dottrinale *Dei principi* e il celebre *Contro Celso*, confutazione di uno scritto anticristiano. Fra gli scritti non pervenuti fino a noi doveva essere di grande importanza il *Commento al Genesi*, incentrato sul racconto della creazione e sul tema del peccato originale.

Il nucleo dottrinale: dall’eternità del mondo all’*apokatastasis*

L’elemento centrale della riflessione origeniana è quello della distinzione, di evidente origine platonica, fra mondo sensibile e mondo intelligibile. Compito del cristiano è dunque quello di innalzarsi dal livello della verità percepita dai sensi a quello della realtà spirituale: dalla lettera allo spirito della Scrittura, dalla natura umana di Cristo a quella divina. Come per Clemente Alessandrino, e a differenza di quanto sostenuto dagli gnostici, la salvezza non è riservata a pochi, ma è aperta a ogni popolo e a ogni ceto: tuttavia la fede razionale, basata sulla conoscenza, è superiore alla fede dei semplici, che è meno salda e può dipendere dal timore piuttosto che dall’amore nei confronti di Dio, e non mira alla conoscenza dei misteri divini. Di qui l’importanza dell’esegesi scritturistica, esplicata con un rigore filologico del tutto sconosciuto nella letteratura patristica dell’epoca. Nel culto dei propri testi il filosofo cristiano si pone in parallelo con i filosofi platonici, ma con la differenza che il testo biblico è ispirato direttamente da Dio. Secondo Origene esso ammette una pluralità di sensi: in particolare, l’Antico Testamento è una prefigurazione del Nuovo Testamento: nel loro insieme essi costituiscono un’unità che ha il suo fondamento nell’Unità divina, incorporea e inconoscibile nella sua natura. Agli uomini è possibile conoscere per via mediata la natura divina, in quanto il Dio-Padre genera nell’eternità il Figlio o *Logos*, che ha la stessa natura del Padre, benché gli sia subordinato. Questo “secondo Dio” conosce il Padre ed è fonte di conoscenza per gli altri esseri: il *Logos* è infatti mediatore tra Dio e il mondo, in quanto contiene gli “intelletti” – cioè i modelli – di tutte le cose create. Dal *Logos*, poi, procede lo Spirito Santo e tutto riceve il soffio vitale o *pneuma*. Secondo Origene la potenza di Dio non è illimitata, perché se fosse tale, essa non potrebbe neppure pensare se stessa. Dio, pertanto, crea tanti esseri quanti può contenere e raccogliere sotto la sua provvidenza e prepara tanta materia quanta ne può ordinare. Solo la sua bontà, infatti, lo spinge a creare. Per questo, Origene considera eterna la creazione, giacché la bontà di Dio non può restare inattiva: il mondo attuale è dunque conseguenza di altri mondi precedenti, così come altri successivi saranno conseguenza di esso. Questa tesi presenta evidenti affinità con quelle del platonismo

contemporaneo, ma contrasta col racconto biblico della creazione e per questo attrae su Origene l'accusa di eresia.

Entro questo processo eterno si inscrive la storia delle anime: inizialmente esse sono create come intelletti puri, ma non tutte conservano la perfezione iniziale e, per orgoglio di autoaffermazione, ribellatesi a Dio, cadono nel peccato. La redenzione, ossia la liberazione dal peccato, coinvolge tutti gli esseri, non solo l'uomo: nessuno, neppure il diavolo, può esserne escluso, altrimenti la redenzione non sarebbe completa. Alla fine, dunque, tutti gli esseri saranno salvati: in ciò consiste quella che Origene chiama *apokatastasis*, cioè, letteralmente, "ristabilimento" della condizione originaria di perfezione in Dio. Essa tuttavia non sembra essere la conclusione ultima e definitiva, perché alcune affermazioni dell'autore lasciano pensare che, a suo avviso, dopo l'*apokatastasis* ricomincerà la vicenda eterna, anche se non totalmente identica alle precedenti, in quanto il libero arbitrio dei singoli continua a essere un fattore decisivo.

La fama di Origene continua a crescere: egli è invitato a tenere lezioni nella provincia di Arabia, alla corte di Antiochia, dove Giulia Mamea (?-235), madre dell'imperatore Alessandro Severo (208-235), ha espresso il desiderio di conoscere il giovane maestro, e in Grecia. Dopo varie vicende, Origene giunge a Cesarea di Palestina, dove i vescovi locali lo ordinano prete senza consultare il patriarca Demetrio. Quest'ultimo, invidioso dei successi di Origene e pieno di sospetti nei confronti delle sue dottrine, approfitta dell'occasione per metterlo sotto accusa. Subito dopo, due successivi concili dei vescovi e preti d'Egitto decretano l'espulsione di Origene dalla comunità cristiana. Egli si stabilisce allora a Cesarea, dove apre una nuova scuola e continua indisturbato la sua attività di insegnamento, fino all'epoca della persecuzione di Decio (251), quando è arrestato e torturato, ma ha salva la vita. Muore intorno al 253, dopo essersi forse riconciliato con la sua Chiesa. La sua impronta sul pensiero teologico cristiano e sulla riflessione filosofica della tarda antichità resta incancellabile.

Vedi anche
L'età degli Antonini, ovvero della scoperta dell'interiorità

Il *Corpus Hermeticum*

di Umberto Eco

Con il nome di Corpus Hermeticum *si indica una raccolta di scritti di argomento filosofico-religioso redatti da autori diversi in tempi diversi, a partire dal I secolo, e poi raccolti e sistematizzati tra il VI e il IX secolo. Il nome deriva dal dio Hermes, utlizzato come principio di autorità, per inscrivere, quindi, la raccolta all'interno di una tradizione divina e antica; gli scritti, vari ed eterogenei, uniscono motivi platonici, neopitagorici e stoici, biblici, egiziani e gnostici.*

Origine

I Greci avevano attribuito il nome di Hermes o Ermete (per i Romani, Mercurio) al dio egiziano Toth. Troviamo questa divinità citata nel *Fedro* platonico come inventore della scrittura. Identificato con la Luna, Toth era stato adorato nel Medio e Basso Egitto come il dio della cronografia. Nel ciclo dei miti di Osiride Toth era lo scriba del dio e in quanto tale appariva come inventore della scrittura e del linguaggio. In seguito appare anche come inventore della magia, dell'astronomia e dell'astrologia, dell'alchimia. Negli inferi Toth, analogamente al Minosse dantesco, scrive il risultato del giudizio su delle tavolette.

Appena entrati in contatto con la mitologia egiziana, i Greci avevano assimilato Toth a Hermes, il messaggero degli dèi. Platone nel *Fedro* lo presentava come inventore della scrittura ma non lo identificava ancora con Hermes; l'identificazione pare però assestata alla fine del IV secolo a.C. nella *Aritmetica* di Aristosseno e diventa pressoché normale nel II secolo. Nel II o nel I secolo a.C. l'ebreo Artapane assimilerà Toth a Mosè, "che ha insegnato agli Egiziani la navigazione, le gru per sollevare le pietre, le armi, le pompe ad acqua, le macchine da guerra, la filosofia, la scrittura". A quel punto si costruisce l'etimologia di Hermes da *hermeneuein*, vale a dire da "esprimere, interpretare".

È pertanto comprensibile che quando si crea una tradizione che riguarda una sapienza segreta e privilegiata la si attribuisca a Hermes-Toth.

Hermes funziona come principio di autorità e chiunque scriva qualcosa che vuole attribuire alla tradizione intemporale della sapienza divina e antica sarà portato ad attribuire le proprie parole a Hermes. Inizialmente questi scritti pseudo-ermetici non volevano essere un falso, così come non erano un falso i dialoghi di Platone che mettevano in scena Socrate come autore delle teorie esposte. Si trattava di una finzione letteraria, in cui il personaggio di Hermes interveniva come protagonista per conferire autorità alle affermazioni dell'autore reale.

Scritti ermetici di varia natura, dovuti a conventicole egiziane, appaiono nei secoli precedenti la nascita di Cristo, ma il cosiddetto *Corpus Hermeticum* è una raccolta che, pervenuta in Italia secoli dopo, nell'epoca umanistica, avrebbe dato inizio al mito di Ermete Trismegisto. Benché la tradizione, e poi gli umanisti italiani, Ficino (1433-1499) in testa, lo attribuissero a Ermete Trismegisto, talora identificato con Mosè, in effetti si trattava di una raccolta di scritti di autori diversi, tutti viventi in un ambiente di cultura greca nutrita di spiritualità egizia, e probabilmente circolanti in ambienti neoplatonici. Che gli autori siano diversi è ampiamente dimostrato dalle numerose contraddizioni che si trovano nei vari libelli del *Corpus*, e che fossero filosofi ellenizzanti e non preti egizi è suggerito dal fatto che nel *Corpus* non appaiono riferimenti consistenti né alla teurgia né ad alcuna forma di culto o di liturgia egizia.

L'epoca della loro stesura è sicuramente posteriore al I secolo. In effetti la sola testimonianza sicura risale all'XI secolo, e cioè alla data del manoscritto pervenuto nel Quattrocento a Firenze alla corte di Cosimo de' Medici.

A parte si deve considerare uno dei libri del *Corpus*, l'*Asclepius*, a noi noto solo attraverso la sua versione latina (che circolò nel Medioevo, mentre l'originale greco è andato perduto). Esiste un manoscritto latino dell'*Asclepius*, dell'XI secolo.

Prima di allora abbiamo solo citazioni sommarie. Nel II secolo Atenagora e Clemente di Alessandria fanno alcuni riferimenti a scritti ermetici, Origene parla di una sapienza mosaica anteriore ai filosofi greci; nel III secolo troviamo accenni sia in Tertulliano che in Porfirio;

nel IV secolo Lattanzio pare riferirsi all'*Asclepius*, l'alchimista Zosimo si riferisce a testi attribuiti a Hermes; nel V secolo appaiono probabili citazioni del *Corpus* nel *Contra Iulianum* di san Cirillo di Alessandria e Agostino cita l'*Asclepius* nel *De civitate dei*; nel VI secolo Stobeo cita ampiamente alcuni libelli del *Corpus*, ma non il *Corpus* come tale, tanto che le attuali raccolte conservano, tra i loro libri, estratti da Stobeo.

Sulla base di questi dati si può avanzare l'ipotesi che la raccolta che conosciamo sia stata composta tra VI e XI secolo. Forse nessuno ha messo deliberatamente questi testi insieme ed essi sono pervenuti nella forma in cui li conosciamo attraverso aggiunte varie.

Se la raccolta è tarda, i singoli testi sono stati certamente scritti prima, anche se – quando ha definitivamente confutato la loro antichità – Isaac Casaubon, nel 1614 (*Exercitationes* XVI), dimostrava che se il *Corpus* fosse autentico avrebbe dovuto essere stato tradotto in greco dall'egizio, e che nel corso di qualsiasi traduzione permangono tracce linguistiche, mentre il *Corpus* non reca tracce di espressioni egizie.

Il *Corpus* manifesta una mistura di elementi platonici e stoici, e tale sincretismo si verifica solo nel I secolo a.C. Per quanto riguarda le fonti egiziane nulla nel *Corpus* rivela uno stile di pensiero egizio, tranne alcuni aspetti di ardente pietà, che peraltro erano diffusi nell'ambiente del II secolo e oltre, in tutta l'area imperiale. Per quanto riguarda il pensiero cristiano, mancano nel *Corpus* riferimenti alla figura di Cristo come Salvatore, e il *Logos* che vi appare (che potrebbe essere persino di origine giudaica) si identifica talora con la sapienza divina. Quanto al "secondo Dio" a cui si accenna, non si tratta del Figlio cristiano, ma del Mondo o del Sole. E questi sono elementi platonici (*Timeo*) ma non cristiani. Così, per una cauta attribuzione e datazione dell'*Asclepius*, si è stabilito che l'autore non deve essere stato un prete egiziano perché non vi sono accenni a riti teurgici, vi appaiono influenze platoniche ed elementi di cosmologia stoica e analogie col pensiero del primo gnosticismo cristiano, ma tutto sembra essere il risultato di una compilazione sincretistica di un sapiente ellenizzato.

L'*Asclepius* parla in toni apocalittici (ma la letteratura apocalittica era consueta nell'età imperiale) dell'invasione dell'Egitto da parte di genti

barbare. Ma l'unica invasione dell'Egitto da parte di popolazioni barbare (né romane né greche) avviene solo verso il 270. Questo permetterebbe di datare l'*Asclepius* nel III secolo avanzato.

Quindi si può avanzare l'ipotesi che i vari scritti del *Corpus* siano stati stesi individualmente da autori diversi e in tempi diversi tra II e III secolo e che siano stati riuniti nel *Corpus* tra VI e XI secolo.

Una raccolta di scritti eterogenei

Nessuna sistematicità unisce i testi. A titolo di esempio riassumiamo soltanto i temi del primo discorso (*logos*) dei 17 di cui si compone il *Corpus*, il *Poimandres* (anche se il titolo generale di *Pimander* sarà dato da Ficino alla sua traduzione latina dei primi 14 discorsi). È sufficiente per vedere come in questi testi s'intreccino motivi egizi, platonici, stoici, neoplatonici, biblici e gnostici, insieme a influenze astrologiche – così da classificare il *Corpus* come uno dei prodotti più tipici del sincretismo religioso e filosofico di quei secoli.

Nel *Poimandres* Ermete riceve la sua rivelazione nel corso di un sogno o visione in cui gli appare il *Nous*. *Nous* è un termine greco che nei diversi filosofi può assumere diverso valore: in Aristotele esso designa l'intelletto, attraverso il quale elaboriamo le nostre percezioni e riconosciamo, in parole semplici, un uomo come un uomo, un fiore come un fiore. Nulla di mistico e ineffabile in questa operazione: e tuttavia anche in Aristotele la rapidità, l'intuitività dell'intelletto, che ci permette senza fatica di cogliere l'essenza delle cose, si oppone al lavorio ben più complesso di altre attività spirituali, come la *dianoia*, che già in Platone era riflessione, attività razionale. Il *Nous* è più rapido della *episteme*, che è la scienza, della *phronesis*, che è riflessione sulla verità. Così, gradatamente, il *Nous*, che per Platone era la capacità di intuire le Idee e per Aristotele l'azione quotidiana di percepire le sostanze come tali, diventa nel misticismo ellenistico la facoltà dell'intuizione mistica, della illuminazione non razionale, della visione istantanea e non discorsiva.

Nel *Corpus* il *Nous* s'identifica con la luce che emerge di fronte alla oscurità inferiore. La luce è Dio Padre e il *Logos* è suo Figlio. La luce si

è organizzata in innumerevoli Potenze. Il mondo luminoso delle potenze è il mondo degli archetipi ideali e il mondo sensibile si forma per una sorta di divisione interna alla volontà di Dio che, ricevuto il *Logos*, vuole imitare il mondo archetipo. Il primo *Nous*, Dio Padre, androgino, ne genera un secondo, il Demiurgo, e questi produce i Sette Governatori che presiedono ai sette cerchi planetari, il cui governo è il Destino. Il *Logos* abbandona la natura umida e va a ricongiungersi col Demiurgo e insieme stabiliscono i sette cerchi del fuoco, il cui movimento trae all'essere gli animali, e ciascuno dei quattro elementi produce i propri.

Il Primo *Nous* genera come propria immagine l'Uomo archetipo. L'uomo riceve il permesso di essere demiurgo a sua volta. I Governatori lo amano e lo accolgono tra loro. L'uomo si mostra alla Natura, che lo ama, e si unisce a essa. L'uomo è dunque caduto e misto di spirito e di corpo. Fecondata dall'uomo, la natura genera sette uomini terrestri androgini che corrispondono ai Sette Governatori. Alla fine di questo periodo Dio divide tutti gli animali e gli uomini in maschi e femmine. Questi esseri si uniscono e si moltiplicano. L'uomo che si conosce come immortale mira al bene sovrabbondante, mentre colui che ama il suo corpo vive nelle tenebre e nella morte. La presenza del *Nous* non è accordata che agli uomini virtuosi.

Il corpo è soggetto all'alterazione e, quando la forma visibile scompare, la parte morale è data ai demoni. Ma l'anima umana può risalire attraverso i cerchi planetari rendendo a ciascuna delle sette zone, come vesti smesse, gli accidenti e le passioni di cui è stata rivestita durante la sua discesa. Nuda, raggiunge l'Ogdoade, entra nel coro delle Potenze superiori all'Ogdoade e diventa Potenza essa stessa. Entra in Dio e diventa Dio. Sia la divinizzazione dell'uomo che la nozione di Ogdoade ricordano elementi gnostici. Per Ogdoade si debbono intendere i sette pianeti più una entità superiore, che in diversi trattati appare come il Sole o altro. Il coro delle Potenze è superiore all'Ogdoade. La storia della creazione del *Corpus* ricorda quella della Genesi, tranne che nel *Corpus* l'uomo è di natura divina e può diventare Dio.

Un cenno a parte merita l'*Asclepius* che, ricordiamo, è l'unico testo del *Corpus* che possediamo solo attraverso la sua traduzione latina, e che

era noto anche nel corso del Medioevo e quindi ha potuto avere una influenza più profonda degli altri trattati. Citato da sant'Agostino e da vari pensatori scolastici, l'*Asclepius* non presenta alcuna cosmogonia mitica, non è ossessionato dal male in generale ed elogia la procreazione. A questi motivi probabilmente si deve la sua traduzione e la sua sopravvivenza nell'ambiente patristico e poi medievale.

I temi fondamentali dell'*Asclepius* sono: (1) Immortalità dell'anima. (2) Unità del Tutto (tutto ciò che discende dall'alto è generatore e tutto ciò che si esala verso l'altro è nutritore). (3) Organizzazione dei generi e delle specie. (4) Posizione intermedia dell'uomo tra Dio e il mondo, suo elogio. (5) Piccolo numero degli eletti. (6) Dualità dell'uomo, anima e corpo, e sua duplice funzione, prendersi cura delle cose terrestri e adorare Dio. (7) Disprezzo del corpo ma al tempo stesso positività della procreazione. (8) Pietà, premi e castighi, metempsicosi per quelli che avranno commesso il male. (9) Cauto dualismo: all'inizio c'erano Dio e la materia. La materia, ingenerata, ha tuttavia potenza generativa. (10) In quanto generatrice la materia non è negativa: il male è nel mondo ma non è il mondo. Il mondo è immagine di Dio e quindi è buono. Il mondo è eterno. Il mondo è pieno, non esiste vuoto nell'universo. (11) Come conseguenza, burocrazia dell'invisibile, gerarchia degli dèi intellegibili e degli dèi sensibili: tutte le cose sono connesse le une alle altre, per mutui rapporti in una catena che si estende dall'alto al basso. L'universo è popolato di demoni. (12) Dio ha tutti i nomi e possiede i due sessi. (13) L'uomo per virtù della sua intelligenza ha facoltà di creare dèi terrestri, e cioè le statue e le altre immagini delle forze superiori: statue provviste di anima, piene di soffio vitale, e che compiono infinite meraviglie; statue che conoscono l'avvenire, che inviano e guariscono le malattie, che ci donano dolore e gioia secondo i nostri meriti. L'uomo è stato reso capace di conoscere la natura degli dèi e di riprodurla. I nostri antenati hanno inventato l'arte di fare gli dèi, aggiungendovi una virtù naturale e mescolando questa virtù alla sostanza delle statue, siccome non potevano creare delle anime, dopo avere evocato anime di demoni o di angeli, le introdussero nei loro idoli attraverso riti santi e divini, in modo che questi idoli avessero il potere di compiere il bene e il male. La virtù che viene immessa nelle statue risulta da una composizione di pietre e aromi che contengono virtù di efficacia divina.

(14) Teoria del tempo e dell’eternità. (15) Apocalisse. (16) Teoria dell’Ordine, della Necessità e del Destino. (17) Interdizione di liturgie e preghiere, il solo modo di onorare Dio è di conoscerlo e di rendergli grazie attraverso la conoscenza della sua maestà.

Vedi anche
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Filosofie e sincretismo religioso
Gnosi
Ireneo di Lione e Tertulliano: la difesa della fede cristiana
Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene
Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene
L’ultimo Agostino: la grazia, il potere e le due città
Divinazione
La magia a Roma

Le dispute sulla Trinità, Ario e il concilio di Nicea

di Marco Di Branco

*In seno al dibattito teologico sul rapporto esistente tra Dio Padre e Figlio, che ha animato la Chiesa delle origini, si innesta la riflessione di Teofilo, sesto patriarca di Antiochia, che introduce nel tradizionale paradigma binario Dio/*Logos *la Sapienza, intesa come* Sophia*, e dà il via al processo di formazione della dottrina trinitaria. Qualche anno dopo Ario, un presbitero di Alessandria, afferma pubblicamente la non consustanzialità di Dio Padre e Figlio/*Logos*, determinando una scissione dell'*oikoumene *cristiana. A dirimere la questione interverrà il concilio di Nicea, il primo della storia della Chiesa, che condannerà definitivamente la dottrina ariana formulando con chiarezza il dogma trinitario.*

La "nascita" della Trinità

Uno dei primi problemi che si presentano ai cristiani dei primi secoli è quello di definire in maniera rigorosa il rapporto fra Dio e suo Figlio. Inizialmente, all'interno della Chiesa cattolica, la questione è affrontata elaborando una dottrina che strutturi tale relazione su un asse verticale avente ai due vertici – alto e basso – Dio e il mondo, e, in posizione intermedia, Cristo, Sapienza (*Sophia*) e Parola (*Logos*) di Dio, immanente in lui *ab aeterno*. Secondo tale visione, elaborata nel corso del II secolo, Cristo sarebbe stato generato, o meglio, "esteriorizzato" da Dio *ante tempus*, come entità divina da lui distinta, in funzione di reggente della creazione e di mediatore con il mondo e con l'uomo. Questa formula non è però universalmente accettata, perché ad alcuni sembra che essa metta in discussione il concetto dell'unicità di Dio, mentre per altri l'enfasi con cui è rilevata la natura divina di Cristo finisce per lederne la sua umanità. Sono comunque queste le basi su cui si innesta la riflessione di Teofilo, sesto patriarca di Antiochia, morto intorno al 183. Per Teofilo all'opera creatrice di Dio collaborano sia il *Logos* sia la Sapienza, e quest'ultima, in alcuni casi, non si identifica totalmente con il *Logos*. Ne deriva uno "schema triangolare", dove al

Dio creatore si affiancano appunto le sue “mani”, *Logos* e Sapienza. Di conseguenza, la riflessione dottrinale di Teofilo supera il paradigma binario del rapporto Dio/*Logos*, rendendolo ternario: Dio/*Logos*/*Sophia*. Non a caso, il patriarca di Antiochia è il primo autore cattolico a utilizzare il termine “trinità” (in greco, *trias*). Poco tempo dopo, un vescovo di nome Ippolito, proponendo una sua personale rielaborazione della dottrina di Teofilo, utilizza per la prima volta il termine tecnico di “persona” (in greco *prósopon*) per designare il Padre e il Figlio (non ancora lo Spirito Santo), vocabolo destinato a uno straordinario successo nel lessico teologico. Tra i principali risultati di questo fervore interpretativo può annoverarsi la determinazione della formula di fede della Chiesa romana – il Credo più antico a noi noto: “Credo in Dio onnipotente e in Cristo Gesù figlio di Lui, unigenito, Signore nostro, generato da Spirito Santo e da Maria Vergine, sotto Ponzio Pilato crocifisso, sepolto, risuscitato il terzo giorno dai morti, salito al Cielo e assiso alla destra del Padre, donde viene a giudicare i vivi e i morti, e nello Spirito Santo, la Santa Chiesa, la remissione dei peccati, la risurrezione della carne, la vita eterna”.

Una tappa fondamentale nel processo di formazione della dottrina trinitaria è costituita dalla cosiddetta “questione dei due Dionigi” – il patriarca di Alessandria e il vescovo di Roma – che ha luogo intorno alla metà del III secolo. In effetti, Dionigi di Alessandria, per reazione contro la dottrina origeniana che afferma l’esistenza di una sola ipostasi trinitaria, una sorta di monade divina che si presenta sotto aspetti diversi, si spinge a sostenere che il Figlio sia “creatura” del Padre. A questa formulazione risponde duramente il Dionigi romano, accusando il collega di predicare tre ipostasi separate della divinità, e, di conseguenza, tre divinità. Di fronte a una tale imputazione, l’alessandrino ritratta ciò che ha affermato a proposito del Figlio, ma mantiene ferma la posizione trinitaria, ribadendo che se si eliminano le ipostasi si elimina la Trinità e che vada professata sia la dilatazione della monade nella triade sia la contrazione della triade nella monade. Inoltre, egli dichiara che il Figlio è “consustanziale” al Padre (in greco, *homooúsios*), cioè dello stesso suo genere e della stessa sua natura. È questa la prima sicura attestazione di questo termine fondamentale – di derivazione platonico-aristotelica – nell’ambito della teologia trinitaria.

Ario, prete sovversivo

Intorno al 320 la pace della Chiesa stabilita da Costantino con il suo editto di tolleranza del 313 viene turbata da una controversia destinata a sconvolgere in breve tempo l'intera *oikouméne* cristiana. Tutto comincia quando un anziano presbitero di Alessandria, di nome Ario (256-336), giunge ad affermare pubblicamente che il Figlio/*Logos* divino è estraneo alla sostanza (in greco *ousía*) del Padre e non coeterno a lui ("ci fu un tempo in cui il *Logos* non era", sono soliti ripetere gli ariani), ma fattura e fondazione di Dio Padre, anche se artefice della creazione insieme al Padre. Il Figlio/*Logos*, che secondo Ario si è incarnato ma non fatto uomo, è dunque Dio, in quanto creatore, ma di una divinità diversa e inferiore, subordinata a quella del Padre. In un dibattito tenutosi in presenza del patriarca Alessandro e del clero cittadino, la dottrina ariana è sconfessata. Ario però resta fermo sulle sue posizioni: di conseguenza viene scomunicato, e la condanna della sua dottrina viene ratificata da un concilio delle Chiese di Egitto e Libia tenutosi nel 318 ad Alessandria. Non domo, il presbitero si rifugia a Cesarea, presso Eusebio, vescovo della città e biografo ufficiale dell'imperatore Costantino, che mostra simpatia per le sue tesi. In poco tempo, tutto l'Oriente cristiano è coinvolto nella polemica e fra i due partiti, quello favorevole ad Ario e quello a lui contrario, comincia un intenso scambio epistolare che ha il fine di propagandare o rinforzare le contrapposte interpretazioni teologiche. Tutto questo accade mentre la *pars* orientale dell'impero è ancora controllata da Licinio (250-324 ca.); ma nel 324 Costantino lo sconfigge nella battaglia di Crisopoli divenendo l'unico sovrano delle due *partes* dell'impero. È allora che decide di intervenire per mettere fine alla controversia ariana, che rischia di minare alla radice l'unità dell'*oikouméne* cristiana.

Il concilio di Nicea

Il concilio di Nicea (maggio-giugno 325), primo concilio ecumenico della storia della Chiesa, è convocato e presieduto da Costantino in qualità di "vescovo dei laici" (in greco, *episkopos ton ektós*). Come è stato giustamente sottolineato, questa espressione è la pietra angolare per l'interpretazione di tutto l'atteggiamento costantiniano nei confronti

della Chiesa. È infatti evidente come al potere dei vescovi sulle Chiese si giustapponga qui il potere di Costantino su quelli che sono al di fuori dell'organizzazione ecclesiastica; l'imperatore riconosce però di non avere autorità ecclesiastica, ma solo secolare, e lascia i vescovi liberi di prendere le loro decisioni. Costantino invita a Nicea (l'odierna Iznik, circa 130 km a sud-est di Istanbul) tutti i 1800 vescovi della Chiesa cristiana (circa 1000 in Oriente e 800 in Occidente). Tuttavia, solo da 250 a 320 vescovi sono in grado di prendere effettivamente parte ai lavori. Riguardo al numero esatto di partecipanti, le fonti coeve non sono concordi, ma la maggioranza dei Padri della Chiesa parla di 318 Padri conciliari. Il punto cruciale che questi ultimi devono affrontare è ancora una volta legato al problema cristologico: com'è possibile, da un punto di vista razionale, che il Cristo /*Logos* patisca la Passione e "senta" la Resurrezione? Può il *Logos*/Dio patire e percepire come un uomo? E, d'altra parte, quali sono i rapporti fra Cristo /*Logos* e l'unico Dio? A Nicea, il concilio ecumenico condanna definitivamente Ario e stabilisce il cosiddetto "Simbolo Niceno", una formula di fede che, integrata con quella elaborata a Calcedonia nel 451, è ancora oggi il principale punto di riferimento dottrinale della Chiesa cattolica. Nelle deliberazioni conciliari, al concetto ariano del *Logos* "incarnato ma non fatto uomo" si oppone il concetto del *Logos* "incarnato e fatto uomo", e quindi all'idea di Cristo come "fattura e fondazione" di Dio si sostituisce quella di Cristo unigenito "generato, non fatto", coeterno al Padre e consustanziale con Lui. Si aggiunge poi il "credo" nello Spirito Santo: in questo modo, il dogma trinitario è chiaramente e stabilmente formulato.

"Crediamo in un solo Dio, Padre onnipotente, creatore di tutte le cose visibili e invisibili. E in un solo Signore, Gesù Cristo, figlio di Dio, generato, unigenito, dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre, Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa sostanza del Padre, mediante il quale sono state fatte tutte le cose, sia quelle che sono in cielo, che quelle che sono sulla terra. Per noi uomini e per la nostra salvezza egli discese dal cielo, si è incarnato, si è fatto uomo, ha sofferto e risorse il terzo giorno, salì nei cieli, verrà per giudicare i vivi e i morti. Crediamo nello Spirito Santo.

Ma quelli che dicono: vi fu un tempo in cui egli non esisteva; e: prima che nascesse non era; e che non nacque da ciò che esisteva, o da un'altra ipostasi o sostanza che il Padre, o che affermano che il Figlio di Dio possa cambiare o mutare, questi la Chiesa cattolica e apostolica li condanna".

I difensori della tradizione ecclesiastica hanno così la meglio sia sui seguaci di Ario sia su quelli di Origene (185-253 ca.). Lo stesso Eusebio di Cesarea, che ha a lungo guardato con simpatia alle dottrine origeniane, si piega alle decisioni dei Padri conciliari.

Il concilio prende anche importanti decisioni relative all'organizzazione episcopale della Chiesa, affidando ai seggi episcopali di Roma, Alessandria e Antiochia la giurisdizione sugli ecclesiastici d'Occidente, di Egitto e della diocesi orientale.

Il 25 giugno del 325, il concilio si conclude e i Padri convenuti celebrano il ventesimo anniversario di regno di Costantino. Nel discorso conclusivo, l'imperatore conferma la sua preoccupazione per le controversie cristologiche e ribadisce fortemente il suo desiderio che la Chiesa universale viva in armonia e in pace.

Vedi anche
I Giulio-Claudii: il consolidamento dell'impero e le origini del cristianesimo
I Flavi: il primato dell'amministrazione
L'età degli Antonini, ovvero della scoperta dell'interiorità
Un dittico imperiale: Oriente e Occidente dopo il 395
Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene
I Padri cappadoci
L'ultimo Agostino: la grazia, il potere e le due città
Il cristianesimo
La dialettica tra paganesimo e cristianesimo
Agostino, mediatore culturale e maestro di inquietudine

I Padri cappadoci

di Aglae Pizzone

L'abitudine di raggruppare Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo sotto la comune etichetta di Padri cappadoci risale almeno alla fine del XIX secolo. Oggi, tuttavia, nonostante questa definizione sia ancora stabilmente nell'uso, c'è una crescente tendenza a mettere in luce i tratti distintivi di ognuno dei tre, le cui esperienze biografiche mostrano modi molto diversi di affrontare il ruolo di intellettuale e guida morale e politica in seno al cattolicesimo niceno.

Basilio di Cesarea

Basilio (330 ca. - 379) viene alla luce a Cesarea di Cappadocia, in seno a una ricca e influente famiglia cristiana: il padre Basilio il Vecchio, originario del Ponto, è un retore piuttosto affermato, mentre la madre Emmelia, una cappadoce, proviene da un ambiente sociale cristianizzato da tempo. L'educazione di Basilio si svolge tra Costantinopoli, dove probabilmente è allievo di Libanio e Atene, dove sono attivi il retore cristiano Proeresio e il retore pagano Imerio, mentre la scuola neoplatonica è diretta da Prisco, un allievo di Giamblico. Che Basilio (insieme al suo compagno Gregorio di Nazianzo) sia entrato in contatto con questi personaggi è probabile, ma nessuna delle fonti lo afferma esplicitamente. È il 355 quando il futuro vescovo di Cesarea torna in patria, con l'intenzione di darsi alla carriera di retore. A metterlo sulla strada dell'ascesi è la sorella Macrina (che a buon diritto potrebbe definirsi la "quarta" cappadoce), ritiratasi nel frattempo ad Annisi con la madre, dove fonda due comunità monastiche, una femminile e una maschile (diretta dall'altro fratello Pietro). Prima di recarsi in Ponto, però, Basilio intraprende una serie di viaggi che lo mettono in contatto con i centri ascetici sparsi in Celesiria, Palestina, Egitto e Mesopotamia. Battezzato al suo ritorno nel 358, con una serie di inviti pressanti ottiene che l'amico Gregorio di Nazianzo lo raggiunga ad Annisi: è in questa occasione che i due compongono la *Philokalia*, un'antologia tratta dalle opere di Origene (185-253 ca.). Passano pochi anni e Basilio scrive la

sua opera teologica fondamentale: la *Contro Eunomio*, in risposta al vescovo di Cizico, un anomeo, che aveva difeso in un'*Apologia* le sue posizioni neoariane. In particolare Eunomio (?-394) sosteneva una concezione trinitaria secondo cui il Padre aveva creato il Figlio senza trasmettergli la propria stessa sostanza. Il Figlio risultava quindi "diverso" (*anomoios*) dal Padre. La risposta di Basilio è chiara e riprende argomentazioni della tradizione nicena: Padre e Figlio, nell'unità inconfusa della Trinità, hanno una sostanza comune, mentre la diversità dei loro nomi riflette semplicemente proprietà particolari che non influiscono sulla loro consustanzialità. Qualche tempo dopo, Basilio si trasferisce nuovamente a Cesarea, di cui diventerà vescovo attorno al 370. In questo periodo si dimostra attento alle esigenze delle classi più disagiate, impegnandosi in un'opera di assistenza ai malati e ai poveri, che culminerà nell'aiuto fornito alla popolazione duramente colpita dalla carestia del 369. Negli anni successivi all'elezione al vescovato, Basilio compone uno degli scritti che meglio rispecchia la temperie culturale dell'epoca: *L'orazione ai giovani*. Qui descrive la maniera corretta di avvicinarsi alla cultura profana, da utilizzarsi (mantenendo comunque un occhio critico) come esercizio propedeutico alla lettura dei testi sacri, cardine della *paideia* cristiana. Dal punto di vista politico, gli anni dell'episcopato sono caratterizzati da un'intensa attività volta a creare una rete di relazioni e alleanze utili a "blindare" la provincia di Cappadocia contro le influenze ariane. Dal punto di vista dottrinale, uno dei temi salienti è quello della divinità dello Spirito Santo, negata in quel periodo da Eustazio di Sebaste (300 ca. - 377), di cui era stato amico: il vescovo di Cesarea consacra al problema il suo trattato *Sullo Spirito Santo*. Purtroppo, Basilio non riesce a veder maturare i successi della sua strenua battaglia dottrinale ed ecclesiastica: muore infatti il primo gennaio 379. Della sua produzione vanno ancora ricordate le *Omelie sull'Esamerone*, in cui, inserendosi nella tradizione del *Timeo* platonico, discute temi cosmologici, con una spiccata tendenza antiorigenista. Ma una delle grandi eredità lasciata da Basilio al millennio bizantino è rappresentata dalle "regole" pensate per i monasteri di tipo cenobitico fondati in Ponto e Cappadocia. La tradizione è piuttosto complessa: si distingue un cuore, costituito dai precetti etici, in forma di 1500 versetti evangelici, ripartiti in 80 regole. C'è poi il *Piccolo Ascetikon* conservato nella traduzione latina di Rufino

(340?-410), in cui si trovano unite “regole diffuse”, ossia 55 “domande e risposte”, piuttosto lunghe, precedute da testi introduttivi (originariamente omelie) e accompagnate dalle lettere di Basilio alle sue comunità, e “regole brevi”, ossia 313 “domande e risposte” di tipo molto più succinto. Viene infine il *Grande Ascetikon*, con istruzioni per la vita monastica.

Gregorio di Nissa

L’educazione di Gregorio di Nissa, la cui data di nascita oscilla tra il 332 e il 340, avviene presumibilmente nella città natale, sotto l’egida del fratello maggiore Basilio appena tornato da Atene. Al contrario di Basilio, però, nonché dell’amico Gregorio di Nazianzo e, soprattutto, della sorella Macrina, il Nisseno pare in un primo tempo rifuggire da una vita di tipo ascetico. Sceglie al contrario il matrimonio e la carriera retorica che era stata del padre. La sua esistenza viene sconvolta quando Basilio, intento a combattere contro la decadenza politica della sede episcopale di Cesarea, dopo la divisione amministrativa della Cappadocia, e il crescente potere del vescovo ariano di Tiana, Antimo, decide di nominarlo vescovo di Nissa nel 372. I primi anni non sono facili: l’opposizione esercitata dai sostenitori dell’imperatore filoariano Valente (328-378) culmina nella deposizione di Gregorio da parte di un sinodo ariano nel 374. La svolta nella carriera ecclesiastica arriva con la morte dell’imperatore ad Adrianopoli nel 378 e con quella del fratello Basilio nel 379: una volta tornato dall’esilio, cresce infatti l’importanza del Nisseno tra i difensori dell’ortodossia, mentre si intensificano i rapporti con l’imperatore, come dimostrano le orazioni in morte di Pulcheria e Flaccilla, rispettivamente figlia e moglie di Teodosio (347 ca. - 395). Gregorio svolge così un ruolo fondamentale durante il concilio di Costantinopoli del 381, che vede la condanna degli anomei. Dopo la metà degli anni Ottanta del IV secolo, sceglie però la vita monastica e decide di ritirarsi in un monastero basiliano, dedicando il resto della vita, fino al 394, data presunta della morte, all’attività letteraria.

In Gregorio di Nissa si realizza più che mai quella fusione tra “*paideia* esterna” (cioè profana) e “filosofia interna” (cioè cristiana), tipica della

produzione dei Cappadoci e del loro ambiente culturale (per cui è stata coniata la controversa definizione di “platonismo cristiano”). Questa compenetrazione è visibile già dai generi praticati da Gregorio: esemplari a questo proposito la *Vita di Macrina* e il dialogo *Sull’anima e la resurrezione*. Nella prima, il Nisseno, rivisitando la classica struttura del racconto agiografico, crea una sorta di nuovo “romanzo” cristiano, capace di sfruttare e adattare al nuovo pubblico stilemi narrativi tipici della letteratura di intrattenimento pagana. Nel secondo, Gregorio, riprendendo lo schema del *Fedone* platonico, con Macrina al posto di Socrate, e integrando elementi del pensiero filosofico neoplatonico (specialmente Porfirio e Plotino), cerca di dare un’esposizione organica della psicologia cristiana e del rapporto anima-corpo. Uno dei cardini del dialogo è rappresentato dagli interrogativi relativi alla funzione del corpo, al suo ruolo nel periodo successivo alla morte e allo stato intermedio dell’anima prima della resurrezione. Un problema affrontato anche nelle due opere *Sui morti* e *De opificio hominis*, fondamentale tentativo quest’ultimo di creare un’antropologia cristiana, capace di competere con quella dei filosofi pagani e destinata a completare il quadro presentato da Basilio nelle *Omelie sull’Esamerone*. Il punto cruciale esposto da Macrina nel dialogo di cui è protagonista è la profonda interconnessione tra anima e corpo (la cui forma è determinata dalle caratteristiche morali del soggetto), in conseguenza della quale entrambi concorrono a definire l’identità individuale (qui Gregorio contraddice la teoria origeniana della preesistenza delle anime). Anche dopo la morte e prima della resurrezione il corpo rimane parte integrante dei processi conoscitivi dell’anima e della sua esistenza. Nel *De opificio hominis*, Gregorio si confronta anche con lo spinoso tema della creazione del genere umano, descritta come atto creativo dell’umanità nella sua totalità, immagine diretta di Dio nel suo aspetto intellettuale, prima di qualsiasi suddivisione individuale o di genere, atto destinato poi a perfezionarsi e completarsi nella contingenza delle singole esistenze (per questo motivo si usa parlare di “doppia creazione”, anche se il Nisseno concepisce la creazione come attività singola e istantanea). Quanto alla mistica gregoriana, uno dei punti centrali rimane la nozione di *epektasis* (termine di lontana ascendenza medioplatonica) esposta specialmente nella *Vita di Mosè* e nelle *Omelie sul Cantico dei Cantici*: si tratta del

continuo processo di ascesa dell’anima verso Dio, un processo destinato a non compiersi mai data l’infinità e l’incircoscrivibilità di Dio. Va ricordato infine l’imponente sforzo dogmatico dei libri *Contro Eunomio*, volti a chiarire in senso niceno i rapporti tra il Padre e il Figlio nella Trinità e composti tra il 380 e il 384 in risposta all’*Apologia dell’Apologia*, con cui Eunomio aveva ribattuto alle accuse mossegli da Basilio. Originariamente in tre libri, il trattato circolerà in età bizantina in una versione in quattro libri, dopo l’aggiunta della *Confutazione del credo di Eunomio*, collocata dopo il secondo libro, a sua volta spostato alla fine dell’opera.

Gregorio di Nazianzo

Già una sessantina d’anni dopo la sua morte, Gregorio di Nazianzo viene ricordato negli Atti del concilio di Calcedonia (451) semplicemente come il “Teologo”: un epiteto condiviso con Giovanni Evangelista (inizi I sec.) e destinato a definirlo per tutto il Medioevo greco. Eppure, la vita di Gregorio di Nazianzo si presenta tutt’altro che lineare. Nato nella tenuta di famiglia di Karbala, in prossimità di Arianzo in Cappadocia, tra il 326 e il 330, viene allevato nella fede cristiana dopo che il padre, Gregorio il Vecchio, poi eletto vescovo di Nazianzo nel 329, si era convertito al cristianesimo dietro pressione della moglie Nonna, proveniente da una famiglia influente e colta. Gregorio, insieme al fratello Cesario (più tardi diventato medico a Costantinopoli e deceduto prematuramente attorno al 368-369), riceve un’educazione sofisticata, prima a Cesarea di Cappadocia, poi a Cesarea di Palestina (dove avverrà l’incontro fondamentale con gli scritti e la tradizione origenista), successivamente ad Alessandria (una delle tappe fondamentali nel percorso formativo dei giovani di buona famiglia in età tardoantica), e infine ad Atene, dove stringerà l’amicizia più importante della sua vita, quella con il conterraneo Basilio (ne celebrerà la vita nell’orazione funebre 43). Gregorio torna in Cappadocia solo alla fine degli anni Cinquanta, dopo un decennio di “vagabondaggio culturale”, con la ferma intenzione di dedicarsi alla “filosofia”, termine con il quale designa (come usuale nella risemantizzazione cristiana del termine) una vita spesa nella contemplazione e nel ritiro spirituale. I propositi di Gregorio si scontrano però ben presto con l’energica attività

di Basilio, che si serve del Nazianzeno per i suoi fini politici. Inoltre, a Nazianzo, il padre, ormai più che ottantenne, si trova a dover amministrare il seggio episcopale e richiede quindi il suo aiuto. Il lacerante dissidio tra *theoria* e *praxis* – che riecheggia per altro anche negli scritti dell'arcinemico pagano Giuliano l'Apostata (331-363), contro cui Gregorio scrive le orazioni 4 e 5 – è in effetti uno dei temi ricorrenti tanto nell'epistolario di Gregorio (249 lettere in tutto), quanto nei suoi versi autobiografici (parte della sua imponente composizione poetica è confluita nell'ottavo libro dell'*Antologia Palatina*, consacrato esclusivamente ai suoi versi). Per più di una volta il Nazianzeno risolve il conflitto nel più semplice dei modi, con la fuga: la prima volta da Sasima (e si difende nell'orazione 2), dove era stato ordinato vescovo da Basilio, attorno al 372-73, poi di nuovo, nel 375, da Nazianzo, dopo la morte del padre di cui aveva preso il posto. Tuttavia, dopo la caduta di Valente, l'esigenza di rafforzare il partito proniceno lo spinge ad accettare l'incarico più importante e difficile della sua vita: il seggio episcopale di Costantinopoli (379-381). Qui ha anche occasione di fare da maestro a san Girolamo (347-420), che più tardi si rammaricherà della mancanza, tra i Latini, di una personalità come quella del Nazianzeno (*Contro Rufino,* I 13). Sono di questo periodo alcune delle sue orazioni più importanti, tra cui vanno ricordati soprattutto i cinque *Discorsi teologici* (27-31), in cui rafforza il tema niceno dell'unità e consustanzialità delle persone della Trinità, e che probabilmente Gregorio stesso pubblica in vita come un gruppo coerente e autonomo (sono in tutto 45 le sue omelie conservate dalla tradizione manoscritta). Le cinque orazioni sono indirizzate al pubblico di Costantinopoli, nel tentativo di distoglierlo dalle dottrine anomee di Eunomio di Cizico, contro cui si erano già battuti Basilio e Gregorio di Nissa. Il Nazianzeno elabora così il suo discorso teologico, essenzialmente apofatico, fondato sulla convinzione che l'essenza della divinità sia inconoscibile dalla ragione discorsiva o con i mezzi dialettici (e per questo accusa Eunomio di essere un "tecnologo aristotelico"). Un'altra parte consistente delle orazioni è consacrata all'esposizione della dottrina dell'*omoousia* nicena, che riprende la distinzione basiliana tra sostanza e ipostasi. Gregorio, inoltre, descrive nell'orazione 29 un processo di passaggio dalla Monade alla Triade che, descritto in termini di "movimento" e "riversamento", ricorda molto da vicino la filosofia plotiniana. Ed è

sempre lui a introdurre il termine di “processione” per indicare il modo in cui lo Spirito Santo proviene dal Padre, pur senza esserne generato come accade per il Figlio. È questa una terminologia che riecheggerà ancora nei secoli a venire negli scritti teologici bizantini.

Vedi anche

Un dittico imperiale: Oriente e Occidente dopo il 395
Plotino
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Filosofie e sincretismo religioso
Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene
Le dispute sulla Trinità, Ario e il concilio di Nicea
La dialettica tra paganesimo e cristianesimo
Tra cristianesimo e cultura classica: da Ambrogio a Girolamo

L’ultimo Agostino: la grazia, il potere e le due città

di Massimo Parodi

Di fronte a un mondo che sembra crollare, il vescovo Agostino cerca di proporre il cristianesimo come unica forza, morale e politica, in grado di raccogliere l’eredità dell’impero romano. Nel corso della sua vita e della sua formazione culturale, il pensatore nordafricano ha saputo accogliere l’insegnamento della cultura classica, per inserirlo in una concezione nuova del mondo e dei rapporti tra uomo e Dio. Negli ultimi anni della sua esistenza, la riflessione di Agostino, animata da dubbi, conversioni, costante dinamismo, si trasforma in assunzione di responsabilità pratiche e politiche.

Un vescovo che sfida la storia

Immaginare il passato è impossibile. Manca ogni riferimento di carattere sensibile, ogni comprensione delle aspettative, delle speranze e delle paure che accompagnano un qualunque avvenimento della nostra vita e quindi anche della storia. È più facile capirlo che immaginarlo; dare giudizi di tipo intellettuale, costruire teorie che tentino di fornire un senso al succedersi dei fatti è più semplice rispetto a qualunque tentativo di costruire immagini, di provare sensazioni, di pensare ciò che pensarono uomini lontani nel tempo.

Il 24 agosto del 410 non c’erano mezzi di comunicazione che informassero il mondo di quanto stava accadendo a Roma. La città che per il mondo classico si identificava con la storia, la civiltà, la cultura era violata e saccheggiata da guerrieri provenienti da nord, che il potere e la forza di Roma non erano riusciti a fermare. Non sappiamo quanto tempo fu necessario perché la notizia giungesse in ogni luogo dell’impero, ma l’effetto fu senza dubbio devastante. Se si confrontassero i numeri degli invasori, dei combattenti, dei morti, si avrebbe l’impressione di un fatto di piccole dimensioni rispetto alle tragedie della nostra epoca. Eppure l’effetto dovette essere tremendo e forse incommensurabile, rispetto a qualunque nostra immaginazione.

L’11 settembre del 2001 i morti sono stati certamente di più, l’eco nel mondo è stata certamente più immediata e diffusa; le conseguenze sono state terribili e probabilmente hanno cambiato la nostra storia in misura maggiore di quanto ancora ci si riesca a rendere conto. Forse si è chiuso un ciclo storico di secoli, forse è tramontata una civiltà e si sono aperti tempi nuovi, come sempre difficilmente decifrabili da chi in essi vive, forse si è chiusa una fase di egemonia politica, economica e culturale. Si può esserne atterriti, ma non si può dimenticare che di passaggi di questo genere è intessuta tutta la storia dell’uomo e che una storia ci sarà anche dopo.

La percezione di quanto invece avvenne nell’agosto del 410 fu sicuramente molto diversa: non finiva un ciclo storico, ma la storia; non tramontava una civiltà, ma la civiltà; non entravano in crisi una politica, un’economia, una cultura, ma la politica, l’economia, la cultura. “Se Roma può perire, che cosa può esservi di sicuro?” si chiede Girolamo (347-420) in una delle sue lettere. Roma era la storia, la cultura, la civiltà e si sgretolava sotto i colpi di popoli che venivano vissuti non come un’alternativa, ma come il semplice trionfo della forza senza progetto. È impossibile da immaginare, ma il 24 agosto 410 fu infinitamente più drammatico dell’11 settembre 2001.

I tempi erano già incerti e turbolenti quando, vent’anni prima, Agostino (354-430) rientra in Africa, dopo essere stato maestro di retorica a Milano: quando accetta di diventare vescovo, la sua scelta è netta e decisa; si rende perfettamente conto delle responsabilità che si assume e del ruolo politico e istituzionale che la Chiesa sta progressivamente conquistando, in un mondo in cui sono incerti sia il potere centrale di Roma sia i poteri locali nelle province dell’impero. Nell’Africa del Nord, in particolare, è presente il movimento scismatico dei donatisti, di origine incerta, che si segnala per la propria intolleranza nei confronti di quanti vorrebbero rientrare nella Chiesa, dopo averla abbandonata sotto le pressioni delle ultime sanguinose persecuzioni precedenti al riconoscimento della religione cristiana da parte di Costantino (285 ca. - 337). Ne conseguono anche posizioni teologiche che Agostino respinge decisamente, e cioè il rifiuto della validità del battesimo ricevuto fuori della chiesa donatista, il rifiuto della validità dei sacramenti celebrati da

sacerdoti indegni, l’interpretazione della Chiesa come istituzione composta di puri e santi, circondata da un mondo di peccato e corruzione.

In modo forse non ancora del tutto consapevole, Agostino sta impegnandosi a costruire e consolidare un riferimento istituzionale e ideologico che sia in grado di resistere alle bufere che il mondo latino sta per affrontare. Di fronte a chi si sente l’avanguardia di altri, a chi si sente più perfetto di altri – secondo una logica che si ripresenta nei secoli alle chiese, ai partiti politici, ai gruppi rivoluzionari – Agostino difende l’idea di una Chiesa capace di contenere in sé anche le imperfezioni del mondo esterno e di trovare la propria identità di gruppo nella coscienza della propria missione e non nella chiusura in se stessa. Non senza ironia osserva: “Le nubi del cielo affermano con voce di tuono che la casa di Dio sta costruendosi su tutta la terra, e dalla palude alcune rane gracidano: ‘Noi soltanto siamo cristiani’ (*Expositio in Psalmos*, 95.11). Dopo una fase di confronto amichevole e dialettico con i donatisti, Agostino, pur senza mai assumere atteggiamenti di tipo fondamentalista, arriva fino ad ammettere l’uso della violenza da parte del potere statale, come necessità contingente imposta dalle condizioni storiche.

Agostino è sempre molto sensibile ai segni dei tempi, alla storia e alle condizioni in cui si trova a operare come responsabile della propria comunità. Di fronte agli avvenimenti del 410, reagisce con forza sapendo perfettamente di essere riferimento importante sia dal punto di vista religioso sia da quello istituzionale e politico, e sapendo anche che proprio in questo momento si gioca una partita decisiva per il futuro stesso del cristianesimo: “Il mondo è sconvolto, il vecchio uomo si spoglia, il corpo subisce violenza, si elevi lo spirito. Dicono gli uomini: a Roma è sepolto il corpo di Pietro, a Roma è sepolto il corpo di Paolo, a Roma il corpo di Lorenzo, a Roma sono sepolti i corpi di altri santi martiri: e Roma è desolata, e Roma è in preda al saccheggio; è contristata, è schiacciata, è data alle fiamme, innumerevoli le stragi mortali che avvengono per fame, peste, spada”. (*Sermo* 296.6).

Agostino capovolge il ragionamento di quanti accusano il cristianesimo di essere causa dell’indebolimento di Roma e della sua cultura; esso è invece la novità che può dare nuovo vigore all’impero romano, la cui decadenza si deve piuttosto ai suoi vizi, alle sue ipocrisie, alla sua incapacità di essere fedele alle grandi virtù descritte dai suoi letterati. Questo impegno di difesa del cristianesimo si colloca entro un’opera grandiosa, il *De civitate Dei*, secondo quanto egli stesso ricorda negli ultimi anni della sua vita: “Nel frattempo Roma era stata distrutta dalla violenta e disastrosa irruzione dei Goti, guidati dal re Alarico. I cultori di molti e falsi dèi che siamo soliti chiamare pagani, nel tentativo di imputare alla religione cristiana la distruzione della città, incominciarono con maggiore asprezza e animosità del solito a bestemmiare il vero Dio. Ardendo di zelo per la casa di Dio decisi di scrivere dei libri sulla città di Dio, per controbattere i loro errori blasfemi”. (*Retractationes* 43.1)

Nelle sue pagine la storia di Roma si trasfigura quasi nella storia dell’umanità, in cui convivono, mescolati in modo inestricabile gli uomini che mettono al primo posto la ricerca di Dio, cioè dell’assoluto e della virtù, e gli uomini che mettono l’amore per se stessi davanti a ogni altra cosa, cercando solo di soddisfare i propri desideri terreni.

Si tratta delle famose due città – quella di Dio e quella terrena – che mai vengono identificate con Stato e Chiesa, ma rappresentano due modelli di vita che in ogni caso sulla terra sono destinati a convivere. I grandi valori della tradizione romana sono fondati su quelli della città terrena, sulla sete di dominio – *libido dominandi* – e sull’arrogante ricerca dell’ammirazione e della lode. Il *De civitate Dei* è una lunga e articolata riflessione sui rapporti fra cristianesimo e cultura pagana e sulla funzione anche provvidenziale della storia di Roma per l’affermarsi e il diffondersi della religione cristiana. È il primo complesso tentativo di proporre entro la nuova cultura una filosofia della storia, che Agostino riesce a costruire grazie alla capacità di pensare l’umanità come un unico organismo vivente sulla base di una propria legge di sviluppo e l’intero corso della storia come dotato di significati comprensibili e governato da un’ordinata successione di età. In ogni epoca gli uomini si orientano intorno alle due città, in una tensione presente fin dall’inizio

nello scontro fra Caino e Abele, che si ripropone in circostanze diverse, alle origini della civiltà romana, nello scontro emblematico fra Romolo e Remo.

Possono sembrare riflessioni lontane dalla nostra sensibilità e dai nostri problemi, ma proprio in esse si trovano probabilmente le premesse della storia della civiltà occidentale nei secoli successivi. Il grandioso tentativo di sottrarre il cristianesimo alle accuse dei pagani e, nello stesso tempo, di renderlo protagonista di un rinnovato slancio culturale, civile e politico, non sfocia mai, nelle pagine agostiniane, nel tentativo di sacralizzare l'impero che si viene cristianizzando. La sua funzione può essere stata provvidenziale per la diffusione della nuova religione, ma non si confonde mai con essa: si gettano le basi per un percorso che avrà caratteri del tutto peculiari, distinti da quelli lungo i quali si avvieranno la civiltà bizantina e quella islamica che, qualche secolo dopo, si diffonderà in tutta l'Africa settentrionale.

Le *Confessioni* come percorso di vita e di formazione

Gli storici hanno discusso a lungo se questa fase conclusiva della vita di Agostino rappresenti uno sviluppo o una svolta significativa nel suo percorso esistenziale e intellettuale, che negli anni precedenti si era mosso all'interno della ricerca filosofica, in un continuo confronto con la tradizione classica. Le *Confessiones (Confessioni)* rappresentano un punto di vista privilegiato per affrontare lo studio della prima fase del suo pensiero, in quanto sono scritte negli anni centrali della vita, dopo la sua consacrazione a vescovo di Ippona, nel periodo in cui l'accettazione di responsabilità politiche e istituzionali è destinata a incidere fortemente sul suo pensiero e sulla sua produzione letteraria.

Capolavoro di stile e di sapienza retorica, sono sicuramente l'opera più letta di Agostino, che per secoli ha saputo parlare a storici, filosofi e teologi, per la straordinaria capacità di costruire un racconto autobiografico che è al tempo stesso sia esperienza di formazione culturale e religiosa, sia profonda analisi dell'interiorità dell'autore. Gli anni fra il 395 e il 400 sono quelli in cui Agostino, forse per la prima volta, porta in primo piano il problema del rapporto fra grazia divina e salvezza umana; le *Confessiones* possono allora essere viste anche come

riflessione consapevole sul cammino che, attraverso i vari episodi significativi della vita, lo ha portato fino alla conversione.

Agostino nasce a Tagaste, nell'Africa del Nord, da Patrizio, pagano, e da Monica, convertita invece al cristianesimo, che egli dunque conosce da sempre e dal quale non si allontana mai del tutto, pur non riuscendo ad accettarlo pienamente. Il succedersi degli episodi narrati nei primi nove libri delle *Confessiones* ripercorre la storia di una ricerca, strettamente intrecciata al processo di formazione di Agostino, in un dialogo serrato tra ragione e fede, che in lui rappresentano dimensioni non contrapposte, ma complementari della conoscenza umana. Dopo avere studiato grammatica e retorica a Madaura e a Cartagine, la lettura di Cicerone suscita in lui l'amore della sapienza: "Fin dal diciannovesimo anno della mia vita, dopo aver letto, nella scuola del retore, il libro di Cicerone, dal titolo *Ortensio*, fui preso da tanto amore per la filosofia che subito decisi di dedicarmi ad essa" (*De beata vita*, 1.4.). È proprio la ricerca della sapienza a spingerlo a leggere la Scrittura da cui viene tuttavia respinto, a causa dei contenuti così lontani dall'insegnamento cristiano e dello stile assolutamente non all'altezza degli autori classici studiati.

Agostino si allontana allora decisamente dalla Bibbia e cerca nel manicheismo una spiegazione puramente razionale del mondo e una risposta al problema del male, che la dottrina di Mani spiegava ipotizzando due principi tra loro contrapposti. In questi anni si trasferisce a Roma e quindi a Milano dove, mentre svolge la professione di maestro di retorica, ha modo di ascoltare le prediche di Ambrogio (340-397) e apprezzarne quella lettura allegorica dell'Antico Testamento che lo porterà a dire che "il vero significato di Antica Alleanza è tener segreta la Nuova e il significato di Nuova Alleanza è manifestare l'Antica" (*De civitate Dei*, 16.26.2). Ma in questa fase della sua vita è quanto mai incerto sulla possibilità di raggiungere qualche verità e si sente dunque vicino alle posizioni scettiche sostenute da taluni rappresentanti dell'Accademia platonica, che gli consentono anche di mettere in discussione talune posizioni materialistiche della dottrina degli stoici, verso i quali si è sempre mostrato interessato, soprattutto per quanto riguarda la loro riflessione di carattere etico.

Dalle posizioni scettiche si distacca poi per l'influenza decisiva della lettura di testi neoplatonici – Plotino (203 ca. - 270) e Porfirio (233-305 ca.) probabilmente – che gli consentono di acquisire concetti fondamentali, grazie ai quali si avvicina nuovamente al cristianesimo.

La continua oscillazione fra gli strumenti della ragione e quelli della fede, rappresentata vivacemente nel racconto autobiografico, è anche un'indicazione metodologica a proposito dell'andamento costante della riflessione agostiniana. La fede richiede di essere approfondita e inserita in una visione complessiva fondata sulla ragione che, a sua volta, trova nella fede possibilità e intuizioni che non potrebbe esaurire in se stessa. La ricerca della verità è, in Agostino, un percorso inscindibile dalle vicende esistenziali e, più in generale, la sua proposta teorica, la sua speculazione filosofica, non possono mai porsi come indipendenti dal soggetto che le sviluppa. Le conclusioni che di volta in volta sembrano risultati definitivi vengono successivamente rimesse in discussione perché, osservate da punti di vista differenti, rivelano nuovi problemi, pongono nuove domande, si presentano come oggetti nuovi di indagine.

L'itinerario filosofico agostiniano segue due direzioni fondamentali, così come quello biografico descritto dalle *Confessiones:* dall'esteriorità delle sensazioni del mondo in cui ci si trova a vivere verso l'interiorità del proprio modo di giungere alla conoscenza intellettuale e, nello stesso tempo, di vivere intimamente la ricerca di verità e felicità; questo movimento implica simultaneamente anche un movimento dal livello inferiore, su cui la conoscenza e l'anima conducono la propria ricerca, a un livello superiore sul quale intravedere le ragioni e le risposte ultime.

Al centro delle *Confessiones* si colloca l'episodio della conversione alla piena fede nel Dio cristiano, che rappresenta in certo senso anche la forma pura dei numerosi mutamenti di punto di vista che ricorrono continuamente nella sua vita e nel suo pensiero. Si può anche osservare che in realtà si tratta di una conversione intellettuale al neoplatonismo che prepara, o si completa, in una conversione morale o di fede. Molte sono state le discussioni fra gli studiosi a proposito della conversione di Agostino, del suo rapporto con la filosofia neoplatonica, del suo modo di concepire la relazione fra cristianesimo e filosofia, a testimonianza di

un intreccio, di una vitale convivenza e armonia di livelli e direzioni di pensiero che ogni interpretazione può certo illuminare, con il rischio tuttavia di lasciarne in ombra altri aspetti essenziali. Nel vasto mare della ricerca filosofica, capita di perdere l'orientamento e non sapere più quale direzione prendere, "se talora, contro la nostra scelta e mentre ci affatichiamo in direzione opposta, una qualche tempesta, di cui gli ignoranti possono ritenere che ci allontani dalla meta, non ci gettasse, senza la nostra consapevolezza e malgrado il nostro errore, nella terra tanto desiderata" (*De beata vita,* 1.1).

Ma la ricerca comunque non si conclude: basti pensare che, subito dopo la conversione, Agostino afferma con grande nettezza di non avere più alcun dubbio sull'esistenza di Dio, per chiedersi tuttavia nelle righe successive che cosa sia quel Dio di cui e a cui parla: la ricerca si riapre, è mutato il punto di vista, si è avuta l'esperienza della conversione, ma la ricerca deve comunque riprendere. Neoplatonismo, conversione e ritorno alla Scrittura grazie ad Ambrogio portano Agostino a contatto con le lettere di Paolo destinate ad avere grande influenza sul suo pensiero, e che forse hanno provocato la stessa composizione delle *Confessiones.*

I *Dialoghi* e le opere filosofiche

Dopo la conversione Agostino si ritira in una villa in Brianza, proponendosi, come emerge programmaticamente nei *Soliloquia*, di abbandonare l'ansia di soddisfazioni esteriori come onori, ricchezze, piaceri sensibili, per avviare invece un processo di purificazione intellettuale e spirituale e dedicarsi alla ricerca della verità, riprendendo e traducendo per il nuovo contesto cristiano una ispirazione etica di sapore stoico, nella quale la virtù si qualifica come rettitudine di pensiero, intenzione giusta e serenità interiore. Cercare la sapienza coincide, per Agostino, con la ricerca di felicità e bontà, come sostiene nel *De beata vita* e in molti altri passaggi dei *Dialoghi* di questo periodo, condotti insieme ad alcuni allievi e alla madre Monica che, quando appare nelle conversazioni filosofiche, rappresenta sempre il punto di vista della fede che si integra con quello della filosofia.

La presenza di due vie per la ricerca – l'intelletto e l'autorità della fede – si incontra anche nella discussione sviluppata nel *Contra Academicos* a proposito delle posizioni scettiche maturate nella tradizione platonica. Partendo dalla domanda se, per raggiungere la felicità, sia necessario arrivare alla verità o sia sufficiente cercarla, senza mai pretendere di possederla in via definitiva, Agostino si misura con il dubbio scettico che non può essere approvato nella sua formulazione radicale, così come non si può ammettere l'assenso precipitoso di fronte ad apparenti conclusioni.

Seguire con attenzione il percorso tracciato dagli uomini con le sette arti liberali, che rappresentano i modi in cui si è organizzata la loro conoscenza del mondo, consente di dare un certo ordine anche al processo di formazione culturale individuale. Il *De ordine*, proponendo tale itinerario, pone anche la questione della possibilità umana di afferrare l'ordine del creato nella sua totalità e di ricondurre la molteplicità della conoscenza a quell'unità già affermata dall'antica filosofia di Pitagora (570-520 a.C.).

Nel periodo in cui si ferma a Roma prima del ritorno in Africa, Agostino scrive altre opere significative in cui prosegue la sua ricerca filosofica. Nel *De quantitate animae* vengono sollevate diverse questioni a proposito dell'anima, ma la riflessione si concentra quasi esclusivamente sulla grandezza dell'anima, da intendersi in termini puramente spirituali, e sul suo rapporto con il corpo. L'anima, che è anche il soggetto della conoscenza, non può avere un ruolo puramente passivo in occasione della conoscenza sensibile. Dapprima Agostino afferma che l'anima si rende conto, perché attenta a quanto accade al corpo, che questo ha subito qualcosa dall'esterno e il "non sfuggire all'anima che il corpo subisce" (*De quantitate animae*, 23.41) è appunto la conoscenza sensibile.

Più articolata è la tesi esposta nel *De musica,* composto nello stesso periodo: l'azione vivificatrice operata dall'anima sugli organi di senso viene aiutata oppure ostacolata da quanto proviene dall'esterno e si produce così una sensazione piacevole oppure spiacevole. Particolare attenzione viene data, nel corso dell'opera, ai temi del suono, della

percezione uditiva e del giudizio intellettuale che si dà ascoltando qualcosa. L’analisi agostiniana propone una dottrina che si può in certa misura definire “estetica”, al centro della quale si colloca il tema della proporzione, della misura e dell’armonia.

In questi stessi anni si colloca il *De libero arbitrio,* in cui Agostino sostiene, a proposito della libertà umana, una posizione che successivamente abbandonerà, in occasione della disputa con i pelagiani, in quanto caratterizzata da uno spazio eccessivo concesso alla responsabilità e all’iniziativa dell’uomo.

Tornato in Africa, dopo la morte della madre Monica, oltre a portare a termine alcuni degli scritti iniziati in Italia, scrive il *De magistro*, contributo essenziale per comprendere la sua teoria della conoscenza e in particolare quell’aspetto spesso ricordato come dottrina dell’illuminazione. La prima parte dell’opera, dedicata a una minuziosa analisi della funzione segnica dei termini del linguaggio, rappresenta forse il primo esempio, nella cultura latina occidentale, di vera e propria “semiologia”. Nella seconda parte, spostando l’attenzione sull’uso del linguaggio per comunicare e insegnare, Agostino, secondo un modo di procedere per lui consueto, conduce il ragionamento fino a una contraddizione apparentemente insolubile: dapprima dimostra che non si può insegnare nulla se non per mezzo di segni, ma subito dopo osserva che propriamente i segni non sono in grado di insegnare nulla, in quanto li si può considerare segni solo se già si conosce il loro significato.

La soluzione sta nel riferimento al maestro interiore: si tratta della capacità interiore di misurare quanto ci viene comunicato, sapendo che esiste una possibilità di giudizio che consente di comprendere la fondatezza di quanto sentiamo, grazie appunto a una sorta di illuminazione. Il maestro interiore – dice Agostino – è Cristo, dimostrando la stretta connessione tra filosofia e fede: una dottrina esplicitamente filosofica trova un punto di appoggio sulla convinzione religiosa secondo cui, almeno in un momento della storia, il Verbo, la sede dei significati delle cose create, si è fatto uomo, cioè segno fra gli altri segni.

La questione del rapporto tra fede cristiana e cultura pagana è molto discusso nei primi secoli del cristianesimo e Agostino è certamente uno degli autori che maggiormente contribuiscono a creare un atteggiamento di grande apertura della tradizione cristiana nei confronti della cultura precedente. Accanto a un evidente utilizzo della filosofia neoplatonica, egli propone di ricorrere, senza pregiudizi alle arti liberali provenienti dal mondo classico. Si è già visto come nel *De ordine* venisse proposta una specie di gerarchia fra le arti, capace di condurre al principio del tutto. Lo stesso tema ricompare nel *De doctrina christiana*, accompagnato dalla metafora del furto sacro destinata a grande fortuna nei secoli successivi: come gli ebrei, fuggendo dalla prigionia in Egitto, furono autorizzati a sottrarre agli Egiziani le ricchezze e i mezzi necessari per tornare alla loro terra, così i cristiani possono appropriarsi dei tesori della cultura pagana per costruire una nuova visione del mondo in cui quegli stessi tesori acquisteranno un nuovo significato.

Decisiva testimonianza di questo atteggiamento viene offerta da Agostino stesso, nel suo ultimo scritto, quando critica le sue stesse posizioni di tanti anni prima e si accusa "di aver dato troppo peso alle discipline liberali sulle quali grande è l'ignoranza di molti santi, mentre alcuni, pur conoscendole, non sono dei santi; e di aver menzionato, pur se con tono scherzoso, le Muse come se fossero delle dee; e di aver chiamato imperfezione il fatto di meravigliarsi; e di aver affermato che rifulsero della luce della virtù dei filosofi privi della vera fede" (*Retractationes*, 1.3.2.).

Il *De doctrina christiana* viene iniziato negli anni immediatamente successivi alla consacrazione a vescovo (395-396) e segna in certo modo l'inizio dell'attività pastorale di Agostino, mettendo subito in evidenza la serietà e la decisione con cui assume le nuove responsabilità e intende percorrere il nuovo cammino, esistenziale e intellettuale al tempo stesso. Interrotta e poi completata intorno al 420, l'opera rappresenta la scelta consapevole di inserire, tramite il modello ciceroniano, la retorica cristiana nel solco della grande tradizione classica, alla quale vengono dunque collegati sia la ricerca dei mezzi con cui diffondere la nuova cultura cristiana sia gli strumenti di interpretazione dei testi sacri.

Le *Confessiones*, il *De trinitate* e l'analogia

Le *Confessiones* raccontano le vicende biografiche di Agostino fino a questi anni, nei quali si collocano la conversione, la morte di Monica e il ritorno in Africa. Dopo il viaggio nella memoria alla ricerca di se stesso, per comprendere il significato del tempo ormai trascorso della sua vita, Agostino, negli ultimi libri approfondisce proprio questi temi da un punto di vista teorico.

La memoria è luogo non solo delle immagini provenienti dalla conoscenza sensibile, ma anche dei fondamenti delle scienze, dei sentimenti, della coscienza di sé e consente di costruire la propria identità. Solo nella memoria possono trovarsi tracce di eternità e di verità che spingono alla ricerca di Dio; e Dio viene trovato appunto nella parte più intima di se stessi, che è al tempo stesso anche la più alta: *interior intimo meo et superior summo meo*. Il Dio di cui parla Agostino non può essere del tutto immanente, ma neppure può essere pensato come assolutamente esterno all'uomo, quasi fosse un principio lontanissimo e incomprensibile.

Anche il tempo ha la sua realtà solo grazie alla memoria che collega all'istante presente il passato, che non esiste più, e il futuro, che non esiste ancora; anche in questo caso è il soggetto a conferire unità al tempo, che risulta *distentio animi*, un protendersi dell'anima verso il passato e verso il futuro. Solo l'individuo con la sua sapienza, la sua cultura, può svolgere il compito impegnativo di costruire un significato per la propria esperienza del tempo e del mondo; in questo senso Agostino interpreta il precetto biblico del “crescete e moltiplicatevi”: assoggettate il mondo riempiendolo delle vostre interpretazioni.

Nell'ultimo libro delle *Confessiones*, dedicato all'esegesi dei primi versetti della Bibbia, Agostino fa riferimento alla triplice modalità dell'essere dell'uomo – esistenza, conoscenza e volontà – riprendendo uno schema già usato da autori precedenti, ma riservando un ruolo tutto particolare alla volontà. L'articolazione in tre aspetti distinti ma inseparabili si propone come analogia della trinità divina, come primo riferimento a quella ricerca di tracce del divino che costituisce gran parte di un altro capolavoro agostiniano, il *De trinitate*. Iniziato nel 399

e concluso nel 420, si occupa di problemi esegetici, opponendosi, nella prima parte, a ogni interpretazione che, come quella ariana, introduca rapporti di subordinazione fra le persone della Trinità, insistendo sul fatto che l'intera Trinità è implicata in ogni opera divina e condivide la medesima trascendenza.

Nel suo sforzo di sostenere e chiarire la dottrina trinitaria, Agostino fornisce un contributo decisivo alla trasformazione del concetto di Dio nel mondo occidentale latino, che presenta notevoli implicazioni anche di carattere filosofico. Mentre, secondo la tradizionale dottrina aristotelica, un predicato può essere unito a un soggetto per dirne la sostanza oppure una qualità accidentale, solo nel caso di Dio i predicati di persona – Padre, Figlio e Spirito – sono predicati di relazione che non dicono dunque tre sostanze diverse e, malgrado ciò, non sono accidentali.

La concezione del principio, o di Dio, che nel mondo classico era una sorta di assolutizzazione della categoria di sostanza, diventa in Agostino, e nella tradizione che a lui si richiamerà, una assolutizzazione della categoria di relazione: si parla di Dio come amore perché l'idea di due soggetti che si amano e dell'amore che li unisce rappresenta proprio la struttura pura della relazione.

Se l'uomo è immagine e somiglianza di Dio, qualcosa nella sua natura deve essere segno del modo trinitario con cui pensiamo a Dio. La seconda parte del *De trinitate* è una straordinaria ricerca di analogie sempre più perfette tra la conoscenza dell'uomo e la Trinità divina, a partire dall'articolazione della visione sensibile – soggetto, oggetto e attenzione del soggetto verso l'oggetto – fino alla suprema analogia con le facoltà della conoscenza, memoria, intelligenza e volontà – che non sono sostanze separate ma relazioni interne al processo di conoscenza: una sola vita, di una sola sostanza che, nel momento in cui opera, stabilisce relazioni tra i movimenti cui dà origine.

Nella memoria, come si è detto, si trovano i fondamenti delle diverse scienze costruite dall'uomo; l'intelletto lavora sui dati provenienti dalla memoria e li considera analiticamente; la volontà collega intelletto e memoria, rappresentando la relazione che fra loro intercorre. Emerge in

modo molto chiaro il ruolo dell’analogia, strumento fondamentale della ricerca agostiniana e, al tempo stesso, struttura del mondo che questa ricerca si trova di fronte. L’analogia, che non è un rapporto di somiglianza, ma una somiglianza di rapporti, consente di dare unità alla molteplicità dei dati della conoscenza e ai diversi livelli dell’essere, senza per questo dover superare le distinzioni, le dissomiglianze e le diversità di perfezione. Si tratta di una fondamentale conquista intellettuale che illumina tutto il percorso della ricerca agostiniana, mostrandolo dominato proprio dalla logica del desiderio che altro non è che una logica di relazioni costruite sul modello della Trinità divina.

Grazia e provvidenza per credere nel futuro

Tornando alla fase matura del suo pensiero e alla sua visione della storia, da cui eravamo partiti, si può dire che anche l’appartenenza a una delle due città descritte nel *De civitate Dei* non è un dato scontato, un carattere ontologico dell’individuo, ma risponde alla tipica logica relazionale agostiniana: dipende dal rapporto con gli altri, dalla proporzione fra attenzione ai beni del mondo e desiderio di novità radicali, di un altro modo di essere. Questo tratto molto caratteristico dell’ispirazione agostiniana – centralità delle relazioni, delle proporzioni, delle analogie e delle mediazioni – è tuttavia quello che lentamente si perde negli scritti dell’ultimo periodo della vita di Agostino, soprattutto in quelli composti nel vivo della polemica contro il pelagianesimo.

Muta sensibilmente anche la considerazione delle idee e degli autori classici: dopo il sacco di Roma, la difesa della religione cristiana si era delineata come un intenso dialogo con il passato, ma ora la polemica interna alle diverse prospettive religiose si pone come progressivo distacco dai valori di un lontano passato che deve finalmente essere superato.

Pelagio (360-430 ca.) e altri teologi contemporanei di Agostino, che verranno poi identificati genericamente come pelagiani, ritengono che il peccato originale non si trasmetta da Adamo a tutti i suoi discendenti e che quindi la natura umana abbia la capacità di non peccare. Ad essi Agostino contrappone l’idea della trasmissione del peccato originale

tramite la generazione carnale, con la conseguenza che ne sono vittime anche i bambini appena nati, della cui colpa rimane un segno nel piacere sessuale che ne accompagna il concepimento. Da un punto di vista filosofico è in gioco una complessiva visione antropologica che Agostino costruisce intorno all'idea di un uomo irrimediabilmente segnato dal male e dalla inutilità dei suoi sforzi per sollevarsi da solo. Ricompare, tra i pelagiani, l'idea dei puri, dei migliori, di quelli che sanno trovare in sé le risorse per farcela e ancora una volta Agostino respinge questa concezione, cadendo nell'estremo opposto di considerare l'insieme degli uomini come una massa dannata.

Sembra lontano l'Agostino del dubbio, del mutamento metodico di punto di vista, dell'analogia fra uomo e Dio. Ma il problema è che, a questo punto della vita, ha scelto di fare di questi discorsi degli strumenti di prassi politica, di organizzazione del consenso, di scontro ideologico, trasformandoli in dogmi nel senso pieno del contesto religioso. Il peccato, il male, la morte, la salvezza diventano oggetti definibili, perdono il carattere relazionale di cui in precedenza erano portatori. Non abbiamo di fronte un altro Agostino, ma sempre il pensatore conosciuto nell'ozio filosofico della Brianza che, posto davanti a quelle che ritiene le urgenze della storia, sceglie di agire, mette in gioco la volontà di operare nel mondo e, forse, di difenderne tutta la complessità. Non si deve dimenticare che un'accusa frequentemente rivolta ai pelagiani è quella di essere superbi, di credere che dipenda dall'uomo la possibilità di superare le proprie imperfezioni e le proprie miserie, cioè, in termini religiosi, di salvarsi. Non è sufficiente il concetto cristiano di provvidenza per rispondere a tutti i problemi posti dalla riflessione antica sul fato e il destino; Pelagio vuole sottrarsi a questi vincoli, al prezzo di una specie di aristocrazia intellettuale che Agostino non accetta.

Ha sempre ammesso l'idea di un'azione di Dio sull'uomo: quando ne parla, come nel *De magistro*, in termini di illuminazione interiore, sembra sviluppare un discorso sulle categorie della conoscenza; quando invece ne parla nel contesto delle dispute religiose su salvezza e dannazione, sembra sviluppare un discorso sulla necessità del destino, sulla impossibilità di farcela anche senza un oggettivo aiuto da parte di

Dio. Compare, con tutta la sua drammaticità il tema della grazia e della predestinazione. Nel succedersi di numerosi scritti, fra cui si possono ricordare *De gratia et libero arbitrio*, *De corruptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum* e *De dono perseverantiae*, questi concetti si irrigidiscono e diventano armi di scontro anziché ipotesi di ricerca. Già il neoplatonismo ammetteva una comunicazione continua attraverso i gradi gerarchici dell'essere e, in questo quadro, la grazia altro non è che l'operazione per mezzo della quale gli uomini sono spinti a conoscere e amare Dio; è la piena realizzazione dell'anima, intesa sia come sede della vita spirituale sia come centro della attività conoscitiva. Se il desiderio si disperde nella ricerca delle soddisfazioni terrene, si ha il disordine, perché viene meno il legame analogico tra umano e divino. Ma il legame analogico viene meno anche quando viene spezzato, per così dire, sull'altro versante, quando cioè l'azione di Dio non è più armonicamente connessa con il modo in cui l'uomo la pensa.

Allora l'uomo non può sapere perché alcuni ce la fanno e altri no, perché alcuni si salvano e altri non si salvano; è come se un oggetto – dice Agostino – chiedesse all'artigiano che lo ha fabbricato perché lo ha fatto in quel modo, o una bestia chiedesse a Dio i motivi per cui non è stata fatta uomo. Bastano questi esempi per mostrare che è venuto meno il nesso analogico fra uomo e Dio. Mentre i Goti saccheggiano Roma e i Vandali si avvicinano a Ippona, mentre la civiltà romana sembra tramontare e il cristianesimo si profila come ultima ancora di salvezza, Agostino mette in gioco tutta la forza della propria volontà e sceglie di guidare la comunità, offrendo ai suoi fedeli non più dubbi ma certezze.

Vedi anche

I barbari: lo scontro
Cicerone e il lessico filosofico latino
Plotino
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Gnosi
Le dispute sulla Trinità, Ario e il concilio di Nicea
Severino Boezio
Il cristianesimo
Cicerone tra retorica e politica

Severino Boezio

di Claudio Fiocchi

Severino Boezio è uno degli intellettuali più rappresentativi degli anni a cavallo tra V e VI secolo. Egli si fa sostenitore di un preciso progetto culturale (rafforzare il sapere dei Latini) di ampio respiro. Nello stesso tempo la sua opera affronta temi legati alla dottrina cristiana e alla condizione dell'uomo, lasciando un'eredità di enorme portata agli intellettuali dei secoli successivi.

Tra politica e cultura

Anicio Manlio Torquato Severino Boezio è un uomo politico di primo piano nonché un intellettuale la cui attività lascia una profonda impronta nei secoli successivi. La sua vicenda biografica lo consegna alla storia come un romano perseguitato dai barbari, le sue opere lo consacrano come uno dei fondatori del pensiero medievale.

La carriera politica di Boezio (console nel 510 e maestro di palazzo nel 523) si svolge al servizio di Teodorico (451 ca. - 526), re degli Ostrogoti, che all'epoca dominano l'Italia. La sua figura e il suo ruolo esprimono il tentativo di conciliare le popolazioni romana e ostrogota, divise da rivalità, religione e provenienza. L'aristocrazia romana, tuttavia, non vede di buon occhio la presenza e il ruolo degli Ostrogoti in Italia e rivolge le sue simpatie al pontefice e all'imperatore romano d'Oriente. Quando i rapporti tra i Goti e l'impero romano d'Oriente divengono più tesi ed è scoperta la corrispondenza tra il senatore Albino e l'imperatore, anche la fortuna di Boezio viene meno. Per i suoi legami col senato romano viene accusato di lesa maestà e condannato a morte.

Boezio appartiene a una famiglia e a un circolo culturale legato alla famiglia degli Anici e alla figura di Simmaco (340-402 ca.). In questo ambiente è vivo il ricordo della grandezza di Roma ed è avvertita la necessità di incrementare e rinsaldare la cultura latina con la composizione di opere nuove e la traduzione di testi antichi. Boezio, incarnando questo orientamento, concepisce l'impegno politico e

l’impegno culturale come due aspetti di una medesima missione, la *rei publicae cura*.

Grazie anche alla sua attività politica, Boezio è un intellettuale profondamente consapevole del momento storico in cui vive ed elabora un progetto culturale proprio in funzione di esso. Di fronte alla decadenza del sapere che va di pari passo con l’erosione dell’impero d’Occidente, Boezio si propone di rendere disponibili al mondo latino le opere dei maggiori pensatori del mondo greco, Aristotele e Platone, e il sapere scientifico elaborato nei campi dell’astronomia, della musica, della matematica. Egli concepisce l’idea di un grandioso progetto di traduzione delle opere dei due grandi filosofi, accompagnate da commenti che le rendano comprensibili ai lettori, ed è sorretto dal desiderio di mostrare la compatibilità tra le loro filosofie.

“Io tradurrò in latino tutte le opere di Aristotele che mi giungeranno tra le mani e ne farò dei commenti in latino, e tradurrò con ordine quel che Aristotele ha scritto con la sottigliezza della logica, la serietà della scienza morale e l’acume della verità naturale e traducendo tutti i dialoghi di Platone, anche in questo caso redigerò dei commenti in latino. E fatto ciò non mi tratterrò dal mostrare una certa concordia tra le posizioni di Aristotele e quelle di Platone […]” (*In librum Aristotelis de interpretatione libri duo*, “Patrologia Latina” vol. 64, 433C-D, trad. Claudio Fiocchi). Non è improbabile che già all’epoca le opere di Aristotele siano difficili da reperire e ciò dà un particolare valore di recupero e conservazione anche materiale allo sforzo di Boezio.

Accanto a questa attività, Boezio ne sviluppa una più strettamente teorica, scrivendo una serie di trattati e opuscoli su materie scientifiche (Il *De institutione arithmetica* e il *De institutione musica* insieme a un trattato sulla geometria e a uno sull’astronomia andati perduti) e teologiche (su cui si tornerà più avanti), che completano il profilo di un intellettuale dagli interessi variegati.

Traduzioni e commenti

A dispetto dell’ampiezza del progetto, le traduzioni e i commenti realizzati da Boezio sono pochi (probabilmente risalenti agli anni 515-

516). Di Aristotele traduce l'*Interpretazione*, le *Categorie*, gli *Analitici primi* e *secondi* (la traduzione di questi ultimi è andata perduta), i *Topici* e le *Confutazioni sofistiche.* Traduce inoltre l'*Isagoge* di Porfirio (233-305 ca.), della quale redige un commento in cinque libri. Un precedente commento è stato condotto sulla traduzione di *Isagoge* fatta da Mario Vittorino (IV sec.), che però non deve essergli parsa soddisfacente. Anche le altre traduzioni sono accompagnate da commenti: due all'*Isagoge*, due all'*Interpretazione*, uno ai *Topici* – e anche ai *Topici* di Cicerone (106-43 a.C.) – e alcune glosse agli *Analitici primi.* Nel caso delle *Categorie* concepisce accanto al primo, destinato agli inesperti, un secondo commento, di cui non sappiamo nulla, più avanzato del primo. È la spia che il progetto di Boezio ha il valore pedagogico di diffusione e insegnamento ai Latini del sapere greco. A ciò si accorda anche lo stile della traduzione. All'eleganza Boezio preferisce infatti la precisione, traducendo in modo letterale, cercando di seguire l'ordine delle parole presente nell'originale greco e di rendere persino le particelle.

Possiamo chiederci perché Boezio abbia scelto di partire da queste opere e non da altre. Accanto a eventuali supposizioni legate all'effettiva reperibilità dei testi di Aristotele e Platone, dobbiamo prendere in considerazione le prassi e i programmi di insegnamento comuni all'epoca. La logica di Aristotele ha infatti una sua collocazione all'interno di un percorso di istruzione neoplatonico, stabilito da Porfirio. Il commento delle *Categorie* di Aristotele è pratica diffusa, condivisa tra gli altri da Porfirio stesso, Giamblico (245-325 ca.) e Ammonio (180 ca. - 242). Allo stesso modo, la conciliazione tra la filosofia di Aristotele e quella di Platone è un ideale sentito ancora da Porfirio e da Simplicio (VI sec.). Perciò Boezio si inserisce in un modo di procedere comune nella sua epoca. La scelta di Boezio, infine, riflette l'ideale di un percorso formativo, nel quale occorre procedere dai temi inferiori a quelli superiori. Così la logica precede la metafisica (allo stesso modo in cui la grammatica precede la logica).

A questa considerazione si aggiunga il fatto che sulle fonti dei suoi commentari resta viva la discussione tra gli studiosi. È verosimile che Boezio possa attingere a commentari già esistenti, ma non è possibile

stabilire con precisione quali siano e in che misura Boezio ne sia dipendente. Nelle sue opere sembrano trovarsi tracce di altri commentari di Porfirio, Giamblico e loro allievi. L’originalità del suo lavoro di commentatore, quindi, non è per nulla chiara, sebbene non se ne possa negare il valore nello sviluppo del pensiero logico successivo.

La riflessione logica

A partire dalla lettura dei testi aristotelici, filtrati attraverso i commentari neoplatonici, Boezio elabora alcune delle dottrine più significative della sua filosofia. Possiamo qui concentrarci su due delle riflessioni più importanti di Boezio, riguardanti la natura degli universali e la discussione sui futuri contingenti. Oltre che intriganti per il loro contenuto filosofico, entrambe sono in grado di mostrare il modo di procedere di Boezio a partire dai testi aristotelici.

La discussione sugli universali mostra un Boezio di ispirazione molto più aristotelica che platonica. La riflessione sugli universali, infatti, riguarda la natura di generi e specie (animale, uomo, cavallo ecc.) e pone l’alternativa se essi siano delle realtà o dei concetti. Boezio esclude dalla sua analisi la posizione platonica, perché non prende in considerazione l’esistenza di enti ideali, modelli delle cose e propende per la natura concettuale degli universali. Tuttavia, come ha mostrato John Marenbon, la cosa è piuttosto complessa (J. Marenbon, *Boethius*, Oxford University Press, 2003, pp. 30-31). Boezio parla infatti degli universali non come concetti costruiti dalla mente, ma come qualcosa di ricavato, di astratto dai singoli individui. Egli sembrerebbe allora ricadere in una posizione realista. Perciò Alain De Libera (A. De Libera, *L’art des généralités. Théories de l’abstraction*, Aubier, 1999, pp. 244-249) ha connesso questa discussione ad alcune parti dell’ultima opera di Boezio, *La consolazione della filosofia*, e i concetti universali apparirebbero allora una sorta di costrutto della mente ma con una capacità di spiegare la realtà maggiore di quella dei sensi, che hanno una portata conoscitiva limitata. Da questo difficile percorso interpretativo si ricavano due considerazioni: rispetto al suo tempo, Boezio si rivela un commentatore pronto a muoversi tra molte

sfumature interpretative; rispetto al Medioevo, si dimostra una fonte imprescindibile per ogni riflessione sull'argomento.

Un altro tema di logica su cui Boezio si esprime in modo interessante è costituito dai futuri contingenti. Anche in questo caso la trattazione parte da un testo, il *De interpretatione* di Aristotele e da una questione interpretativa: possiamo applicare anche alle frasi concernenti il futuro il principio di bivalenza applicato alle altre proposizioni, secondo il quale esse sono o vere o false? Boezio interpreta la posizione di Aristotele e conclude che secondo lo Stagirita queste sono vere o false indefinite (in modo indefinito). Si apre a questo punto il campo delle interpretazioni rispetto alla posizione di Boezio. Probabilmente Boezio intende dire che esse saranno vere o false, ma non si può dire ora che cosa saranno, perché verrebbe meno il loro carattere contingente e si introdurrebbe la necessità. Anche in questo caso, perciò, Boezio si comporta da commentatore, salvo il fatto che la sua posizione, o le interpretazioni di essa, possono essere il punto di partenza o di appoggio per le riflessioni di altri autori.

La filosofia e la teologia

Il ruolo di traduttore e commentatore di Boezio non deve oscurare l'importanza delle altre opere del filosofo romano. Tra queste vi sono senza dubbio alcuni testi "teologici". Le questioni affrontate da Boezio in tali opere riflettono comunque la sua formazione e il suo interesse per la logica, perché il loro scopo consiste in una serie di chiarimenti concettuali. Presi nel loro complesso, questi testi suscitano nel lettore una domanda: come si concilia il *background* neoplatonico e aristotelico (relativamente alla logica) di Boezio con temi che hanno esplicitamente un punto di partenza non razionale, ossia la rivelazione e la fede? Una domanda, beninteso, che vale per tutti gli autori cristiani, ma che nel caso di un pensatore cresciuto in un contesto nel quale l'adesione al cristianesimo non era scontata si pone con ancora maggior forza. Possiamo rispondere che per Boezio si tratta di applicare una logica rigorosa alle verità di fede. Definizioni chiare, argomentazioni stringenti, uso di nozioni aristoteliche e neoplatoniche: tutto avviene non contro la fede cristiana, ma al suo interno, per meglio chiarirla e

contestare le posizioni eretiche. Facciamo qualche rapido esempio. Per mostrare la differenza tra la bontà di Dio e quella delle cose create da Dio, Boezio distingue tra *esse* (“essere”) e *id quod est* (“ciò che è”), sostenendo che Dio conferisce il primo alle cose, dando loro esistenza e bontà, mentre egli stesso è sia *esse* che *id quod est*. Inoltre risolve il mistero della Trinità, affrontandolo sul piano della relazione (categoria aristotelica) e rilevando come i relati (Padre, Figlio e Spirito Santo) siano distinti solo in quanto soggetti della relazione, e non nella sostanza. Infine, per contestare le tesi eretiche a proposito della natura umana o divina di Cristo, ridefinisce i concetti di natura e di persona, selezionando i significati corretti tra quelli possibili.

Una guida per gli oppressi

Che cosa resta del Boezio commentatore e traduttore nella *Consolazione della filosofia*, la sua opera più famosa? La *Consolazione*, scritta in carcere nel periodo finale della sua vita, mette in scena un dialogo tra Filosofia e Boezio.

Il filo rosso che attraversa le pagine di quest’opera è la comprensione degli eventi umani, da quelli personali di Boezio al piano che regge la storia, al Dio che conosce questo stesso piano. A partire da tale asse portante si diramano mille domande sulle motivazioni dell’agire umano, sulla natura del male, la libertà dell’uomo e la conoscenza di Dio. Ogni libro in cui è divisa la *Consolazione* è dedicato prevalentemente a un argomento: il primo alle sventurate vicende di Boezio; il secondo alla fortuna e alla felicità (che sta dentro di noi e non nei beni materiali, nella fama e nel potere); il terzo al sommo bene (che è Dio, inteso neoplatonicamente come pienezza di essere); il quarto al male; il quinto alla prescienza di Dio e alla libertà (conciliabili perché la conoscenza di Dio non si colloca nel nostro tempo, ma nell’eternità).

La *Consolazione* è un’opera matura, di una qualità letteraria decisamente superiore a quella delle altre opere di Boezio. È pensata in un momento drammatico che dà alla filosofia una funzione consolatoria perché capace di svelare gli enigmi del mondo. Boezio rivela l’esistenza di un piano provvidenziale che regge le sorti del mondo e che non è il fato degli antichi, ma un progetto razionale; afferma anche la libertà

dell’uomo e la natura buona del creato che ha origine da un Dio che è in sé somma bontà.

Giunto alla fine della sua vita, Boezio si rivela sia un intellettuale del mondo tardoantico, che a ogni pagina è in grado di riproporre concetti neoplatonici o stoici, sia un cristiano, che da questi concetti cerca di ricavare l’ossatura filosofica della propria fede.

Ce n’è abbastanza perché i secoli successivi vedano in lui un punto di riferimento insostituibile.

Vedi anche

I barbari: lo scontro
Un dittico imperiale: Oriente e Occidente dopo il 395
Cicerone e il lessico filosofico latino
Alessandro di Afrodisia e il commento come genere filosofico
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Le dispute sulla Trinità, Ario e il concilio di Nicea
L’ultimo Agostino: la grazia, il potere e le due città
Il destino
Il cristianesimo

Pseudo-Dionigi Areopagita

di Alessandro Linguiti

La pretesa di essere l'ateniese convertito da san Paolo risulta talmente convincente che lo Pseudo-Dionigi gode a lungo di un'autorità pari quasi a quella degli apostoli. L'autore è invece un cristiano di origine siriana, che studia filosofia ad Atene presso Proclo e Damascio. La sua riformulazione della teologia cristiana nei termini della filosofia neoplatonica ha durevole influenza sul platonismo medievale e rinascimentale, come anche sulla successiva letteratura mistica.

L'autore e la datazione

L'autore (450-500 ca.) degli scritti (*Gerarchia celeste*, *Gerarchia ecclesiastica*, *Nomi divini*, *Teologia mistica*, *Lettere*) che formano il *corpus* dionisiano, o areopagitico, presenta se stesso come quel Dionigi, membro del tribunale dell'Areopago, convertito da san Paolo durante la sua permanenza ad Atene (*Atti degli apostoli*, XVII 16-34). L'identità di Dionigi non è quasi mai messa in dubbio nel Medioevo; tra le pochissime eccezioni, quella del vescovo cattolico Ipazio di Efeso, il quale, nel corso della disputa del 533 tra cattolici e monofisiti a Costantinopoli, manifesta al riguardo forti perplessità. Bisogna attendere in epoca rinascimentale Lorenzo Valla e, sulla sua scia, Erasmo da Rotterdam, perché la leggenda dell'appartenenza del *corpus* all'età apostolica sia riconosciuta come tale; nonostante l'autorevolezza di questi e altri pronunciamenti, la tesi tradizionale continua tuttavia a godere per lungo tempo di vasti consensi. La situazione comincia a cambiare nel XIX secolo, nel corso del quale finisce per imporsi diffusamente la convinzione contraria. Da allora, e fino ai nostri giorni, i tentativi per stabilire l'identità e la fisionomia culturale del misterioso autore si sono moltiplicati, senza peraltro raggiungere risultati in tutto e per tutto definitivi. Secondo l'interpretazione più accreditata, a ogni modo, che risale alla fine dell'Ottocento ed è confermata da studi recenti, lo Pseudo-Dionigi è un autore cristiano, probabilmente originario della Siria, che ha studiato filosofia presso gli ultimi

rappresentanti della scuola neoplatonica di Atene, ossia Proclo e Damascio. In favore dell'origine siriana vengono invocati come prova soprattutto i parallelismi riscontrabili tra la sezione della *Gerarchia ecclesiastica* che tratta dell'ordinazione del vescovo, del sacerdote e del diacono e le prescrizioni della liturgia siriana promulgate dal patriarcato di Antiochia. Come che sia, è indubitabile che il *corpus* abbia goduto di ampia fortuna in ambiente siriano, dato che è stato tradotto in siriaco da Sergio di Reshaina prima del 536. Sulla dipendenza, poi, dello Pseudo-Dionigi da Proclo e – in misura presumibilmente minore – da Damascio, esiste oramai ampio consenso. La dipendenza sembra infatti comprovata da numerosi elementi linguistici e dottrinali; tra questi ultimi, il ruolo centrale della triade permanenza-processione-conversione, la concezione del male come carenza d'essere, le modalità dell'unione mistica dell'anima a Dio, il costante ricorso alla teologia negativa e alla teologia affermativa sul modello dell'interpretazione neoplatonica delle prime due ipotesi del *Parmenide* di Platone. In base a queste e ad altre considerazioni, è ragionevole indicare per tutte le opere del *corpus* una data di composizione intorno al 500. Oltre all'influenza degli ultimi scolarchi del neoplatonismo ateniese, è possibile ravvisare con certezza nello Pseudo-Dionigi anche quella di altri esponenti della tradizione platonica (da Platone stesso a Plotino, Porfirio e Giamblico), nonché di Padri della Chiesa, quali Clemente di Alessandria, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo e Teodoreto di Ciro. Gli interpreti si sono spesso divisi tra fautori della preminenza nello Pseudo-Dionigi del filone neoplatonico o di quello patristico; una contrapposizione, questa, che, se posta in termini rigidi, non rende giustizia all'energia e all'originalità speculative dell'autore.

Le opere

La *Gerarchia celeste,* in 15 capitoli, descrive le proprietà e le funzioni dei nove gruppi di angeli nominati nell'Antico Testamento e da san Paolo. I nove gruppi sono suddivisi in tre gradi gerarchici, ciascuno dei quali è a sua volta ripartito in tre ordini. Vi sono, pertanto, il grado inferiore, formato da angeli, arcangeli e principati; il grado intermedio, formato da potestà, potenze e dominazioni; il grado superiore, formato da troni, cherubini e serafini. Gli angeli, di per se stessi, sono

intelligenze pure e potenze immateriali, che tuttavia nella Scrittura sono descritti per mezzo di disparati simboli sensibili, dai più umili (come, per esempio, l'acqua o gli animali) ai più elevati (come la luce). Dio ha voluto ciò per venire incontro alle limitate capacità dell'intelligenza umana, ma anche per celare la verità ai profani; e lo sforzo che la mente umana deve compiere è andare oltre i simboli sensibili, interpretando allegoricamente la Scrittura. Oltre ai caratteri posseduti da ogni classe di essenze angeliche, nella *Gerarchia celeste* sono descritte anche le leggi che regolano i loro rapporti reciproci. L'ordine angelico più elevato riceve la luce che gli conferisce essere, vita e intelligenza direttamente da Dio; quindi la trasmette all'ordine immediatamente inferiore, e ciò facendo lo purifica, lo illumina e lo rende perfetto, in quanto lo inizia ai misteri di Dio (compie cioè su di esso le tre fondamentali operazioni di purificazione, illuminazione e iniziazione). Allo stesso modo agiscono gli ordini intermedi sugli inferiori, e l'ordine più basso della gerarchia celeste sul più alto della gerarchia ecclesiastica. Sembra che la luce divina, nella sua discesa lungo la scala gerarchica, vada affievolendosi, ma in realtà ciò è dovuto non ad una debolezza della luce stessa, bensì alla crescente incapacità degli ordini inferiori a riceverla nel modo adeguato. Analogamente, tutti gli ordini angelici aspirano a rendersi simili a Dio, ma ciascuno di essi realizza questo fine nella misura consentita dalla propria natura.

La *Gerarchia ecclesiastica*, in sette capitoli, descrive e interpreta allegoricamente i vari riti liturgici (battesimo, eucarestia, cresima, ordinazione, riti funebri), istituendo al contempo un parallelo tra la gerarchia angelica e quella della Chiesa terrena. La Chiesa terrena presenta due serie di ordini ternari, ossia gli iniziatori, che si suddividono in vescovi, sacerdoti e diaconi, e gli iniziati, che si suddividono in purificati (catecumeni), illuminati (popolo di Dio) e perfetti (monaci). I vescovi, che guidano i monaci, esercitano le tre funzioni della purificazione, dell'illuminazione e della iniziazione; i sacerdoti, che sono a capo degli illuminati, esercitano le due funzioni della purificazione e dell'illuminazione; i diaconi, che sono preposti ai purificati, esercitano soltanto la funzione della purificazione.

Nei *Nomi divini*, che è il trattato più esteso del *corpus* dionisiano ed è suddiviso in 13 capitoli, sono esaminati gli appellativi di Dio che compaiono nella Scrittura. Considerato in sé, nel suo stato di permanenza, Dio è in realtà del tutto inconoscibile e innominabile. Dio può essere nominato e conosciuto solo attraverso i suoi effetti, ossia attraverso ciò che da lui procede nella realtà: i nomi divini corrispondono pertanto alla processione, alla manifestazione divina nel mondo. Con questi presupposti è interpretata una trentina di termini, tra i quali "Bene", "luce", "bellezza", "amore", "essere", "vita", "intelligenza" ecc. La vera possibilità di accesso a Dio, tuttavia, si realizza attraverso la via negativa, quella cioè che prescrive la progressiva eliminazione di tutti i nomi e gli attributi di Dio che in precedenza sono stati accettati.

Nel breve trattato (cinque capitoli) della *Teologia mistica*, che riprende motivi centrali dei *Nomi divini*, la via negativa è messa al servizio di un itinerario mistico che culmina con l'ingresso nella tenebra divina. Dio è in effetti al di sopra di qualsiasi affermazione o negazione, e l'unione con lui trascende qualsiasi esperienza sensoriale e intellettuale. Come è accaduto a Mosè sul monte Sinai, l'entrata nella tenebra significa dunque l'assenza totale di parole e di pensieri; tale è la dimensione dell'unione mistica con Dio, nella quale ignoranza suprema e conoscenza suprema coincidono.

Le dieci *Lettere*, infine, indirizzate a vari personaggi dell'epoca apostolica, tornano su alcuni dei temi precedentemente segnalati; delle ultime cinque lettere è stata messa in dubbio l'originaria appartenenza al *corpus*.

Il pensiero

La riflessione dello Pseudo-Dionigi si incentra sulla natura di Dio, sulla sua azione creatrice e sulle modalità attraverso cui le creature possono conseguire la conoscenza di Dio. L'insieme di questi rapporti è regolato dalla triade permanenza (*moné*) - processione (*próodos*) - conversione (*epistrophé*), di chiara derivazione neoplatonica. Nel primo momento della triade Dio permane in sé, nella sua misteriosa perfezione, la quale trascende il mondo delle forme intelligibili che corrispondono

all’Essere. Come l’Uno procliano, il Dio dello Pseudo-Dionigi è pertanto privo di forma e superiore all’Essere, nella misura in cui anche l’essere è una forma; più precisamente, è Essere, infinito e perfetto, superiore a tutte le forme di Essere finito che da lui discendono. Successivamente Dio esce, procede da sé, creando l’Essere; e nell’atto creativo, pur non perdendo nulla della sua potenza e della sua perfezione, dispensa alle creature quei doni grazie ai quali esse potranno tornare a lui nel movimento di conversione.

La natura di Dio nelle fasi di permanenza e di processione è descritta dallo Pseudo-Dionigi in accordo con l’interpretazione neoplatonica, definitivamente codificata da Proclo, delle prime due ipotesi del *Parmenide* di Platone. La prima ipotesi aveva per oggetto l’Uno che è soltanto ed esclusivamente Uno, e che, come tale, non tollera alcuna attribuzione, compresa quella dell’“è”; per questo i neoplatonici vollero ravvisare in esso l’Uno totalmente trascendente, anteriore persino all’Essere e, come tale, del tutto inconoscibile e ineffabile. L’Uno della seconda ipotesi del *Parmenide* accoglieva invece tutte le determinazioni che erano state negate all’Uno della prima; e per questo i neoplatonici lo associarono all’Essere-Intelletto, l’ipostasi che contiene le cause archetipiche (le idee) di tutti i possibili aspetti del reale, e che pertanto costituisce il fondamento di qualsiasi forma di conoscenza e di determinazione positive. La novità dello Pseudo-Dionigi consiste nell’avere associato la prima e la seconda ipotesi al medesimo soggetto, cioè Dio, considerato nei suoi due aspetti di permanenza e di processione, laddove i neoplatonici le avevano riservate invece a due ipostasi distinte, ossia l’Uno trascendente l’Essere e l’Essere vero e proprio. In questo modo, lo Pseudo-Dionigi riduce sensibilmente la distanza che in molte concezioni neoplatoniche intercorre tra il primo principio e l’Essere. Il Dio dionisiano è infatti la causa unica e universale che precontiene, sebbene in forma semplice e indistinta, tutti i suoi effetti; e il creato, di conseguenza, non è altro che manifestazione integrale di Dio, di un Dio che, senza intermediari, crea per un atto di amore e di volontà (non dunque, a differenza dei neoplatonici, per una sorta di emanazione necessaria che si scandisce in gradi ipostatici distinti). Ecco perché è possibile applicare a Dio sia il discorso che procede per negazioni (la cosiddetta teologia o via negativa) sia quello

che procede per affermazioni (la cosiddetta teologia o via affermativa), riferendoli rispettivamente, come si è detto, alla sua permanenza e alla sua processione.

Nella fase di conversione, tutto ciò che è proceduto da Dio aspira a tornare alla propria origine, cercando per quanto è possibile di assimilarsi alla causa divina (si riconosce in ciò agevolmente l’antico ideale platonico dell’assimilazione a Dio, enunciato specialmente nel *Teeteto* e nel *Timeo*, che molta fortuna aveva avuto anche presso i Padri della Chiesa). Per gli esseri umani, il movimento di conversione è un percorso di purificazione religiosa e di conoscenza che prevede all’inizio l’individuazione e l’interpretazione dei simboli sensibili con cui nella Scrittura si parla di Dio. La presenza di simboli più umili accanto ai più elevati va interpretata come l’onnipresenza di Dio in ogni aspetto del reale, ma anche come un espediente pedagogico per far intendere all’intelligenza umana la differenza tra inferiore e superiore, e quindi la nozione di ordinamento gerarchico, così pervasiva negli scritti dello Pseudo-Dionigi. È questa la fase della teologia affermativa, nella quale a Dio si attribuiscono dei nomi per poi sottoporli a un’analisi allegorica capace di condurre oltre il loro significato sensibile. I vari appellativi sono dichiaratamente tratti dalle Scritture, ma in molti casi si ispirano con evidenza all’analisi categoriale del *Parmenide* (si pensi, nei *Nomi divini*, alla discussione riservata, per esempio, a termini quali identico, altro, simile, dissimile, uguale, disuguale ecc.). Lo Pseudo-Dionigi argomenta inoltre che i vari nomi divini, e in maniera più evidente i più generali tra loro, si riferiscono insieme al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo; la pluralità delle ipostasi in Dio deve essere infatti concepita come una distinzione all’interno dell’unione, per cui le tre persone che costituiscono la Trinità hanno lo stesso onore, compiono le stesse opere e, per quanto riguarda i rapporti con gli esseri creati, sono indicate appunto con gli stessi nomi (in questo modo è possibile riservare al Dio cristiano uno e trino un trattamento analogo a quello che i neoplatonici pagani riservano al solo Uno).

In una fase successiva, e di ordine superiore, subentra il discorso per negazioni, la cosiddetta teologia o via negativa, che consiste nella progressiva eliminazione dei nomi e delle descrizioni di Dio

precedentemente accolti (in questo senso, possiamo dire, la via negativa ripercorre a ritroso il movimento della processione). La via negativa denuncia per parte sua la parzialità e l'insufficienza delle determinazioni positive di Dio ricavate a partire dalle creature, che pure sono effetti della causalità divina. Seguendo la via affermativa, è infatti lecito attribuire a Dio essere e bontà, in quanto Egli è causa dell'Essere e della bontà che si trovano nelle creature; ma seguendo la superiore via negativa, di Dio non si potrà dire né che è essere né che è bene, dato che né il concetto di Essere né quello di bene, che è possibile formarsi a partire dalle creature, sono in grado di descrivere adeguatamente la sua natura. Giunti a questo punto, occorre negare persino le stesse negazioni, riconoscendo così che Dio è superiore a qualsiasi possibilità di conoscenza e di denominazione. È infatti compito di una via ancora superiore a quella negativa (la cosiddetta via superlativa) condurre al di là delle affermazioni e delle negazioni, per approdare infine al silenzio mistico e alla misteriosa tenebra dell'ignoranza, superiore a qualsiasi forma di conoscenza, che sola conviene all'ineffabile trascendenza di Dio. In ciò, lo Pseudo-Dionigi recupera e rielabora indubbiamente forme tradizionali, patristiche e neoplatoniche, del discorso su Dio; ma il ricorso alla teologia negativa e l'esito extralinguistico del processo di ritorno a Dio sono probabilmente per lui anche lo strumento per destituire di fondamento molte delle secolari dispute conciliari, che proprio sul controverso significato di attributi divini si erano incentrate.

Il carattere più evidente della creazione operata da Dio è quello della stratificazione gerarchica: come i neoplatonici pagani, anche lo Pseudo-Dionigi ritiene che, benché Dio sia presente ovunque, non tutto sia divino allo stesso modo. Il suo, in altre parole, non è un monismo indifferenziato, anche se la differenziazione non è imputabile a un indebolimento della potenza di Dio, bensì all'incapacità del creato ad accoglierla ovunque allo stesso modo. Tra i diversi gradi di realtà, e all'interno degli ordinamenti più particolari da cui tali gradi sono costituiti, sussistono rapporti causali ben precisi, per cui ciò che è più alto in gerarchia possiede potenza causale più estesa (tesi che troviamo enunciata con la massima chiarezza, per esempio, negli *Elementi di teologia* di Proclo). Si tratta di ordinamenti perlopiù triadici, come abbiamo visto per le gerarchie ecclesiastiche e angeliche, e triadiche

sono anche le prime manifestazioni della natura e dell’azione di Dio, a cominciare dal gruppo formato dall’Essere, dalla Vita e dalla Sapienza, vale a dire le determinazioni più generali della bontà divina. Il Bene si estende infatti alle cose che sono come a quelle che ancora non sono (o perché sono possibili soltanto nella mente di Dio, o perché non sono ancora quello che potrebbero essere), l’Essere si riferisce invece soltanto alle cose che sono, mentre la Vita e la Sapienza hanno un ambito ancora più limitato, in quanto si riferiscono rispettivamente agli esseri viventi e ai viventi dotati di intelligenza. Comunque sia, lo Pseudo-Dionigi è sempre attento a precisare (distinguendosi anche in ciò dai neoplatonici pagani) che a questi e ad altri nomi divini non corrispondono ipostasi distinte dotate di sussistenza e di potenza causale autonome, bensì pure e semplici mediazioni dell’unica causalità divina.

La fortuna

La pretesa (o l’espediente letterario) di essere l’ateniese convertito da san Paolo risulta talmente convincente che lo Pseudo-Dionigi gode a lungo di un’autorità pari quasi a quella degli apostoli. Il suo modo di concepire la vita spirituale ha inoltre enorme influenza sulla successiva letteratura mistica, nella quale le espressioni che descrivono l’unione dell’anima a Dio riecheggiano spesso formule dionisiane.

Venendo a una rassegna storica più dettagliata, va ricordato, per cominciare, che la presenza degli scritti dello Pseudo-Dionigi è documentata indirettamente tra il 518 e il 528 da alcune citazioni del vescovo Severo di Antiochia (465 ca. - 538); direttamente, invece, nella già ricordata disputa di Costantinopoli del 533. Intorno al 530 sono inoltre redatte le note di commento (scoli) ai testi dionisiani di Giovanni di Scitopoli (in Palestina), e sempre a quegli anni risale la traduzione in siriaco a opera di Sergio di Reshaina, che favorisce notevolmente la diffusione delle idee dello Pseudo-Dionigi nei centri di cultura cristiana in Siria. Vi sono poi traduzioni in armeno e in arabo, e ci sono prove sicure della presenza dello Pseudo-Dionigi nel mondo islamico. Sul versante cristiano orientale, l’autorità degli scritti dionisiani presso i teologi bizantini è invece assicurata soprattutto da Massimo il Confessore (580 ca. - 662). È tuttavia nell’Occidente latino che

l’influenza dello Pseudo-Dionigi si manifesta con tutta la sua forza. Il *corpus* giunge in Occidente nell’827, con il manoscritto donato all’abate Ilduino dall’imperatore di Bisanzio Michele II. Degli scritti del *corpus* Ilduino stesso appronta, nell’832, una prima traduzione (si dubita se completa), che trent’anni dopo serve da base alla traduzione di Scoto Eriugena, il quale, come è noto, subisce molto il fascino del pensiero dionisiano. Una nuova fioritura della fortuna dello Pseudo-Dionigi si registra a partire dal XII secolo, grazie soprattutto a Ugo di San Vittore, Isacco di Stella e Pietro Lombardo. Nel XIII secolo si occupano approfonditamente di lui teologi del calibro di Roberto Grossatesta, Alberto Magno, Tommaso d’Aquino e Bonaventura da Bagnoregio (l’unico, tra i quattro, che non scrive un commento dettagliato alle sue opere). Successivamente la presenza dello Pseudo-Dionigi è molto accentuata in mistici quali Meister Eckhart o Giovanni Taulero, come anche nello stesso Dante; mentre nel XV secolo la sua eredità spirituale e filosofica viene valorizzata soprattutto da filosofi platonici: Cusano, Pico della Mirandola e Marsilio Ficino. Questa lista, di per sé già impressionante, potrebbe essere integrata ed estesa a piacimento; ma per concludere si aggiungano a essa, a titolo di esempio, soltanto i nomi di Giovanni della Croce (1542-1591), Friedrich Schelling (1775-1854) ed Edith Stein (1891-1942): tre pensatori che, in epoche assai distanti e animati da intenti filosofici assai diversi, hanno saputo intrattenere con le opere dello Pseudo-Dionigi un rapporto estremamente fecondo.

Vedi anche

Platonismo e pitagorismo in Plutarco e Numenio
Plotino
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene
Le dispute sulla Trinità, Ario e il concilio di Nicea
La dialettica tra paganesimo e cristianesimo
Agostino, mediatore culturale e maestro di inquietudine

Mito e religione

Introduzione

di Maurizio Bettini

I Romani possedevano miti, alla maniera dei Greci, oppure no? Ecco una domanda su cui si sono esercitate generazioni di studiosi – salvo che la risposta, nella maggioranza dei casi, è stata negativa. I Romani, si dice, non hanno miti. “Chiunque passi dalla trattazione della mitologia greca a quella della mitologia romana” scriveva Ludwig Preller in apertura della sua *Römische Mythologie* “dovrà presto rendersi conto che avrà a che fare non solo con un compito diverso, ma anche, per molti rispetti, assai meno remunerativo” (L. Preller, *Römische Mythologie*, Berlin Weidmannsche Buchhandlung, 1881-1883, I, 1).

Come dar torto a Preller? I Greci, con i loro poemi epici, le loro tragedie, la loro lirica – perfino i resoconti di Pausania (seconda metà del II sec.), che si fa raccontare miti dalle guide locali – possono offrire ben altra messe al mitologo che si addentri nei loro territori. A Preller faceva eco Georg Wissowa, il più grande storico della religione romana, il quale poneva la questione nel modo seguente: “La religione romana non possiede racconti sacri (*hierói lógoi*), non conosce divinità con genitori e figli, non ha un mondo eroico capace di gettare un ponte fra il divino e l’umano. In una parola, non possiede una mitologia” (G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer,* München Beck, 1971, 9). In effetti, non si può negare che siamo mal informati sui genitori di Silvanus o sui figli di Quirinus, mentre sappiamo tutto sulla stirpe di Zeus o su quella di Apollo. Quanto a George Dumézil, non stupisce che l’uomo delle ardite ricostruzioni – l’infaticabile indagatore di un passato già remoto al tempo che chiamiamo antico – avesse invece un atteggiamento più fiducioso. “Come tutti gli altri popoli indoeuropei – scriveva – anche i Romani, all’inizio, hanno ammantato di miti i loro dèi e basato lo scenario periodico dei loro culti sulle avventure delle loro divinità. Ma poi hanno dimenticato tutto. Capita tuttavia che sia possibile leggere ancora le tracce di quei miti nei rituali di cui essi davano a suo tempo ragione e che, con il passare del tempo, erano divenuti un rebus per gli stessi romani” (G. Dumézil, *La religion*

romaine archaïque, Paris Klinsieck 1974, 65 sg.). Dunque la mitologia, a Roma, può essere considerata al massimo un segno, un'impronta lasciata sul rituale, alla maniera di una conchiglia fossile che, prima di dissolversi, ha impresso la sua valva sulla roccia. A Roma il mito si configurerebbe solo come una riemergenza dall'oblio collettivo, la soluzione di un rebus che solo il moderno mitologo – il quale, come Edipo, è abile solutore di enigmi – può permettersi il lusso di decifrare.

L'elenco potrebbe continuare a lungo, ma la sostanza non muterebbe troppo. I giudizi da registrare risulterebbero di volta in volta sommari – i Romani sono troppo pratici, troppo duri, troppo presi dalla guerra e dalla conquista, per perdere tempo con i miti – oppure sfumati – un momento, qualche mito pur c'è! Non dimentichiamo i gemelli Romolo e Remo, la fondazione di Roma, il *lacus Curtius*... Ma al fondo resta sempre la persuasione che i Romani non hanno avuto "veri" miti. Quei pochi che possiedono (o che ancora ricordano, per pensarla come Dumézil), essi li hanno trasformati in "storia", da buoni Romani pratici e concreti. Quanto al resto, ossia l'Ovidio dei *Fasti* o il Properzio del IV libro delle *Elegie*, meglio lasciar perdere. Il poeta di Sulmona ha troppa fantasia, mentre quello di Bevagna al tempo del IV libro ha perso l'ispirazione. E poi ha letto troppo Callimaco. Ma ci si è mai preoccupati di spiegare, preliminarmente, *di che cosa* sarebbero privi i Romani? Se si vuole accusarli di non aver posseduto miti, per difetto di fantasia o per sopravvenuto oblio, bisognerà almeno chiarire cosa si intende per mito.

Ancora una volta possiamo richiamarci alla definizione che di "mito" ha dato Walter Burkert (W. Burkert, "Mythos - Begriff, Struktur, Funktion", in *Mythos in mythenloser Gesellschaft*, in F. Graf, ed., *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das paradigma Roms*, 1993, p. 9 sgg.). "I miti sono racconti tradizionali forniti di una speciale 'significatività' (*Bedeutsamkeit*)". Come abbiamo già avuto modo di rilevare, questa definizione si presenta sufficientemente semplice da risultare generale, ma anche sufficientemente specifica per destare fiducia. "Tradizionalità" da un lato e "significatività" dall'altro, ecco i due poli fra i quali scatta quella tensione che viene chiamata "mito". Dunque sarebbero questi i racconti – i "miti" – di cui i Romani sono

privi? Se è così, la situazione non sembra poi così tragica. Racconti "tradizionali" essi ne possiedono parecchi: l'arrivo di Enea nel Lazio, la nascita dei gemelli, la fondazione, l'uccisione di Remo... Né si può certo dire che essi siano privi di "significatività" per la cultura che li ha prodotti, visto che il maggior storico romano, Livio (59 a.C. - 17 d.C.), ha cominciato la sua opera monumentale proprio da lì. Prima di proseguire su questo cammino, però, vediamo un aspetto importante della questione, anzi a essa in qualche modo preliminare. Se i Greci definiscono *mythoi* i loro racconti, come li chiamano i Romani? Che nome danno ai loro "racconti significativi"?

Li definiscono *fabulae*, utilizzando cioè il termine che, nelle lingue romanze, darà origine alla favola, alla *fable* e così di seguito. Si tratta di un tipo di racconto che, agli occhi dei Romani, possiede caratteristiche decisamente ambivalenti: da un lato infatti la *fabula* si presenta come discorso poco credibile, a volte favoloso, comunque più simile alla *fama* (la parola che circola "senza testa") che non all'affermazione autorevole di cui si può indicare la fonte; dall'altro però la *fabula* costituisce anche un racconto che "si è sempre sentito", che "ha sempre circolato", e in questo modo ha acquisito comunque una sua autorevolezza (si veda in questo volume il saggio *Le fabulae dei Romani* di Licia Ferro). Di fronte alla *fabula* tradizionale il giudizio sarà insomma duplice: tutto dipende dall'importanza che si attribuisce alla tradizione che garantisce, a suo modo, la credibilità del discorso. Possiamo attenderci che la reazione individuale di fronte alle *fabulae* dipenderà dalla maggiore o minore importanza rivestita dalla tradizione cui esse fanno capo. Un'importanza spesso indipendente – e qui sta il punto più interessante – dal giudizio storico che si dà sul racconto in questione o sulla sua verosimiglianza. Livio costituisce, da questo punto di vista, un caso illuminante.

Parlando del passato mitico di Roma, lo storico dichiara infatti che non si possono né "dare per certe" (*adfirmare*) né "confutare" (*refellere*) queste notizie, avvolte di *fabulae* poetiche, che si tramandano riguardo alla fondazione di Roma e alle vicende che l'hanno preceduta (Livio, *Ab Urbe condita*, 1, Prefazione). Livio non prende posizione, non rifiuta questi racconti, però neppure li conferma. Il passato mitico di Roma è

avvolto di *fabulae*, d'accordo, ma su quei racconti "favolosi" si fonda pur sempre la cultura della città. Come si fa a "rifiutarli"? L'attaccamento dei cittadini alle loro tradizioni, gli innumerevoli legami che queste *fabulae* hanno con i culti e le istituzioni della città, costituiscono una garanzia di tutto rispetto. Per non parlare delle opportunità o necessità politiche. Non dimentichiamo che Augusto, in quanto appartenente alla *gens Iulia*, si proclama discendente di Enea attraverso suo figlio Iulo. La supremazia del *princeps*, cioè, si fonda proprio su una di quelle *fabulae* che mettono in imbarazzo Livio.

Forse comprendiamo meglio, adesso, che genere di "miti" hanno i Romani. Racconti a carattere tradizionale che, certamente, si presentano distinti dalla storia – anche se, come sappiamo, Livio ha fatto loro largo spazio nei primi cinque libri della sua opera. Egli sa bene, anzi, che la storia, quella vera, inizia solo dopo, una volta conclusosi il tempo in cui gli accadimenti sono resi oscuri dall'eccessiva antichità e dalla scarsità di testimonianze scritte. A custodire il passato in quel periodo lontano, ci dice ancora Livio, è solo la memoria, e se qualcosa è stato tramandato nei *commentarii* dei pontefici e negli altri *monumenta* pubblici e privati, è stato comunque distrutto dall'incendio che ha divorato Roma quando è stata conquistata dai Galli. Solo dopo la "seconda origine", la nuova fondazione della città sulle ceneri di quella che è andata distrutta, lo storico potrà finalmente passare alla esposizione di quegli "eventi della città più chiari e più certi" (Livio, *Ab Urbe condita*, 6, 1).

Torniamo dunque ai racconti che i Romani definiscono *fabulae*. Essi sono spesso poco credibili ma, nello stesso tempo, dotati di un notevole valore per la città e i suoi abitanti. Sono inverosimili ma affascinanti, storie sulla cui autenticità nessun intellettuale scommetterebbe ma di cui l'intera comunità (compresi gli intellettuali) potrebbe difficilmente fare a meno. Non si tratta certo di un fenomeno unico. La medesima condizione si realizza ogni qual volta si ha a che fare con quel tipo di narrazioni destinate a varcare le soglie del puro intrattenimento o della semplice registrazione di fatti, per assumere una qualche funzione – eziologica, religiosa, sacra – all'interno di una data comunità. Racconti importanti, ma i cui fondamenti resteranno invisibili a dispetto di qualsiasi sforzo venga fatto per identificarli. Si tratta di storie la cui

autenticità e rilevanza è, in definitiva, autoreferenziale; e solo la potenza delle istituzioni che su di esse si fondano può cercare caparbiamente di ancorarle alla “storia” o almeno alla verosimiglianza, al “non si può escludere che”. In particolare, a garantire questo tipo di racconti, e insieme a offrirne la garanzia, sarà soprattutto lo spazio. Vediamo di che si tratta.

Anche la città di Roma, infatti, pullula dei segni di un passato *fabulosus* che orienta nella ricezione dei racconti, ovvero delle *fabulae*, che a essi si ricollegano. Quando Properzio decide di mostrare l’*urbs* al misterioso astrologo Oro, egli evoca davanti ai nostri occhi una galleria di luoghi, nomi e *fabulae* capaci di “documentare” come meglio non si sarebbe potuto il passato della città (*Elegiae*, 4, 1, 1 sgg.): là il Palatino, qua la rupe Tarpea, laggiù la casa di Remo, poi la Curia – ma non quella ricca e splendente di oggi, solo una capanna povera e adatta a senatori vestiti di pelli. “A quei tempi” continua il poeta nel suo insolito ruolo di guida “Alba Longa si ergeva ancora in tutta la sua potenza, città nata sotto gli auspici della bianca scrofa; e credimi, già solo andare a Fidene era un viaggio! Di quella Roma, i romani di oggi non hanno più che il nome: non riuscirebbero a pensare di aver avuto una lupa per nutrice”. Ecco un rapido scorcio dei luoghi che garantiscono le *fabulae* dei Romani e che, a quanto pare, la “laicizzazione” della cultura rischia di cancellare sotto la pressione dei tempi nuovi. Rovesciamo per un momento la prospettiva cronologica, e con l’ausilio della finzione virgiliana trasferiamoci nel tempo in cui gli avvenimenti descritti dalle antiche *fabulae* sono ancora “di là da venire”. Quando Enea si reca a visitare Evandro sul Palatino – ma ancora si chiamava *Pallanteum* – il re arcade mostra al visitatore troiano una mappa di luoghi che sarebbero divenuti leggendari solo “un giorno”, in un tempo ancora futuro (Virgilio, *Eneide*, 8, 370 sgg). Muta il punto di vista, ma non la sostanza, si tratta comunque dei luoghi delle *fabulae*: il bosco che Romolo avrebbe destinato ad *asylum*, la sede Tarpea, il Campidoglio e “gli armenti che muggiscono dove ora stanno le sontuose *Carinae* e il Foro Romano”. All’indietro o in avanti, Roma ha una topografia che prende senso dalle antiche *fabulae*, così come quei racconti trovano la loro verifica nei luoghi che da essi prendono senso. Una verifica offerta dai luoghi, ma anche dai costumi e dalle pratiche culturali. E nel caso dei Romani,

anche un riferimento costante al tempo in cui questi racconti rimandano: il tempo delle origini della città e degli accadimenti che a essi sono seguiti.

Il culto

La religione romana

di Francesca Prescendi

A Roma, essere religiosi significa onorare gli dèi con atti di culto tradizionali. Tale attenzione alla pratica cultuale caratterizza la religione romana come "ritualista" (termine che non è usato in questo contesto con una connotazione negativa). La religione romana è inoltre civica e comunitaria. La pietas *che contraddistingue un Romano consiste nel rispetto degli dèi, della patria e della famiglia.*

La *religio*

Il termine latino *religio* ha un significato profondamente diverso rispetto al moderno concetto di "religione". I Romani lo interpretano sulla base di diverse etimologie, cioè spiegazioni dell'origine della parola. Anche se spesso queste opinioni non suscitano il consenso dei linguisti attuali, esse sono ugualmente importanti perché ci permettono di conoscere il significato che la cultura romana attribuiva a questo termine. Per Cicerone (106-43 a.C.) per esempio (*De natura deorum,* 2, 72) *religio* deriva da *relegere*, cioè "raccogliere". In un altro passo sempre Cicerone (*De inventione,* 2, 161) definisce la *religio* come ciò che spinge gli uomini a occuparsi con cura degli dèi e che assicura che vengano compiuti i riti in loro onore. In questa prospettiva, possiamo inserire le riflessioni di uno studioso moderno, Emile Benveniste (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes* vol. 2., 2001, 267-272, prima ed. 1969). Secondo lui infatti la *religio* sarebbe una disposizione d'animo che "trattiene" dal compiere qualcosa, piuttosto che uno stimolo a compiere un'azione. *Relegere* avrebbe il significato di "riprendere per fare una nuova scelta, ritornare su una procedura anteriore". Da quest'accezione si passa facilmente all'idea di "scrupolo" religioso, ben attestata dagli autori antichi. Essere *religens* secondo Benveniste significherebbe dunque "preoccuparsi" delle cose, mentre essere *religiosus* significa essere eccessivamente scrupoloso. Potremmo dunque affermare che la *religio* per i Romani è propriamente lo "scrupolo", la "cura" adoperati nel culto divino. Usato in questo senso,

il termine *religio* si ritrova del resto, già all'epoca arcaica, anche al di fuori dell'ambito religioso. Il personaggio di una commedia plautina (*Curculio,* 350) ad esempio, per rifiutare un invito a cena, si esprime in questo modo: "*Vocat me ad cenam; religio fuit, denegare nolui,* una frase che significa letteralmente: "Mi vuole invitare a cena, ho uno scrupolo, ho voluto rifiutare". Tale "scrupolo" è concepito come qualcosa che trattiene dal comportarsi con leggerezza. Nella stessa direzione (la *religio* come qualcosa che "trattiene") va anche un'altra etimologia antica, quella proposta da Masurio Sabino (giurista di epoca augustea) citato da Aulo Gellio (*Noctes Atticae,* 4, 9, 8-9) secondo cui *religio* viene da *relinquere* ("lasciare"). Sabino precisa: "È 'religioso' ciò che per la sua sacralità è lontano e separato da noi. La parola deriva dal verbo *relinquere* […] Stando a questa spiegazione di Sabino templi e santuari ai quali si deve accedere non alla rinfusa né alla leggera ma in condizione di purezza e con cerimonia religiosa, sono oggetto di reverenza e sacro timore piuttosto che di volgarizzazione".

Diversa è invece l'interpretazione che fa derivare *religio* da *religare* ("legare"), una spiegazione che incontra il favore in particolare degli autori cristiani. Lattanzio (*Institutiones divinae,* 4, 28, 12) per esempio sostiene che *religio* proviene dal "legame di pietà" col quale Dio "ha legato l'uomo a sé e l'ha condotto alla pietà". Questo tipo di rapporto è proprio della concezione cristiana secondo la quale l'uomo è legato al dio unico da un vincolo esclusivo di fedeltà. Lattanzio come altri autori cristiani riprende la riflessione degli autori classici sul termine *religio* cercando di adattarla ai valori della nuova fede.

Il termine *religio* dovrà attraversare ancora molti cambiamenti e riaggiustamenti durante il Medioevo, il Rinascimento e le epoche moderne, prima di assumere il senso di "sistema di credenze" che gli attribuiamo oggi. In questa lunga storia il passaggio dalla concezione "politeista" a quella cristiana segna una tappa fondamentale. È a questo punto infatti che *religio* subisce una svolta fondamentale: da "cura nel compiere i riti" diventa "legame verso un unico dio".

Per i Romani ogni popolo ha la propria *religio*, cioè la propria maniera di onorare gli dèi. Essere religiosi non significa possedere l'unica chiave

per raggiungere gli dèi, ma avere una delle chiavi possibili, che corrisponde, per ogni comunità, a quella fissata dalla tradizione, cioè alla regola degli antenati (il *mos maiorum*). Festo (*De verborum significatu*, p. 146, ed. W. M. Lindsay, Stuttgart, 1997=1913) spiega che "*mos* è l''istituzione dei padri'; cioè il ricordo delle regole antiche soprattutto a proposito delle questioni religiose e dei riti antichi".

Una religione ritualista

La religione romana è definita dagli studiosi a volte come "ritualista", perché il rito vi riveste un'importanza fondamentale. Non esistono né l'idea di dogma né il concetto di peccato. La purezza richiesta dal compimento di certi riti non riguarda né lo stato d'animo del celebrante né le sue idee. Essere puri infatti può significare semplicemente avere dei vestiti puliti, non essersi macchiati di nessun crimine, o anche essersi astenuti da atti sessuali in un periodo immediatamente precedente il rito.

Il concetto espresso dall'aggettivo "ritualista" non significa che la religione romana consista in una serie di pratiche senza senso che si ripetono automaticamente. Al contrario, il "credo" dei romani si esplica nell'esecuzione rituale di gesti che sono di per se stessi portatori di senso. Compiere un sacrificio per esempio significa fare un'offerta solenne, gesto attraverso il quale si affermano l'esistenza degli dèi, la loro superiorità e il loro accordo con il popolo romano. Il rito dunque consiste in una serie di gesti che hanno "senso" all'interno della cultura di riferimento (cfr. le ricerche di John Scheid, in particolare "Le sens des rites. L'exemple romain", in *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, a cura di John Scheid, *Entretiens sur l'Antiquité*, Fondation Hardt, vol. 53, Genève 2007, 39-71).

Quest'aspetto ritualista della religione romana non significa che essa sia incompatibile con le emozioni. Al contrario, il termine *religio* è spesso usato in combinazione con *metus*, cioè il "timore" reverenziale che gli uomini provano al contatto con le divinità. Le epifanie divine così come i prodigi suscitano forti reazioni emotive. Sulla religione privata abbiamo meno informazioni, ma possiamo facilmente immaginare un quadro analogo. Le donne che si recano al tempio di una dea per

implorare la sua protezione per i bambini che nasceranno, per esempio, non lo fanno in modo macchinale, senza lasciarsi coinvolgere dalle emozioni. Anche i luoghi di culto degli dèi protettori della medicina, come quello di Esculapio sull'Isola Tiberina, sono certamente teatro di manifestazioni emozionali come la paura di non ottenere la guarigione o la gioia per sintomi attestanti che le preghiere sono state esaudite.

Una religione civica e politeista

A Roma come in Grecia si appartiene alla religione per nascita, nel senso che non esistono riti d'iniziazione alla religione civica o di conversione come il battesimo. Essere cittadini significa anche avere dei doveri religiosi verso la propria città, il proprio quartiere e la propria famiglia. Esistono riti d'iniziazione per alcuni culti particolari (i cosiddetti "culti a mistero"), ma quest'iniziazione non è esclusiva. Un cittadino che esce da un mitreo, cioè un santuario dedicato a Mitra, può recarsi subito dopo nel tempio di Giove, oppure può rivolgersi nell'ambito dello stesso mitreo alle altre divinità che vi risiedono. Proprio perché si onorano più divinità, la religione romana è stata definita "politeista" prima da ebrei e cristiani, in seguito dai moderni in generale.

La religione romana pubblica è collettiva. Compiere una cerimonia significa riunirsi e assistere al rito celebrato dal rappresentante del gruppo (generalmente la persona di livello sociale più alto, cioè un magistrato), che fa da intermediario tra la comunità degli uomini e quella degli dèi. Questo non significa che non esista una religiosità personale, ma essa rientra nella sfera delle pratiche private, come le offerte depositate nei templi e le preghiere recitate nelle case.

Il diritto che si occupa di questioni religiose è lo *ius sacrum* che costituisce un capitolo dello *ius publicum* ("diritto pubblico"), perché la religione a Roma non è separata dalle altre sfere della vita della comunità, ma ne fa parte.

Un'altra caratteristica che distingue la religione romana da altre religioni (come per esempio quelle che pratichiamo oggi) è l'importanza dell'escatologia, cioè delle aspettative che il credente nutre sulla sua

sorte nell'aldilà. Se la preoccupazione per la vita dopo la morte sembra essere al primo posto per un cristiano, essa non lo è certo per un Romano, per il quale anche i funerali sono un modo per celebrare la vita nell'"aldiqua" piuttosto che quella nell'aldilà. La principale finalità della religione romana è quella di mantenere una buona relazione con gli dèi (*pax deorum*) condizione indispensabile per assicurare la prosperità allo stato romano e la serenità dei cittadini. La speranza di una vita migliore dopo la morte svolge al contrario un ruolo importante nei culti "a mistero" che si diffondono a Roma accanto ai culti civici.

Abbiamo detto che lo scopo della religione è di assicurare la *pax deorum*, cioè la benevolenza degli dèi nei confronti dei Romani. Tutto ciò che può turbare questo "quieto vivere" deve essere represso. Il caso più noto è quello dello "scandalo dei Baccanali" (186 a.C.) quando un gruppo di cittadini, uomini e donne di tutte le estrazioni sociali, si riunisce per celebrare un culto in onore del dio Bacco (il greco Dioniso). Le autorità romane intervengono per impedire queste riunioni mettendo a morte buona parte dei partecipanti. Si tenta così di evitare il pericolo che si crei una comunità nella comunità. Le persecuzioni dei cristiani si spiegano in parte in base allo stesso principio. In entrambi i casi, le autorità romane non sono preoccupate perché i loro concittadini o gli abitanti dell'impero si dedicano a una religione falsa e nociva per gli individui, ma piuttosto perché queste organizzazioni religiose possono rappresentare un pericolo per lo stato romano.

Pietà, rito, culto

Il termine *pietas* ha un significato che non è esattamente corrispondente al termine moderno "pietà", in quanto esso designa piuttosto il sentimento di rispetto che si ha verso gli dèi, la patria e la famiglia. L'esempio per eccellenza della *pietas* romana è costituito dal personaggio di Enea, che parte da Troia trasportando il padre sulle spalle e recando con sé le effigi degli dèi patrii e il figlio per fondare una nuova patria.

Il mito di fondazione del tempio della dea *Pietas* chiarisce ulteriormente come i Romani concepiscono questo legame verso i genitori.

L’empietà consiste al contrario nel mancato rispetto delle regole che determinano il culto divino, come per esempio compiere attività lavorative in un giorno riservato al culto degli dèi. Se questo è fatto in buona fede, si può rimediare facendo delle offerte agli dèi, mentre se la trasgressione è cosciente, allora l’empietà resta inespiabile.

I Romani indicano le loro pratiche religiose con il termine generico di *sacra* cioè “cose sacre, cose che appartengono agli dèi”. Il termine *caerimonia* si può tradurre come “rito”, mentre il termine latino *ritus* non ricopre esattamente lo stesso campo semantico. In senso letterale, infatti, *ritus* indica la maniera di compiere le cerimonie. È passato solo più tardi a significare l’atto religioso in se stesso.

Il termine “culto” deriva da *cultus* e da *colere*, termini che indicano due concetti in origine legati tra loro, cioè “abitare” e “coltivare”. In un certo senso, dunque, *colere* significa “coltivare gli dèi” con atti che li onorano. Cicerone lo usa spesso nel senso di “onorare”: nel *De natura deorum* (1, 119) afferma che si è soliti onorare (*colere*), pregare (*precari*) e venerare (*venerari*) gli uomini divinizzati. Nello stesso trattato (2, 71) presenta le caratteristiche principali del culto: “Il culto migliore degli dèi e anche il più casto, il più santo, il più devoto, consiste nel venerare sempre gli dèi con mente e con voce pure, integre e incorrotte”. Questo concetto di culto coincide con quello di *religio* proprio della cultura romana di cui abbiamo discusso in apertura.

Vedi anche
Augusto: il fondatore dell’impero
Cicerone e il lessico filosofico latino
Lo spazio religioso
Divinazione
Preghiere e formule religiose
“Politeismo” e religione
Chi sono gli dèi e le dee: una carta d’identità
Dai vivi ai morti
Nuove religioni e culti misterici
Il cristianesimo
L’umanità sulla scena: Plauto e Cecilio Stazio

Attori e tempo rituale

di Francesca Prescendi

I riti pubblici non sono affidati esclusivamente ai sacerdoti, ma anche ai magistrati cioè generalmente ai cittadini che occupano un posto importante nella gerarchia sociale. Donne e bambini svolgono un ruolo importante, anche se di secondo piano, nella religione pubblica. Nella religione domestica è il capofamiglia che ha il compito di assicurare l'esecuzione dei riti. Durante i giorni riservati al culto degli dèi, i cittadini sono tenuti a non compiere attività lavorative se non vogliono incorrere in uno stato d'impurità.

Gli attori del culto

A Roma come in Grecia ogni cittadino ricopre anche funzioni religiose. Il capofamiglia (*pater familias*), i membri di una corporazione, i magistrati: tutti costoro possono eseguire un sacrificio o altre pratiche di culto. L'esecuzione dei riti non è infatti riservata ai *sacerdotes,* che per la maggior parte sono degli "esperti" della legislatura religiosa. I veri protagonisti dei culti sono i cittadini romani. Generalmente, è colui che ha la carica politica più importante in una comunità a compiere il rito, dunque un magistrato, il capo di una congregazione, l'imperatore ecc. Questi fa da intermediario tra la comunità che rappresenta e gli dèi. Le donne non hanno un ruolo di primo piano né nella religione pubblica né in quella privata, anche se alcuni riti esclusivamente affidati a loro sono essenziali per la salvezza della comunità. Le matrone si occupano per esempio di culti di dee come *Bona Dea*, per la quale organizzano una festa notturna e segreta, o come *Mater Matuta*. Anche i bambini hanno il loro ruolo nella religione pubblica come aiutanti accanto ai magistrati mentre questi compiono i sacrifici, o anche in qualità di attori principali, come per esempio nel *ludus Troiae*, una processione ippica dallo schema complesso in cui sfilano i bambini delle famiglie più in vista.

Secondo la tradizione, alle origini della città di Roma, il re deteneva tutte le funzioni politiche e religiose. Era aiutato in questo compito dai

sacerdoti la cui istituzione è fatta risalire al re Numa, considerato come l'"organizzatore" della religione romana.

Con il passaggio dalla monarchia alla repubblica, raccontano ancora gli autori romani, il re perde le funzioni religiose che passano piuttosto al *rex sacrificulus* o *rex sacrorum* ("re dei riti").

Questo sacerdote fa parte del più importante fra i collegi maggiori, cioè il collegio dei pontefici, in cui si trovano anche i pontefici appunto, i flamini e le vestali (per avere più dettagli si veda John Scheid, *Rito e religione dei Romani*, 2009, pp. 124-125). Altri collegi sacerdotali maggiori sono: il collegio degli auguri, quello dei *(quin)decimviri* quello dei *septemviri*, che si occupano dell'organizzazione dei *ludi*. Accanto a queste istituzioni ce ne sono altre, certamente più marginali, ma tuttavia essenziali per salvaguardare la *res publica*, si tratta dei sodalizi quali i feziali (la cui funzione è di comunicare attraverso riti le decisioni diplomatiche), i *salii* (legati a Marte, che si occupano della processione rituale), i *luperci* (che celebrano la festa dei Lupercali del 15 febbraio), i fratelli arvali (che si occupano dei sacrifici in onore di Dea Dia).

Tra tutte queste cariche sacerdotali ce ne sono alcune che sembrano "rappresentare" una precisa divinità. Le vestali, per esempio, dedite al culto di Vesta, sono come delle rappresentanti della dea: scelte quando hanno tra sei e dieci anni, esse sono tenute a conservare la loro verginità durante tutta la durata della loro carica e a vivere per trent'anni nella casa a loro riservata, presso il tempio di Vesta.

La loro occupazione principale è vegliare che il fuoco sacro, che si trova nel tempio, non si spenga. La loro condizione di donne vergini e caste richiama la verginità della dea. Se lo stato romano attraversa momenti di grandi difficoltà, questo spinge spesso a sospettare un comportamento scorretto da parte di una delle sacerdotesse. Se una delle vestali è riconosciuta colpevole di avere una relazione sessuale, si decreta la sua morte e quella del suo amante. Mentre quest'ultimo è ucciso a frustate, la vestale è condotta al luogo del suo supplizio con una portantina completamente chiusa per impedire ogni contatto con l'esterno. Poiché ha perso la purezza, il suo corpo è considerato contaminante. Arrivati

nel Foro Boario, la condannata è fatta scendere in una camera sotterranea dove sarà sepolta viva, con una candela e poco cibo. È destinata a morire per asfissia, una volta che la camera sia richiusa e ricoperta. I Romani si sbarazzano così di un membro importante della loro comunità che, divenuto impuro e pertanto pericoloso per tutta la città, non solo non merita più di rivestire il proprio ufficio sacerdotale, ma neppure di continuare a far parte della *civitas*.

Un altro caso particolare è quello dei flamini, che appartengono al collegio dei pontefici, come abbiamo detto, e sono 15, di cui tre maggiori (il flamine di Giove, di Marte e di Quirino) e 12 minori. Questi ultimi si occupano di divinità più marginali, quasi sconosciute alla fine della repubblica, come per esempio il *flamen carmentalis*, legato al culto della dea della profezia e della nascita Carmenta, o il *flamen palatualis* che si dedica al culto della dea Palatua, di cui non abbiamo ulteriori notizie. L'esistenza di questi sacerdozi ci permette di cogliere un livello molto arcaico della religione romana, che conosciamo male per la completa mancanza di fonti scritte (i primi testi letterari risalgono solamente al III secolo a.C.). Tra tutti i flamini, quello meglio conosciuto è il *flamen Dialis*, che si occupa del culto di Giove. Questo sacerdote deve rispettare una serie di curiose interdizioni rituali. Per esempio, egli non può uscire senza il suo berretto caratteristico (*galerus*) che termina con un bastoncino di legno e con un filo di lana proveniente da una pecora sacrificata. Non può inoltre avvicinarsi a un morto, toccare una capra, un cane, la carne cruda, la farina e il lievito. Non può nemmeno lasciare Roma per più giorni consecutivi. La sua stretta relazione con il suolo della città è resa evidente anche dal fatto che i piedi del suo letto sono circondati da una zolla di terra fangosa. Per rincarare la dose: possono accedere alla carica di *flamen Dialis* solamente coloro che si sono sposati con il rito più solenne (*confarreatio*) e restare in carica solo finché la loro moglie, la *flaminica*, che ha anche lei funzioni religiose, è viva. Non c'è da stupirsi se in qualche periodo della storia romana si è stentato a trovare chi volesse assumere questa carica! Il sacerdote di Giove incarna l'ordine perfetto di cui il suo dio è il garante. Come le vestali, anche questo *flamen* è una specie di “statua vivente” del dio. Di lui si dice che è *cotidie feriatus*,

cioè, letteralmente, “ogni giorno in stato di festa”. Quest’affermazione ci invita a riflettere su che cosa sia una festa per i Romani.

I tempi del culto

La festa è il tempo forte della vita religiosa, il momento d’incontro tra uomini e dèi. Rinforza l’unione della comunità umana e ne rende percepibile la struttura. Si distingue dai giorni ordinari riservati a occupazioni profane. Come dice Macrobio (*Saturnalia* 1, 16, 2) i *dies festi* (“giorni di festa”) si contrappongono ai giorni riservati agli uomini (*profesti*) e ai giorni intercisi (“tagliati” a metà), cioè quelli di cui una parte è riservata agli dèi e una agli uomini. Celebrare una festa a Roma significa che le autorità previste si dedichino al compimento dei riti e che il popolo rispetti l’inattività. Macrobio (1, 16, 9) spiega che un lavoro compiuto quando la festa è già stata indetta provoca uno stato di impurità che deve essere espiato. Fanno eccezione le attività compiute per gli dèi o quelle di urgenza vitale, come per esempio far uscire un bue da una fossa in cui è caduto o riparare un tetto che rischia di crollare. Il dovere d’inattività interessa invece principalmente le attività giudiziarie e i lavori agricoli. Nessun testo parla esplicitamente di cosa dovessero fare per esempio commercianti e artigiani. Ancora Macrobio afferma che ogni atto violento compiuto in un giorno di festa esige un’espiazione: per questo precisa che si deve evitare anche il matrimonio di una vergine, perché esso rappresenta una sorta di violenza, mentre sono ammessi i matrimoni delle vedove.

La maggior parte di queste feste sono indicate nei calendari romani. Altre sono annunciate oralmente all’inizio del mese. A queste si aggiungono le celebrazioni religiose eccezionali, come per esempio quelle decretate per espiare una mancanza commessa verso gli dèi, oppure i *ludi votivi*, cioè i concorsi sportivi offerti come voto a una divinità, oppure ancora i *munera*, cioè i giochi gladiatori organizzati, almeno anticamente, in onore della morte di un personaggio abbiente.

Vedi anche
L’età dei re
La sessualità a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano

La nascita della scienza giuridica
La religione romana
Lo spazio religioso
Sacrificio
Le divinità della casa

Lo spazio religioso

di Gianluca De Sanctis

A Roma i tempi dei culti non sono meno stabiliti dei luoghi in cui essi devono essere celebrati: che sia un templum*, la casa del dio per eccellenza; il focolare della* domus*, intorno al quale il* pater familias *esercita quotidianamente il culto domestico; o il crocicchio, dove si celebra annualmente la festa in onore dei Lari; persino l'*imperium *del console è soggetto a una demarcazione spaziale: il* pomerium *che divide l'*Urbs *dall'*ager*, dove hanno luogo le attività militari e le pratiche religiose riguardanti la guerra, come la* devotio *e l'*evocatio*.*

Una casa per ogni dio

Dopo la grande catastrofe rappresentata dall'incendio gallico e la riconquista della città a opera di Marco Furio Camillo (390 a.C.), Tito Livio, il grande storico di età augustea, racconta che i Romani dibatterono a lungo sull'opportunità di abbandonare Roma, ormai sfigurata dalle devastazioni, e trasferirsi nella vicina città di Veio. Camillo pronunciò allora un lungo discorso allo scopo di persuadere i suoi concittadini dell'impossibilità di un simile gesto. Tutto il monologo, costruito dall'autore per il suo personaggio, è incentrato sull'ordinamento religioso dello spazio urbano, considerato come causa prima della grandezza e dell'eternità di Roma. Ma possiamo essere certi che tale prospettiva era caratteristica dell'*habitus* mentale dell'uomo romano, per il quale Veio non avrebbe mai potuto sostituire Roma: semplicemente perché "essere Romani" significava "essere a Roma", un luogo straordinario e fuori dal comune, dove accanto al popolo degli uomini, vive silenzioso e potente un popolo di dèi che sorveglia, protegge e ammonisce. A Roma infatti ogni dio ha la sua casa (*templum*, *fanum*, *sacellum* ecc.), e ogni casa la sua storia. Di qui l'eccezionale quantità di feste religiose del calendario romano, la cui celebrazione evoca lungo il ciclo annuale le grandi esperienze della storia romana riportandole, per così dire, a vivere nei punti nevralgici

della topografia sacra, a partire dalla piana del foro, dove si addensa la maggior parte dei templi e dei santuari.

Il focolare e il crocicchio

Il sentimento religioso dei Romani non si esercita soltanto pubblicamente, all'aperto, insieme agli altri cittadini. Esistono in effetti almeno altri due luoghi specificatamente religiosi nel sistema spaziale romano, vale a dire il focolare domestico (*focus*) e il crocicchio (*compitum*). Come il focolare pubblico, custodito nel tempio di Vesta, deve rimanere sempre acceso ed essere perpetuamente accudito dalle vestali, allo stesso modo il focolare domestico, quasi fosse una cosa viva, ha bisogno delle cure dei membri della famiglia, in particolar modo del capofamiglia (*pater familias*), vero e proprio sacerdote della religione domestica; poiché non può essere spento viene ricoperto ogni sera e ravvivato ogni mattina. Qui si bruciano le offerte per il Genio e i Penati, vino per il primo, incenso per i secondi. Ma, cosa ancora più importante, il focolare è sede del *Lar familiaris*, la divinità protettrice della casa.

Il crocicchio costituisce si può dire l'altra faccia del focolare, è il suo *alter ego* esterno. In quanto fulcro spaziale e culturale del quartiere (*vicus*), esso costituisce l'anello di congiunzione fra la dimensione privata e quella pubblica, fra la *familia* e la comunità dei *cives*. Qui infatti si incontrano le singole vie, qui si uniscono le case o le rispettive proprietà, qui sorge un piccolo altare dove i vicini celebrano, tra la fine di dicembre e l'inizio di gennaio, in un giorno che varia di anno in anno, un sacrificio in onore dei *Lares compitales*, i Lari dei crocicchi (*Compitalia*).

Significato e costruzione dei *templa*

In latino i termini atti a indicare la casa del dio sono diversi: *delubrum*, *aedes*, ma soprattutto *templum*. I *templa* sono infatti gli edifici consacrati alle divinità, dove si trovano i loro simulacri e i cittadini sono chiamati a celebrare il loro culto. Ma ancor prima di questo significato, poi sopravvissuto nelle lingue romanze, il termine *templum* indica uno spazio celeste (*templum in aere*) o terrestre (*templum in terra*) di forma

quadrangolare, ritualmente definito dall'augure, all'interno del quale l'augure stesso è chiamato ad osservare attraverso il volo degli uccelli il manifestarsi della volontà divina. Non è chiaro quale sia il rapporto fra *templum in aere* e *templum in terra*, se l'uno sia una proiezione dell'altro o viceversa, né come fossero nel dettaglio colti e interpretati i segni religiosi che si mostravano al loro interno. Quel che è certo è che ogni *templum* ha bisogno di un augure che lo crei. L'augure (*augur*), è il sacerdote incaricato di interpretare a nome dell'auspicante i segni celesti. Costui, secondo la preziosa testimonianza di Varrone (*De lingua latina*, 6, 53), delimitava con la sua parola i confini delle aree per l'osservazione di tali segni. Le parole (*verba*) pronunciate dall'augure non erano evidentemente parole "normali": erano *verba effata*, parole cioè in grado di realizzare il contenuto del loro enunciato nel momento stesso in cui venivano pronunciate. Il loro effetto sulla realtà era immediato. I confini del *templum*, infatti, cominciavano a esistere a partire dalla loro definizione. Non a caso il termine che in latino indica propriamente l'area del tempio e che poi per metonimia passa a indicare il tempio stesso, divenendo quindi quasi un sinonimo di *templum*, è *fanum*, che Varrone fa derivare dal verbo *fari* (*effatus*, di cui abbiamo parlato sopra, è il participio passato di un composto di *fari*), in quanto i *pontifices* nel consacrare il *fanum* ne "enunciano" (*fati sint*) i confini (*De lingua latina*, 6, 54). Insomma la parola dell'augure è una parola talmente potente da essere in grado di incidere lo spazio, di tagliarlo, di imprimergli la forma del *templum*. All'interno di questo strano osservatorio a cielo aperto gli àuguri si concentravano sull'oggetto del loro studio, ossia gli *auguria*. Il termine *augurium*, derivato come *augur* dal verbo *augeo*, "aumento", "accresco", indica "il presagio favorevole, quello con cui gli dèi decretano l'esito fausto e il successo di un'impresa sottoposta al loro giudizio tramite un procedimento divinatorio" (Maurizio Bettini, *Alle soglie dell'autorità*, introduzione a Bruce Lincoln, *L'autorità*, Einaudi, 2000, p. XXV). Ma il significato più vicino all'etimologia sembrerebbe essere un altro: quello di "accrescimento" prodotto dalla divinità, su sollecitazione del sacerdote, in una certa categoria di oggetti. E infatti l'*inauguratio*, come rivela la documentazione in nostro possesso, più che una ricerca di consenso o di "benedizione" divina, è una vera e propria pratica rituale volta a "ingrandire", ad "accrescere" la natura di un individuo (cfr.

l’*inauguratio* di alcuni preti a vita, in particolare quella del re Numa che aveva anche funzioni religiose descritta da Livio in I, 18), o di un luogo (cfr. le espressioni *inaugurare urbem*, *inaugurare templa* ecc.), assicurandogli così il successo necessario allo svolgimento della sua funzione.

L’*inauguratio* di un tempio non può essere cancellata che da una *exauguratio*, ossia da un rito uguale e contrario. Così accadde per gli antichi altari (*fana* e *sacella*) che sorgevano anticamente sulla cima del Campidoglio e che al tempo di Tarquinio il Superbo (VII sec. a.C.) furono sconsacrati per lasciare l’intera area libera per la costruzione del nuovo tempio di Giove Ottimo Massimo. Quando invece a dover essere cancellata è una città intera, si utilizza un rito opposto e speculare al rito di fondazione: “Infatti, per *exaugurare*” sono parole di Servio, un tardo commentatore di Virgilio “e abbattere le città si utilizza l’aratro, in modo tale che esse vengano distrutte con lo stesso rito con il quale erano state costruite” (Servio, *Ad Aeneidem*, 4, 212).

Urbs*, *ager effatus* e *pomerium

È noto che il primo atto di fondazione di una città romana consisteva nel tracciare, secondo un rito probabilmente di derivazione etrusca, un solco circolare che ne delimitasse il perimetro più esterno, lungo il quale poi sarebbero state innalzate le mura urbane (*sulcus primigenius*). A una certa distanza dal solco, al suo interno, si ergeva una seconda frontiera, appena marcata sulla superficie del terreno da una serie di cippi terminali disposti a intervalli regolari l’uno dall’altro. Questo era quello che i Romani chiamavano *pomerium*: una linea immaginaria, quasi incorporea e impalpabile se confrontata con la consistenza della cinta muraria, ma estremamente importante dal punto di vista politico e religioso. Esso infatti costituisce il confine dell’*urbs*, la parte più interna della città, la sola inaugurata e in quanto tale soggetta a uno statuto del tutto particolare, che la distingue da qualunque altro luogo compreso il territorio immediatamente adiacente ad essa, il cosiddetto *ager effatus* (che pure condivide con l’*urbs* il fatto di essere stato “bonificato” da impurità di natura religiosa, cioè *liberatus*, e delimitato dalla parola potente degli àuguri, appunto *effatus*).

Di qui la necessità di una particolare delimitazione, e la funzione del *pomerium*: separare due spazi eterogenei dal punto di vista giuridico-religioso, *urbs* e *ager* appunto, che implicano per loro natura l'esercizio di due forme di potere alternative e complementari, quali l'*imperium militiae* (potere militare) e l'*imperium domi* (il potere civile). L'attraversamento del *pomerium* che può essere realizzato solo previa consultazione augurale, determina infatti il passaggio da una forma di *imperium* all'altro. E poiché al potere militare è riconosciuta una natura fondamentalmente opposta a quella del potere civile, lo spazio della pace deve restare rigorosamente separato dallo spazio della guerra.

Pertanto l'area inaugurata compresa all'interno del *pomerium*, non può e non deve essere contaminata dalla morte; e ciò è possibile solo se resta demilitarizzata. Per questo all'interno dell'*urbs* non possono essere né bruciati, né seppelliti i cadaveri, né l'esercito può entrare in armi, se non in occasione del trionfo. D'altra parte l'*imperium militiae* che, per questa ragione, è esercitato solo fuori dal *pomerium*, ne costituisce anche la difesa. Poiché infatti l'anello pomeriale e il perimetro delle mura sono separati da uno spazio intercalare più o meno ampio, *ager effatus*, qualora la città fosse stata assediata l'esercito poteva essere guidato dal suo comandante (*imperator*) e agire liberamente lungo questa fascia anulare a protezione dell'*urbs*, senza per questo comprometterne l'integrità rituale.

***Devotio* ed *evocatio*. Due pratiche religiose de-localizzate**

L'*ager*, fuori dal *pomerium*, è dunque lo spazio adibito alla guerra e alle sue attività, comprese le pratiche religiose ad essa connesse. Tra queste rivestono un particolare interesse la *devotio* e l'*evocatio*, per mezzo delle quali i Romani erano in grado di invocare gli dèi (propri o altrui) per scongiurare un pericolo o ottenerne aiuto militare. La *devotio* è una particolare forma di voto per cui un comandante militare, mediante la recitazione di una formula (*carmen*) e una serie di atti rituali ben precisi, si offre alle divinità infere quale vittima sacrificale, chiedendo in cambio la vittoria per il suo esercito e la disfatta dei nemici. Si tratta in sostanza di una procedura rituale straordinaria che attiva un meccanismo di scambio per cui le divinità che ricevono in anticipo

un’offerta (la vita del comandante) si vengono a trovare in una posizione di “mancanza” che le costringe a ricambiare e a fare così la volontà di chi ha dato avvio alla transazione. In effetti, come mostra il racconto liviano della *devotio* per noi meglio documentata, quella compiuta dal console Publio Decio Mure nel 340 a. C. contro i Latini, l’efficacia del rito risiede non tanto o non solo nel potere magico-incantatorio delle parole pronunciate dal soggetto, quanto piuttosto nel principio di natura economica del *do ut des*, del dare per ricevere.

L’*evocatio*, come dichiara il nome stesso, consiste invece nell’“evocare” mediante una formula specifica (*certum carmen*) le divinità tutelari di una città nemica, invitandole ad abbandonare gli assediati in cambio di un nuovo tempio e un nuovo culto a Roma. È probabile, anche se non specificato da Macrobio, un erudito della fine del IV secolo, al quale dobbiamo le informazioni più dettagliate a riguardo, che in caso di rifiuto la divinità fosse trattata come prigioniera alla stregua degli abitanti. D’altra parte l’unico caso certo documentato da fonti annalistiche, e filtrato attraverso il racconto di Livio, è quello della Giunone Regina di Veio, evocata da Marco Furio Camillo nel 396 a. C. al termine di un lungo assedio.

Vedi anche
Augusto: il fondatore dell’impero
Il contesto militare
La guerra a Roma
Attori e tempo rituale
Le divinità della casa
La magia a Roma
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto

Sacrificio

di Francesca Prescendi

Il sacrificio è un rito che permette agli uomini di creare un canale di comunicazione con gli dèi al fine di rivolgere loro diverse richieste e di onorarli con banchetti solenni. È una pratica comunitaria la cui esecuzione ribadisce la gerarchia degli esseri che popolano la terra: animali, uomini e divinità. La procedura rituale varia secondo le occasioni, ma le descrizioni antiche permettono di individuare momenti chiave e ricorrenti.

Definizione

A Roma il sacrificio è un rito compiuto da una comunità umana (la città, un'associazione, una famiglia) rappresentata dal membro gerarchicamente più importante, al fine di creare un canale di comunicazione con determinati esseri sovrumani, cioè gli dèi, gli eroi (anche se questa categoria è rara nella civiltà romana) o gli antenati. La comunicazione tra il mondo umano e quello divino messa in atto durante il sacrificio è instaurata per mezzo di un'offerta, generalmente alimentare, che svolge la funzione di intermediario. Il sacrificio consiste dunque in un banchetto offerto agli dèi, seguito da un banchetto umano (ad eccezione dell'olocausto, in cui si brucia completamente l'offerta). Le offerte possono essere animate (animali) o inanimate (vegetali, ma anche derivati animali come il miele, il latte, il vino o prodotti cucinati, per esempio biscotti). Il sacrificio di animali è più prestigioso e spettacolare perché comprende il momento dell'uccisione e della divinazione che, come vedremo, consiste nell'osservazione degli organi interni.

Si sacrifica con diverse finalità: per esempio per onorare una divinità durante la sua festa annuale, per ringraziare gli dèi per i benefici ottenuti (per una guarigione, un ritorno, una nascita), per ottenere una risposta su una questione da dirimere (sacrificio divinatorio). Il sacrificio costituisce anche la pratica più comune per cercare di farsi perdonare

dagli dèi per un comportamento che potrebbe essere considerato scorretto. Questo sacrificio riparatore (*piaculum*) è compiuto per porre rimedio a “mancanze” di vario tipo, per esempio nel caso di lavori all’interno di un recinto sacro, cioè di uno spazio che è proprietà della divinità. Anche se i lavori sono necessari per la manutenzione dell’edificio, si ritiene opportuno, una volta usciti, scusarsi in tal modo presso la divinità per essersi intromessi nel suo spazio. Il sacrificio è anche il mezzo più usato per “trattare” (*curare*) i prodigi che si manifestano. Il prodigio è un avvenimento singolare e spaventoso, per esempio una nascita mostruosa, che costituisce un ammonimento inviato dagli dèi agli uomini per avvertirli che c’è qualcosa che non funziona come dovrebbe e che, se non vi pongono rimedio, potrebbero incorrere in gravi pericoli. Gli uomini cercano di scongiurare tali rischi offrendo agli dèi un dono, costituito appunto da un banchetto solenne.

Il sacrificio insomma, rappresenta un canale di comunicazione attraverso il quale gli uomini rivolgono messaggi differenti agli dèi attraverso la mediazione di un’offerta: le preghiere che accompagnano i gesti ne precisano di volta in volta lo scopo.

Procedura

Ogni sacrificio è compiuto secondo una procedura consolidata dalla tradizione, che varia secondo le occasioni. Si può comunque cercare di descrivere un modello standard, che rappresenta una specie di minimo comun denominatore fra i vari tipi di sacrificio.

Ancora prima di iniziare il rito, è necessario selezionare gli animali. La scelta dipende dalla circostanza: si tratta però esclusivamente di animali domestici, cioè bovini, ovini, suini o pollame. Per riti pubblici e solenni si preferiscono animali di grande taglia, chiamati *victimae*, una parola che secondo i linguisti romani contiene l’accezione di “prestigio”: le *victimae* sarebbero dunque gli animali più prestigiosi. Per i sacrifici domestici, per quelli di espiazione e per altri sacrifici meno spettacolari, si immolano invece animali più piccoli, designati normalmente come *hostiae*, un termine non connotato che indica le vittime sacrificali in generale. I criteri di cui si tiene conto per scegliere un animale piuttosto che un altro sono molteplici: di regola essi non devono avere dei difetti

fisici perché gli dèi non gradiscono animali imperfetti (Plinio, *Nat. Hist.*, 8, 183). Sono importanti anche il colore del pelo e soprattutto il sesso, che dipendono dal destinatario dell'offerta: agli dèi celesti sono destinati generalmente animali con il pelo chiaro, agli dèi inferi con il pelo nero; alle dee, femmine; agli dèi, maschi. Alcuni dèi come Marte e Nettuno gradiscono solamente degli animali maschi fertili, mentre Giove preferisce maschi castrati. Questa corrispondenza tra vittime e destinatari non è perfettamente trasparente ai nostri occhi, ma lo era per i Romani che la consideravano una regola da rispettare perché il sacrificio fosse accettato dagli dèi.

Veniamo ora al rito vero e proprio. Il sacrificio solenne comincia con una processione che conduce gli animali e gli strumenti sacrificali all'altare. La processione e il resto della cerimonia sono accompagnati dalla musica dei flauti per impedire che rumori non graditi disturbino la cerimonia. All'inizio del rito, viene invocato il silenzio con una formula molto suggestiva, *favete linguis* ("fate silenzio", Paolo Diacono, *Epitome di Festo*, *De verborum significatu* 78, ed. Wallace M. Lindsay, Teubner, Stuttgart, 1997), attraverso la quale si invita a creare un silenzio favorevole, una concentrazione piena di buoni auspìci. Un tratto proprio del sacrificio romano è poi quello della *praefatio*, un rito introduttivo attraverso il quale si crea il canale di comunicazione tra gli uomini e gli dèi. Esso consiste in una libagione d'incenso e di vino sul focolare: tramite questi due ingredienti, che rappresentano rispettivamente la sovranità e l'immortalità, gli dèi sono invitati al banchetto. Segue la fase dell'*immolatio* (da cui deriva il nostro termine "immolare" che ha preso il senso di uccidere), durante la quale si versa sulla testa dell'animale il vino e la *mola salsa* (che è una mistura di sale e farina preparata dalle vestali) e si passa un coltello sulla schiena dell'animale dalla testa alla coda, tenendo la lama piatta. Questa fase del rito è molto importante perché rappresenta il momento in cui l'animale è "consacrato" tramite la *mola salsa* e il vino, cioè diviene proprietà degli dèi. Il gesto compiuto con il coltello messo di piatto rappresenta un'uccisione simbolica e precede di poco l'uccisione reale che avverrà per mano degli schiavi: l'animale stordito con un colpo di ascia o di martello, verrà sgozzato. Subito dopo, il corpo della vittima è aperto e un indovino controlla che tutti gli organi si trovino al posto giusto, che il

fegato non abbia malformazioni e, in questo caso, afferma che gli dèi hanno gradito il sacrificio. Il contrario indica che gli dèi rifiutano il dono perché sono in collera con gli uomini. Un animale i cui organi non sono al loro posto non è considerato una vittima deforme per natura. Si pensa piuttosto che siano stati gli dèi a modificarne il corpo prima del sacrificio per inviare un messaggio agli uomini. Il controllo degli organi, l'*extispicium*, è una pratica divinatoria compiuta dagli aruspici, che sono tradizionalmente degli specialisti etruschi della divinazione. Questa pratica permette agli uomini di controllare se la *pax deorum*, cioè la concordia tra uomini e dèi, è integra. A volte l'osservazione delle viscere serve anche per leggere il futuro (sacrificio divinatorio).

Gli organi osservati prima nel corpo vengono estratti e analizzati di nuovo da specialisti capaci di interpretare attraverso i segni una situazione politica poco chiara o di indicare le scelte giuste in occasione di una battaglia. Il fegato in particolare è oggetto di un esame scrupoloso.

In un secondo momento, il corpo dell'animale è preparato dagli schiavi per essere mangiato. Il cittadino romano non interviene in questi preparativi. Cinque organi interni (fegato, vescicola biliare, cuore, polmoni e peritoneo) sono riservati esclusivamente agli dèi: sono gli *exta*, termine che i filologi antichi spiegavano come le parti "eccelse" (Paolo Diacono, op. cit., 69, Lindsay). A differenza del sacrificio greco in cui alcuni organi detti *splanchna* sono messi su spiedi e mangiati sul posto del sacrificio dai partecipanti, i Romani fanno bollire gli *exta* in una pentola o li arrostiscono su spiedi per poi deporli sull'altare della divinità destinataria del sacrificio.

La cottura degli *exta* rappresenta un ulteriore momento di dialogo con gli dèi perché quando questi vogliono manifestare un rifiuto tardivo del sacrificio, e dunque indicare che la *pax deorum* è compromessa, lasciano che gli organi si liquefacciano nell'acqua. Se invece la cottura dà un risultato positivo, gli *exta* vengono portati sull'altare dove vengono tagliati e cosparsi di *mola salsa*. Questa procedura sta a significare che gli dèi sono degli esseri "civili" poiché mangiano come gli uomini la carne cotta, tagliata e accompagnata da cereali e sale.

Al pranzo degli dèi segue il pranzo degli uomini, che si spartiscono la carne dell'animale. Il banchetto rituale è spesso sostituito da una ripartizione della carne nelle *sportulae* ("sacchetti") che i partecipanti portano a casa e mangiano con la loro famiglia. Un'altra possibilità è che la carne sia venduta nelle macellerie in cui tutti possono comprarla e partecipare in questo modo al sacrificio. Nei primi secoli della nostra era, l'usanza di mangiare la carne di animali sacrificati nel corso di banchetti privati rappresenterà un problema per i cristiani, perché se invitati, dovranno prima accertarsi che il pranzo loro offerto non provenga da riti in onore di "idoli pagani".

La procedura sacrificale è una *performance* che serve a ribadire la gerarchia degli esseri che abitano la Terra. Al livello più basso ci sono le offerte, dunque i vegetali e gli animali, più in alto si trovano gli uomini, che possono disporre della vita di questi come vogliono, senza dover rendere conto della loro messa a morte. Gli uomini si dividono in schiavi, cui sono affidati i compiti più umili (quelli in cui ci si sporca con il sangue come la messa a morte, la preparazione e la cottura della carne), e in cittadini, che partecipano all'atto religioso dirigendone le fasi e mangiando la carne della vittima. Alla sommità di questa scala gerarchica trovano posto gli dèi, "motori immobili" dell'azione, che accettano il pranzo a cui sono stati invitati, se ritengono che in quel momento regni la concordia tra loro e gli uomini.

Il sacrificio umano

Il sacrificio umano è attestato solo in rare occasioni, come nel 226, 216 e 113 a.C., quando, si dice, una coppia di Galli e di Greci è stata seppellita viva nel Foro Boario. A questo proposito, gli autori antichi parlano esplicitamente di "sacrificio". Ne parlano del resto con un certo imbarazzo. La definizione di Livio *minime romano sacro* (*Ab Urbe condita*, 22, 57: "rito quasi non romano"), la dice lunga. Anche Plutarco (*Questioni romane*, 83) a proposito del sacrificio del 113 a.C., afferma che, sebbene i Romani condannino i popoli che eseguono questa pratica, la compiono essi stessi, ma solo per ingiunzione dei libri sibillini, cioè agli oracoli degli dèi. Benché dunque il sacrificio umano sia considerato come una pratica crudele propria dei popoli selvaggi, cioè di quelli che

si trovano lontani dalla raffinata e colta città di Roma nello spazio o nel tempo (cioè i popoli che abitano terre lontane e gli antichi), essa è attestata, anche se molto raramente, nella religione romana.

Vedi anche

I Romani e gli animali
La religione romana
Attori e tempo rituale
Lo spazio religioso
Divinazione
Credere e spiegare
Preghiere e formule religiose
Le divinità della casa
Gli strumenti musicali nel mondo romano: cenni di organologia antica
Eventi sonori e politica nella Roma imperiale

Divinazione

di Francesca Prescendi

Gli dèi comunicano con i Romani attraverso segni che possono essere richiesti dagli uomini o inviati spontaneamente. Per capire il loro significato a Roma ci si affida a specialisti, come gli àuguri e i quindecimviri *che ne comprendono il valore e conoscono le procedure per calmare eventualmente la collera divina.*

Riti e auspíci

"Tutta la religione del popolo romano è divisa in riti e auspìci, a cui si è aggiunta una terza suddivisione: le predizioni degli interpreti della Sibilla e degli aruspici basate sui portenti e sui prodigi; io non ho mai pensato che si dovesse trascurare alcuna di queste pratiche e mi sono persuaso che Romolo con gli auspìci, Numa con l'istituzione del rituale abbiano gettato le fondamenta della nostra città, che certamente non avrebbe mai potuto essere così grande se gli dèi immortali non fossero stati sommamente propizi" (Cicerone, *De natura deorum,* 3, 5).

Nessun passo sembra più adatto di questo per introdurre il discorso sulla divinazione presso i Romani. Per Cicerone, la *religio* si compone essenzialmente di riti e di auspìci ("osservazione degli uccelli", da *avis* "uccello" e *specio, specere* "guardare") cui si aggiungono gli avvertimenti comunicati tramite presagi e prodigi. Gli auspìci dunque, come i riti, sono fondamentali nel rapporto tra uomini e dèi. A essi i Romani fanno ricorso, secondo la tradizione, sin dalla fondazione di Roma. È Romolo che istituisce gli auspìci, mentre Numa è all'origine dei riti: gli uni e gli altri sono il fondamento della grandezza di Roma. Questo significa in altri termini che i Romani sono convinti di aver trovato la buona formula per comunicare con gli dèi offrendo loro doni durante i riti e interpretando correttamente i messaggi divini tramite le pratiche divinatorie.

Tecniche divinatorie

Questo passo informa anche sui differenti tipi di divinazione in uso nella religione romana, cioè principalmente la presa degli auspìci e la lettura dei prodigi. Questi sono i modi di comunicazione impiegati nei culti pubblici cui si devono aggiungere la consultazione degli organi interni dell'animale durante i sacrifici (l'*exstispicium*) e la consultazione di oracoli che si trovano all'esterno della città, cioè nel Lazio, e più in generale in Italia, ma anche in Grecia. Si racconta infatti che la consultazione dell'oracolo di Delfi sia alle origini della repubblica romana. Durante il regno di Tarquinio il Superbo, secondo la tradizione, i suoi figli da Roma si recano a Delfi accompagnati da un cugino, Bruto, che ha la fama di essere uno stolto e un incapace, con il proposito di chiedere chi tra loro succederà al re. Quando l'oracolo predice che sarà re "colui che per primo darà un bacio alla madre", i figli di Tarquinio, rientrati a Roma, si precipitano nella casa natale. In realtà è il solo Bruto ad aver capito che il dio Apollo si riferisce alla Terra, madre di tutte le creature: scendendo dalla nave, egli fa finta di cadere e tocca con le labbra il suolo. Grazie a quest'astuzia, Bruto prende la guida della città di Roma quando Tarquinio il Superbo e la sua famiglia sono esiliati, divenendo, lui che ha saputo interpretare le parole dell'oracolo, il primo console della neonata repubblica dei Romani (questo mito è stato studiato in tutte le sue varianti letterarie e significati antropologici da Maurizio Bettini, "Bruto lo sciocco", in *Le orecchie di Hermes*, 2000, p. 55 sgg.). La consultazione dell'oracolo di Delfi non è solamente un motivo mitico per i Romani, ma una realtà storica. Quando si manifestano i prodigi che precedono l'introduzione del culto della *Magna Mater* (204 a.C.), non solo si consultano i libri sibillini, ma si invia anche una delegazione a Delfi per conoscere le disposizioni del dio Apollo. La consultazione di oracoli che si trovano all'esterno della città rimane comunque una pratica eccezionale per i Romani, che preferiscono affidare la loro comunicazione con gli dèi a specialisti che agiscono sul territorio romano.

Auspíci

Questa comunicazione avviene principalmente in due modi: o sono i Romani a chiedere di ottenere dei segni (*auguria impetrativa*: "segni ottenuti" perché richiesti) o sono gli dèi a inviare segni di loro

spontanea volontà (*auguria oblativa* “segni che si presentano” spontaneamente). Il collegio degli àuguri si occupa in generale dell’interpretazione di questi segni. È di loro competenza in particolare l’“inaugurazione”, cioè la consultazione dei segni divini che concernono una persona (in epoca preistorica forse il *rex*, in seguito alcuni sacerdoti come il *flamen Dialis*) o un luogo (il territorio di una città, lo spazio riservato a un tempio). In questi casi gli àuguri intervengono tra la decisione presa dalla comunità degli uomini, per esempio la designazione di una persona per una determinata carica religiosa, e la sua entrata in carica effettiva. Gli àuguri hanno la possibilità di bloccare un’impresa pubblica dichiarando che gli auspìci sono sfavorevoli (*obnuntiatio*). Hanno pertanto un potere politico assai importante. Le descrizioni antiche, soprattutto quella mitica dell’investitura del re Numa, fanno capire che l’augure opera accanto alla persona che chiede i segni. Insieme a lei scruta quel quadrato di cielo (*templum*), all’interno del quale si deve manifestare il segno richiesto e controlla che la procedura non sia invalidata da segni fortuiti di valore negativo, che testimoniano il disaccordo divino.

I magistrati prendono gli auspìci sotto il controllo degli àuguri, i quali fanno attenzione che vizi di forma non invalidino la procedura.

Questa pratica divinatoria accompagna tutte le imprese pubbliche. Il mito racconta come Romolo abbia preso gli auspìci prima di fondare Roma. I Romani continuano a farlo alla vigilia di momenti cruciali, come prima di partire per una campagna militare oppure prima di iniziare una battaglia. La pratica di consultazione si è semplificata nel corso del tempo. Alla fine della repubblica, secondo Cicerone (*De divinatione,* 2, 71-72) il messaggio degli dèi non si legge più nel volo degli uccelli, ma nel comportamento dei polli, tenuti in gabbie e fatti uscire al momento opportuno. Se si precipitano sul cibo mangiandone con ingordigia fino a farne cadere delle briciole dal becco, il messaggio degli dèi è particolarmente favorevole (*tripudium sollistissimum*), mentre il rifiuto di cibo al contrario corrisponde a un dissenso divino.

Gli àuguri costituiscono uno dei quattro collegi sacerdotali maggiori. Il loro nome è collegato etimologicamente a *auctor*, *auctoritas*, *augustus*,

e al verbo *augere* (aumentare). In altri termini, si può dire che l'àugure è una figura autorevole, cioè dotata di *auctoritas*, la quale ha il compito di accertare se un'azione godrà o meno della benedizione divina. Le etimologie antiche tuttavia spiegavano il termine *augur* in modo molto più semplice, cioè come il risultato della contrazione di *avem gerere* cioè colui che "gestisce il volo degli uccelli" (Paolo Diacono, *Epitome di Festo, De verborum significatu*, p. 2, ed. Wallace M. Lindsay, Stuttgart, 1997).

Prodigi

Gli *auspicia oblativa*, cioè i segni che si manifestano quando e dove vogliono gli dèi, servono ad avvertire gli uomini che la *pax deorum* (cioè l'accordo tra uomini e dèi) è in crisi. Tali segni a volte possono essere particolarmente significativi ed essere indicati con nomi diversi, che hanno la funzione di sottolineare aspetti diversi della manifestazione del messaggio divino.

Il termine *prodigium* per esempio deriva da *prod*- e *agere* che significa "mettere davanti". Il *prodigium* è dunque il messaggio che gli dèi presentano davanti agli occhi degli uomini. Il termine non ha in sé una connotazione negativa. Il termine *omen*, di cui è difficile stabilire l'etimologia, significa "segno", "presagio" e come il precedente non designa un segno esclusivamente negativo.

Lo stesso si può dire di *praesagium* che mette piuttosto l'accento sul fatto di conoscere in anticipo: "previsione, presentimento". Anche il termine *monstrum* ha preso una connotazione negativa solo in un secondo tempo. All'origine significa piuttosto "segno premonitore" (da *moneo, monere* che significa "avvertire"), poi si è specializzato per indicare una "mostruosità" della natura. Anche i verbi che descrivono il trattamento di questi segni meritano attenzione. Se la percezione dei segni è indicata da verbi come *capere* o *accipere* che significano "accogliere, accettare", per esprimere la maniera in cui devono essere trattati vengono usati verbi come *curare* o *procurare* che normalmente traduciamo come "espiare" ma che propriamente significano piuttosto "prendersi cura di", "occuparsi di".

I segni dunque vengono “curati” e per farlo ci sono diversi modi. I segni che si manifestano durante l’anno a Roma o nei dintorni sono riferiti al senato romano, che decide quali fra questi sono i messaggi effettivamente inviati dagli dèi. Questi devono essere interpretati. La pratica più semplice consiste nel rivolgersi ai pontefici che prescrivono la soluzione da applicare, per esempio l’esecuzione di un sacrificio.

In certi casi però si sente la necessità di far intervenire degli esperti più specifici come gli aruspici o i *quindecimviri* (“quindici uomini”). Gli aruspici (*haruspices*) sono degli specialisti che conoscono l’arte divinatoria etrusca e che, sulla base di questa, possono spiegare il significato di segni particolarmente inquietanti. Il mito della testa del *Capitolium* (Campidoglio) racconta una consulenza di questo genere.

Dopo l’apparizione di una testa decapitata i Romani decidono di consultare un indovino etrusco che tenta di sviare il prodigio perché diventi favorevole agli Etruschi. Ma non tutti gli aruspici etruschi dovevano essere come quello di questa storia. Si pensa piuttosto che questi specialisti, proprio come dei professionisti del mestiere, mettessero la loro arte al servizio di chiunque richiedesse una consulenza. La lettura di questo mito fa comprendere che il segno in sé non ha un contenuto univoco, ma riceve un valore dall’interpretazione che ne viene data.

Tale aspetto è ancora più evidente quando per interpretare un segno si fa ricorso ai *quindecimviri* (prima *duomviri*, poi *decemviri*, infine *quindecimviri sacris faciundis*) che consultano i Libri Sibillini su ordine del senato. I *quindecimviri* si recano a consultare i libri conservati nel tempio di Giove Ottimo Massimo sul Campidoglio, una raccolta di oracoli scritti in esametri greci su un supporto di lino.

Le modalità di consultazione si possono solamente immaginare perché nessun testo antico le descrive precisamente. Cicerone (*De divinatione* 2, 111), quando discute dell’efficacia della divinazione, ne dà qualche informazione, che non risulta però molto chiara.

Il responso formulato da questi interpreti del volere divino consiste nel prescrivere un’espiazione (generalmente dei riti di supplica o un

sacrificio, più raramente l'introduzione di un nuovo culto) che viene trasmessa al senato.

I *quindecimviri* si occupano anche di eseguire l'espiazione dopo aver avuto l'accordo del senato. È opportuno ricordare che i Libri Sibillini godono a Roma di un grande rispetto. Il mito racconta che furono dati al popolo romano da una vecchia (si tratta di una Sibilla, cioè una profetessa che agisce su ispirazione divina), la quale propose al re Tarquinio Prisco o Tarquinio il Superbo di comprarli per un prezzo esorbitante e, in qualche modo, crescente.

Il re li depose nel tempio di Giove Capitolino dove rimasero fino all'83 a.C., quando un incendio li bruciò insieme al tempio. Nel 76 a.C. il senato fa fare delle ricerche a Samo, in Sicilia e in Africa per ricostruire gli oracoli.

Questi libri vengono di nuovo deposti nel tempio che è stato ricostruito fino al 12, anno in cui Augusto li sposta nel tempio di Apollo sul Palatino e ne fa fare una revisione. Le vicende mitiche e storiche dei Libri Sibillini fanno capire che i Romani li considerano molto preziosi, anche se a essi non viene attribuito uno statuto di "libro sacro", com'è dimostrato dal fatto che possono essere sostituiti quando gli originali sono bruciati.

Anche il loro contenuto non sembra importante in se stesso, altrimenti i *quindecimviri*, che li conoscevano bene, avrebbero potuto riscriverli una volta scomparsi.

***Sortes* e divinazione privata**

Un'altra interessante forma di divinazione romana è quella costituita dalle *sortes*, cioè le tessere in osso o in legno, proprie di alcuni riti di divinazione come quello praticato nel Tempio della Fortuna di Preneste. In questo santuario si fa scivolare un bambino nella caverna sotterranea dove vengono conservate le *sortes* per prenderne in modo casuale alcune (cioè per "tirarle a sorte"). Le riporta poi in superficie dove sono interpretate da esperti. Le *sortes* come i libri sibillini costituiscono degli

strumenti per far parlare gli dèi, che si esprimono attraverso segni da interpretare.

Accanto alle pratiche divinatorie proprie della religione pubblica, esiste anche la divinazione privata, affidata a specialisti ai quali i cittadini si rivolgono per conoscere la disposizione degli dèi su questioni precise, ponendo loro forse le stesse domande che sono ancora oggi poste alle cartomanti. Di questi specialisti chiamati *vates* o *harioli* si sa molto poco. A volte sembra trattarsi di persone itineranti che difficilmente si distinguono dai magi o dagli astrologi. A differenza degli specialisti della divinazione pubblica, che godono di grande rispetto, questi indovini privati sono presi di mira dalla satira che rimette in questione la fondatezza del loro sapere o le loro buone intenzioni.

Vedi anche
L’età dei re
Roma repubblicana
La crisi della repubblica
I Romani e gli animali
Cicerone e il lessico filosofico latino
La religione romana
Attori e tempo rituale
Lo spazio religioso
Sacrificio
Cicerone tra retorica e politica

Gli dèi e le dee a Roma

Credere e spiegare

di Francesca Prescendi

I Romani credono all’esistenza degli dèi, alla loro superiorità e all’efficacia dei riti, ma non hanno un testo sacro di riferimento che ne fissi i principi dottrinali; essi spiegano le pratiche della loro religione attraverso miti eziologici.

Credere

Ha senso parlare di “credo” nel contesto di una religione ritualista com’è la religione romana? Ha senso se a questo concetto non si attribuisce lo stesso valore che esso assume nelle religioni monoteistiche. I Romani infatti non hanno dogmi, né dottrine. Credono tuttavia nell’esistenza degli dèi, nella loro superiorità rispetto agli uomini e nell’efficacia dei riti. Credono di avere un rapporto privilegiato con gli dèi da cui dipende la grandezza e la forza di Roma, alla quale, gli dèi soddisfatti del culto che ricevono, accordano un’esistenza eterna. Quando il potere di Roma inizia a subire duri colpi a causa delle invasioni esterne e dei conflitti interni, anche la fiducia negli dèi tradizionali comincia a incrinarsi per lasciare spazio a credenze nuove strutturate su principi diversi, come il cristianesimo, che proprio per questo riuscirà a imporsi come religione di stato.

Do ut des

Tradizionalmente si è ritenuto che i Romani non avessero un vero sentimento religioso e che il loro “credo” fosse molto “opportunista”, un’idea spesso riassunta dalla formula *do ut des*, che significa letteralmente “ti do affinché tu mi dia”. Quest’espressione dovrebbe tradurre un rapporto con il divino di tipo “utilitaristico”, secondo la visione propria di chi critica la religione romana per la sua mancanza di spiritualità, considerandola meramente formale e incapace di far accedere l’individuo a un vero contatto con il mondo divino. Ma questa posizione è ormai obsoleta e certamente influenzata dal rapporto utilitaristico messo in atto nella pratica del voto. Il voto infatti è un rito

in cui gli uomini promettono una ricompensa alla divinità qualora essa accordi il beneficio richiesto. John Scheid (*Leçon inaugurale au Collège de France del 2002*, Éditions Fayard,) ha ritenuto più opportuno rovesciare la formula tradizionale in *da ut dem* "dammi affinché io ti dia", rendendola più appropriata al sistema del voto romano. Effettivamente, nel voto l'offerta è data agli dèi solamente una volta che il dio ha esaudito la loro richiesta. Se qualcuno parte in campagna militare per esempio, può domandare a una divinità di accordargli di tornare vincitore e promettere in cambio la costruzione di un nuovo tempio. L'esecuzione della promessa avverrà solamente una volta che il generale è effettivamente rientrato vincitore. Il voto però non è la sola pratica religiosa e il suo carattere contrattuale non può essere considerato come rappresentativo di tutta la religione romana.

Tale carattere contrattuale della religione romana non deve essere considerato in antitesi a un vero sentimento religioso, al contrario: i Romani ritengono che gli dèi abitino nello stesso spazio civico e siano dei partner – benché considerati superiori agli uomini – con i quali eventualmente trattare gli affari di stato (John Scheid, *Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome*, in "Archives de Sciences Sociales des Religions" 59, 1985, pp. 41-53). Durante il regno di Numa, si racconta, Roma è minacciata dai fulmini che cadono incessantemente e costituiscono un pericolo per gli uomini. Per mettere fine a questo problema, Numa, re dei Romani, decide di incontrare Giove, sovrano degli dèi. Durante il loro colloquio egli riesce a farsi apprezzare dal dio per la sua capacità a trattare e per la sua intelligenza. I Romani raccontano in questo modo come sono state poste le basi per una relazione equilibrata tra uomini e dèi.

Libro sacro

Le religioni che ci sono oggi più familiari come il cristianesimo, l'ebraismo e l'islam sono definite "religioni rivelate" perché si basano su dei testi sacri ritenuti ispirati direttamente da Dio i quali costituiscono il fondamento della dottrina. La Bibbia e il Corano sono i libri di riferimento per la credenza e per la pratica (per questo si parla di "religioni del libro"). Nella religione dei Romani invece non esiste un

libro che abbia valore di testo sacro. I testi religiosi che esistono nell'antichità romana, come quelli dei pontefici e degli àuguri, sono piuttosto raccolte di formule o rendiconti di modificazioni apportate nel corso del tempo ai differenti culti, mentre non esistono libri che trasmettono una dottrina capace di spiegare in modo univoco né la credenza né gli atti di culto. La trasmissione del sapere religioso avviene infatti oralmente di generazione in generazione: i genitori trasmettono ai figli il *savoir faire* essenziale per compiere i riti domestici, come i sacerdoti in carica fanno con i colleghi che entrano a far parte del loro collegio o del loro sodalizio (cfr. Francesca Prescendi, *How do children acquire religious knowledge? An example of knowledge transmission within the family*, in V. Dasen et Th. Spaeth ed., *Children, Memory and Family Identity in Roman Culture*, Oxford UP, 2010, pp. 73-93).

Le spiegazioni della religione

In una religione in cui non esistono né testi sacri né libri dottrinali, le ragioni per cui si compie un determinato rito sono libere e multiple. Ogni individuo può scegliere la spiegazione che gli sembra più giusta o crearne di nuove.

Alcune di queste spiegazioni sono state trasmesse dalla letteratura con il nome di "eziologie", un termine moderno che deriva dal greco *aition* ("causa") e *logos* ("discorso") e significa "discorso sulle cause (originarie)". Le opere eziologiche sono trattati in prosa o in poesia che riflettono non solo sulle origini dei fenomeni religiosi, ma anche di quelli culturali e fisici. Queste spiegazioni hanno un valore paragonabile a quello delle etimologie che, ricostruendo l'origine della parola, cercano di chiarirne il senso. Spiegazioni di questo tipo si trovano perlopiù in opere dette "antiquarie", cioè redatte da chi è *iuris et litterarum et antiquitatis bene peritus* (Cicerone, *Brutus*, 81, "esperto di diritto, letteratura e antichità"). Numerosi autori si sono dedicati a questo genere letterario: Varrone che ha scritto un trattato sulle antichità divine e umane; Ovidio con i suoi *Fasti*, un'opera poetica in cui descrive e riflette sulle feste del calendario romano; Plutarco con le *Questioni greche e romane* in cui analizza e compara usi e costumi dei

due popoli; Macrobio con i *Saturnalia*, un testo che rappresenta un'indagine sulla festa romana dei Saturnali, ma che contiene anche ampi commenti su altri riti e pratiche antiche; i commenti di Servio alle opere di Virgilio che presentano spiegazioni storiche e culturali dei testi poetici. La lista delle opere cosiddette "antiquarie" potrebbe comprendere anche alcuni storici come Livio o Dionigi di Alicarnasso perché le loro opere sono ricche di *excursus* eziologici sulle pratiche rituali.

Le opere eziologiche non sono pervase dallo stesso spirito che anima i trattati scientifici moderni caratterizzati dalla ricerca di un'unica spiegazione che renda conto di un determinato fenomeno. L'antiquario s'interroga a partire dalla realtà che lo circonda per comprendere e far comprendere la sua o le sue possibili origini. In effetti, quello che interessa gli antiquari non è la ricerca della verità, ma la rete di relazioni culturali soggiacenti al fenomeno inquisito. Per questo le eziologie fornite sono un insieme di miti, riflessioni antropologiche e analisi sulle qualità fisiche di certi elementi che permettono di capire più in profondità i diversi aspetti della questione. Miti eziologici ed etimologie rappresentano insomma degli strumenti di ricerca: chi scrive non ripete solamente delle informazioni apprese altrove, ma fa le sue proprie scelte, interpreta, completa e, quando non ha sufficientemente materiale a disposizione, inventa senza porsi particolari problemi di "veridicità". Quello che è fondamentale in questo processo esplicativo è che i nuovi apporti siano compatibili con la cultura in cui s'inseriscono. Si creano così nuovi miti che non sono sostanzialmente diversi da quelli che si sono creati in tempi più antichi: benché questi nuovi racconti siano il prodotto di uno scrittore invece di essere il risultato di una stratificazione di racconti orali, e benché siano creati *ad hoc* per spiegare un fenomeno culturale (un rito, una festa, il nome di un mese ecc.) invece di essere dei racconti autonomi, essi possono tuttavia avere lo stesso valore culturale dei racconti tradizionali nel definire l'identità dei Romani.

L'eziologia è dunque una riflessione intellettuale e artistica che gli autori praticano senza controllo da parte delle autorità religiose. Questo non significa che essa non abbia un rapporto stretto con l'oggetto

religioso di cui costituisce l’esegesi. Spesso infatti i miti eziologici enunciano secondo il codice narrativo lo stesso messaggio che nei riti si esprime secondo il codice simbolico.

Vedi anche

L’età dei re
Il contesto militare
I barbari: lo scontro
La guerra a Roma
La religione romana
Attori e tempo rituale
Lo spazio religioso
Sacrificio
Preghiere e formule religiose
Le divinità della casa
Chi sono gli dèi e le dee: una carta d’identità
Il cristianesimo
Vivere e morire con i miti
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua
Ovidio e il labirinto della trasformazione. Dal racconto del mito alla scrittura dell’esilio
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto

Preghiere e formule religiose

di Maria Monteleone

Nella religione romana è estrema l'attenzione all'esattezza esecutiva dei riti, in particolare alla precisione e alla rigorosa osservanza delle formule religiose e al lessico della preghiera. Il termine carmen *definisce tutte le possibili forme di preghiera e indica una formula composta da parole precise che vanno pronunciate in ordine esatto e con una speciale intonazione. Il giuramento è lo strumento più vincolante di contrazione degli obblighi che, grazie al* carmen *che lo realizza, rende valido, inviolabile e sacro l'impegno contratto fra due persone ponendolo sotto la tutela divina.*

Esattezza formulare e rituale: i *certa verba* e il *carmen*

Livio (*Ab Urbe condita*, 41, 16) narra che nel 176 a.C. i pontefici annullarono le Ferie Latine già celebrate indicendone di nuove perché il magistrato aveva omesso dalla preghiera l'espressione "per il popolo romano dei Quiriti". Per i Romani saltare anche una sola parola di una formula religiosa invalida il rito intero. Ed è per scongiurare simili inconvenienti che le preghiere dei culti tradizionali ufficiali e più importanti di Roma sono custodite nei libri sacerdotali, dai quali, di volta in volta, vengono pedissequamente lette, anche quando la loro antichità fa sì che i contemporanei non ne capiscano più il senso: quel che conta non è solo il significato delle singole parole, ma la loro esatta successione e pronuncia. Come scrive Cicerone (*De natura deorum*, 2, 72), il culto migliore degli dèi consiste nel venerarli con mente (*mens*) e voce (*vox*) incorrotte, ovvero con una disposizione d'animo pura, ma anche con una corretta espressione pratica, con le parole giuste. Non si tratta di una mera questione "esecutiva": lo svolgimento impeccabile del rito è segno del giusto sentimento religioso, della *pietas* di chi lo esegue e, viceversa, la *pietas* si rivela nella stretta osservanza delle prescrizioni rituali. Una simile precisione rituale, un simile principio di corrispondenza tra azione e disposizione d'animo, è forse la marca più peculiare della *religio* di Roma. A renderlo evidente sarebbe sufficiente

già il termine stesso di *carmen*, usato per indicare le formule religiose, tutte, dalla semplice preghiera (*prex*, *precatio*) alle *formulae* dei culti più complessi. Con *carmen* infatti i Romani intendono un enunciato speciale, pronunciato secondo la modalità del *fari*, della parola potente "che realizza", capace di avere effetti sulla realtà. E il potere del *carmen*, come suggerisce il verbo *canere* ("cantare") da cui il termine deriva, poggia prima di tutto sulla catena sonora che la voce produce nel momento in cui pronuncia e "intona" le parole; parole che, a loro volta, non sono mai lasciate al caso ma sono fisse e precise (*certa verba*) e devono essere recitate dalla prima all'ultima senza esitazione e con la massima chiarezza: da un lato perché la tradizione deve essere conservata, dall'altro perché non vi siano dubbi che l'*animus* dell'orante aderisca totalmente a ciò che la sua bocca dice. Solo così il rito sarà efficace e gli dèi risponderanno col loro favore. Quello del giuramento è un caso estremamente evidente di tale meccanismo.

Lo *iusiurandum*: la *religio* al servizio della *iustitia*

Il giuramento (*iusiurandum*) è il vincolo più forte con cui a Roma è possibile dare la propria parola, creare un impegno fra due persone. Esso è lo strumento di garanzia per eccellenza del principio che regola il corretto funzionamento delle relazioni fra gli uomini, quel principio di reciproco rispetto degli obblighi che i Romani chiamano *fides* ("lealtà", fedeltà alla parola data e fiducia insieme) e che considerano la base della giustizia (Cicerone, *De officiis*, 1, 23: *fundamentum iustitiae*). La sua forza, rispetto alle altre forme di contrazione della *fides*, sta nella sua natura marcatamente religiosa: il giuramento è una *affirmatio* religiosa (Cicerone, *De officiis*, 3, 104), rende stabile (*firmum*) e sacro (*sacrosanctum*, sancito, reso inviolabile a mezzo del sacro) quanto viene detto ponendolo sotto la protezione della divinità. E il potere di questa *affirmatio* risiede principalmente nella sua formula verbale, un *carmen* dalla struttura fissa: 1) l'invocazione, con cui il giurante chiama il dio a farsi testimone e garante di quanto afferma; 2) il contenuto del giuramento, sia esso una promessa o una affermazione di verità; 3) l'automaledizione condizionale (*exsecratio*) con cui il giurante chiede al dio di punirlo in caso di spergiuro. L'efficacia del *carmen* non è dovuta tuttavia solo alla presenza divina chiamata in causa da invocazione ed

exsecratio. Essa è legata piuttosto a un procedimento retorico fisso, comune a tutti i giuramenti, con cui l'enunciato viene incatenato alla realtà e assimilato a un ordine di cose materiale piuttosto che verbale. Quando, nella conclusione di un patto, il sacerdote chiede al dio di colpire l'eventuale spergiuro come lui in quel momento colpisce la vittima sacrificale; o quando il giurante invoca su di sé, in caso spergiurasse, di essere cacciato dalla comunità come lui in quel momento scaglia la pietra che tiene in mano; o ancora quando fa appello a divinità visibili e tangibili come il Sole e la Terra, o tocca un oggetto fisicamente presente, come l'altare del dio presso il quale presta giuramento: in tutti questi casi, l'esatta formulazione del *carmen*, la precisa corrispondenza che la formula istituisce fra le parole e la realtà concreta a cui esse vengono associate (il contesto materiale in cui vengono pronunciate), incatena la verità futura chiamata a realizzarsi dal giuramento a una verità presente, la rende reale e incontrovertibile. L'impegno futuro è così già realizzato nel presente, gli dèi sono già costretti a punirne la violazione.

Vedi anche

Cicerone e il lessico filosofico latino
La religione romana
Attori e tempo rituale
Lo spazio religioso
Credere e spiegare
Cicerone tra retorica e politica
Annalistica e letteratura tecnica nell'età di Augusto

“Politeismo” e religione

di Micol Perfigli

Gli dèi e le dee non sono concetti astratti: la loro esistenza è garantita e giustificata dalla loro funzione nella comunità. Questa caratteristica specifica permette la progressiva formazione di un pantheon ampio, flessibile, aperto, capace di accogliere divinità straniere o di crearne di nuove, rispettando le regole di un sistema coerente.

Uomini e dèi nella città

La religione romana è una religione fortemente legata alla dimensione della città. Anche i culti più antichi sono ricondotti alla fondazione di essa e ogni divinità ha un ruolo chiaro e definito nella vita dell’uomo romano. Le figure divine, la loro funzione e le regole per entrare in contatto con esse, sono vincolate dalla comunità, dalle sue esigenze e dai suoi bisogni.

La religione romana è, come molte altre religioni antiche, una religione “politeista”, nella quale cioè la categoria del divino da un lato si articola secondo una molteplicità di divinità, dall’altro una stessa divinità può contenere molteplici “figure”, o meglio rappresentare più aspetti della realtà: molti sono gli dèi e le dee adorati dai Romani, alcuni invocati per il buon esito delle azioni legate alla vita quotidiana, la salute del corpo, il lavoro, la casa, i figli, l’amore; altri onorati dalla comunità nel suo insieme, per il benessere e la prosperità di tutto il gruppo sociale.

La dimensione comunitaria e politica è molto forte. L’uomo entra in rapporto con gli dèi nel quadro e per tramite della comunità ed è in funzione di questa relazione che esiste l’intero apparato religioso: un corpo di nozioni e pratiche strettamente legato alla vita sociale, capace di rifletterne le esigenze, le regole, il comportamento, il modo di concepire la realtà sia per quanto riguarda la vita pubblica che quella privata. Gli spazi di pubblica decisione sono sacralmente definiti; ogni attività di rilevanza collettiva è garantita da azioni rituali e gli officianti religiosi sono figure di importanza riconosciuta, con un ruolo attivo

nella vita politica e sociale romana: condizione necessaria per agire religiosamente è appartenere alla comunità e da essa essere designati.

Marco Tullio Cicerone (106-43 a.C.), rivolgendosi ai pontefici, una tra le cariche sacerdotali più alte, efficacemente sintetizza: “Tra i molti ordinamenti che i nostri antenati hanno inventato e istituito per ispirazione divina, o pontefici, nessuno è più insigne della loro decisione di affidare alle stesse persone il culto degli dèi immortali e gli interessi supremi dello stato, perché i cittadini ragguardevoli e illustri tutelassero la religione col buon governo dello stato e lo stato con una saggia interpretazione delle norme religiose” (Cicerone, *De domo*, 1, 1, trad. Emanuele Narducci, BUR, 1998). Sono i padri fondatori il centro della riflessione, coloro ai quali va riconosciuto il merito di aver consegnato alla *civitas* le norme, il culto delle divinità, le istituzioni religiose e di garantire dunque la sicurezza dello stato. In un altro testo Cicerone pone come fondamenti del vivere civile *sanctitas* e *religio*, cioè il rispetto delle cose sacre e la religione: “Una volta eliminati questi valori, si verificano uno sconvolgimento della vita e una grande confusione; e sono propenso a credere che, una volta eliminata la pietà verso gli dèi, vengano soppressi anche la lealtà e i rapporti sociali del genere umano e la giustizia, la virtù per eccellenza” (Cicerone, *De natura deorum*, 1, 4, trad. Cesare Marco Calcante, BUR, 1998).

La riflessione ciceroniana non è isolata. Il contemporaneo Marco Terenzio Varrone (116-27 a.C.) organizza la sua monumentale opera *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* ponendo prima la sezione dedicata alle “istituzioni cittadine” e poi quella delle “istituzioni religiose” e il filosofo cristiano Agostino (354-430) ci spiega che lui stesso così la motiva: “Lo stesso Varrone confessa che prima ha trattato delle *res humanae* e poi delle *res divinae* perché prima furono istituite le città e poi da esse furono istituiti i culti” (Agostino, *De civitate Dei*, 6, 4, a cura di D. Gentili, Città Nuova, 2000). L’idea portante è che la religione è un prodotto istituito dagli uomini entro il quadro della città, prospettiva che dagli studiosi è definita *polis religion model*: la città come perno, tramite, origine e fine della religione, che si mostra come prodotto culturale creato dagli uomini per gli uomini. Cicerone e Varrone ricorrono al termine *instituere*, cioè “stabilire”, “fondare”,

operazione autorevole che va riconosciuta agli antenati, le cui norme sono tramandate al fine di garantire la solidità e la sicurezza della città. Varrone, a questo proposito, spiega che esiste una teologia che i cittadini, ma soprattutto i sacerdoti devono conoscere e amministrare: quella che insegna quali dèi bisogna adorare pubblicamente, quali riti praticare e quali sacrifici compiere (Agostino, *De civitate Dei,* 4, 5). Questa è la teologia civile, così detta perché è accommodata *ad urbem*, cioè tagliata su misura per la città. Non è la riflessione astratta di un intellettuale: l'essenza più intima della religione è il suo legame con la vita politica e questo si riflette su piani diversi: dalla fondazione delle origini alla costruzione dell'immaginario relativo agli dèi. Al centro ci sono sempre il *civis* e la *civitas*, il cittadino e la città romana. Anche nel tempo delle origini della città non c'è un mondo di dèi senza uomini, un tempo e uno spazio solo divini. Uomini e dèi vivono insieme ed è dalla loro primigenia relazione che il *corpus* di norme ha origine.

Ai primi re di Roma, Romolo e Numa, sono ricondotti i complessi atti degli inizi: al primo la fondazione della città intesa come spazio collocato sotto la protezione divina e delle istituzioni politiche e guerriere; al secondo l'organizzazione delle istituzioni religiose e giuridiche. Per entrambi non si tratta di rivelazione o ispirazione, ma piuttosto di legittimità data dalla loro storia personale, in rapporto diretto con il mondo divino. La morte di Romolo è descritta come una scomparsa misteriosa degna di un dio: lo storico Tito Livio (59 a.C. - 17 d.C.) racconta che una tempesta scoppiò all'improvviso e un denso nembo avvolse il re sottraendolo alla vista degli astanti; da quel momento Romolo non fu più sulla terra. Quando la luce ritornò limpida il popolo, dopo un raccolto silenzio, salutò il re come un dio nato da un dio, lui che era padre della città, affinché proteggesse sempre benevolo e propizio la stirpe romana (Livio, *Ab Urbe condita*, 1, 1). Plutarco, nella *Vita di Romolo*, aggiunge che un amico intimo del re, di nome Giulio Proculo, dopo il misterioso evento si recò nel foro e giurando sulle cose più sante disse di fronte a tutti che gli era apparso Romolo grande e bello, come mai prima, adorno di armi splendenti. A lui Romolo aveva spiegato che per decisione degli dèi egli aveva vissuto fino ad allora sulla terra, per fondare Roma, futura potenza, ma che ora doveva ritornare a vivere in cielo, da dove era venuto e che il suo nome

sarebbe stato cambiato in Quirino, divinità a loro benevola (Plutarco, *Vita di Romolo*, 18, 1-2). Publio Ovidio Nasone nelle *Metamorphoses* (14, 805-828), nello spiegare la scomparsa del re come il legittimo rapimento di un padre per riportare il figlio in famiglia, ricostruisce la genealogia divina: Giove padre di Marte e Marte padre di Romolo-Quirino. Romolo divenuto dio è chiamato Quirino: secondo la formula tipica della tradizione romana un padre fondatore può e deve essere considerato alla stregua di una divinità. Romolo diviene Quirino, come l'eroe capostipite Enea è stato eletto tra gli dèi come *Indiges*. Enea e Romolo: figure al confine tra il mitico e lo storico, che per la loro vicenda, così importante per la storia della città, assumono natura divina ed entrano a far parte del mondo degli dèi.

Numa Pompilio è figura centrale nella tradizione della religione romana, che lo descrive come uomo di grande giustizia e religiosità, circondato da un'aura divina. D'origine sabina, è espertissimo d'ogni legge divina e umana e la sua proclamazione come re avviene con il consenso umano e celeste (Livio, *Ab Urbe condita*, 1, 18). La sua vita è rivolta al culto degli dèi, alla contemplazione; è un uomo beato e saggio, addirittura considerato degno di nozze speciali dal momento che è sposato e convive con la ninfa Egeria (Plutarco, *Vita di Numa*, 4, 1-2). Egeria è divinità legata all'acqua e protettrice delle nascite; la leggenda racconta che molte delle importanti riforme religiose del re furono dovute ai divini consigli dell'amata. La sua familiarità con il mondo degli dèi non si limita però al suo rapporto con la ninfa: Numa, dopo aver catturato Pico e Fauno, antichi re del Lazio divenuti divinità, si intrattiene in una lunga conversazione con Giove che gli insegna riti propiziatori per i fulmini. Le sue azioni in ambito religioso sono molte: per prima cosa edifica un tempio a Giano, dio protettore degli inizi, al fine di porre sotto la custodia divina il suo operato fin dal primo momento. La strategia che il re adotta per governare il suo popolo è quella di instillare il *metus deorum*, cioè il timore degli dèi, mezzo di grande efficacia: siamo ai primordi della teologia civile e attraverso l'operato di Numa ce ne vengono rivelate le cause prime. Istituisce diversi sacerdozi: un *flamen* per Giove, uno per Marte e uno per Quirino; i dodici Salii in onore di Marte Gradivo, con funzione specificamente rituale; i feziali, custodi della pace, con il compito di

rappresentare religiosamente le decisioni politiche; i pontefici, figure chiave del sistema religioso romano, con a capo il pontefice massimo affinché curi le cerimonie pubbliche, sorvegli i sacrifici privati, impedisca di trasgredire le norme rituali ed insegni che cosa occorre per onorare o propiziare gli dèi (Plutarco, *Vita di Numa*, 9, 8). Numa aggiunge al *pantheon* alcune divinità, capaci di rafforzare la fede dei concittadini ed instillare il rispetto di alcune norme: Tacita, dea silenziosa e muta, conformemente alla nozione per cui il silenzio delle donne rappresenta un grande valore. Nell'imporre ai Romani il rispetto per i defunti, li educa a venerare con riti prescritti gli dèi inferi e tra essi la dea Libitina, che presiede al culto dei morti. Istituisce la festa per Fede, dea che rappresenta il gesto solenne del giuramento, e onora Terminus, dio dei confini, custode di pace e giustizia.

Una riflessione complessa sul divino: le tre teologie e la classificazione degli dèi

Come abbiamo già anticipato, nelle *Antiquitates rerum divinarum* Varrone affronta i principali temi del culto romano ed il loro significato. Questo testo, in forma frammentaria, è conservato grazie ai Padri della Chiesa, che nella loro feroce campagna lo assumono come testo di riferimento della biasimata religione politeistica. Agostino nel *De civitate Dei* ne è importante testimone: descrive la suddivisione interna dell'opera e conserva alcuni passaggi significativi. L'introduzione dell'opera, in particolare, è estremamente interessante perché offre una riflessione su quella che per l'autore è l'essenza della religione romana. Varrone spiega che esistono tre generi di teologia: il genere mitico o fabuloso, il genere fisico o naturale e il genere civile, di cui abbiamo già parlato. Il primo è quello di cui trattano i poeti in teatro, il secondo interessa i filosofi, il terzo è proprio della città. Nella teologia mitica troviamo le *fabulae*, cioè i racconti sugli dèi; in quella fisica i filosofi indagano su quali siano gli dèi, dove si trovino, di che genere siano e quali proprietà abbiano, se siano eterni o abbiano incominciato ad esistere a un certo momento; il genere civile è quello di cui i cittadini e soprattutto i sacerdoti devono conoscere la funzione. Esso indica infatti quali dèi si devono adorare pubblicamente e quali riti e quali sacrifici si devono compiere secondo le rispettive competenze (Agostino, *De*

civitate Dei, 6, 5). Sembra che di questa tripartizione avesse già parlato il pontefice Quinto Muzio Scevola e Varrone la pone a premessa della sua opera, affinché i suoi lettori possano identificare nella complessità e diversità dei loro fenomeni religiosi una *ratio*, una considerazione del divino da una prospettiva specificatamente romana. Varrone dichiara di far parte di una comunità antica, ne rispetta le tradizioni e gli scritti; la sua opera ha lo scopo di aiutare il popolo a rimanere fedele alla sua religione perché il vero pericolo non è rappresentato dal nemico, ma dalla negligenza (Agostino, *De civitate Dei*, 4, 31).

Alla teologia civile appartengono le strutture sacre che sono il perno dell'identità e della solidità di una comunità, ed è per questo che nelle *Antiquitates rerum divinarum* Varrone vi dedica ampio spazio: tre libri sono dedicati agli uomini come attori del culto; seguono tre libri che trattano dei luoghi sacri e tre sui tempi; tre sulle azioni rituali. Gli ultimi tre libri hanno come oggetto gli dèi e in essi è proposta una classificazione piuttosto originale e genuinamente romana. Tertulliano (160-220 ca.) nell'*Ad nationes* ricorda che Varrone aveva ordinato gli dèi in tre parti: *certi*, *incerti*, *selecti* (2, 9, 3). Gli dèi *certi* sono quelle potenze divine capaci di rivelare la verità, i pontefici li chiamano anche dèi *propri* e presiedono ai singoli atti (Servio, *Ad Aeneidem*, 2, 141). In uno degli strumenti più autorevoli in materia religiosa, i libri pontificali, nelle liste dette *indigitamenta*, sono elencati i nomi degli dèi e le loro *rationes*, cioè le motivazioni di questi nomi: le quali altro non sono che i loro *officia*, cioè i compiti che svolgono (*Ad Georgica*, 1, 21). L'aggettivo *certus* deriva dal verbo *cernere*, che propriamente indica l'azione del "setacciare"; il participio passato *certus* è "ciò che rimane", la parte genuina del prodotto che si deposita sulla rete dell'utensile e può essere utilizzata. Sono certi perché l'orante può individuare, soprattutto grazie alla trasparenza del teonimo strettamente legato alla sfera di competenza, il dio che fa al caso suo: dopo aver "passato al setaccio" i molti dèi può scegliere senza incertezza il dio utile alla sua richiesta.

Seguono gli dèi *incerti*, divinità che presiedono a un'area di assistenza più ampia. In queste collettività divine sono annoverate divinità come i Penati, i Lari, i Mani, le Ninfe e le Muse. Sono divinità plurali presenti

a pieno titolo nel pantheon romano, il cui campo di azione è più vasto rispetto a quello degli dèi *certi*. Il loro appellativo non è o non è più trasparentemente legato alla sfera di competenza (Agostino, *De civitate Dei,* 7, 17).

Per ultimi vengono gli dèi *selecti* cioè gli "eletti" che Varrone presenta nel libro quindicesimo. Sono Giano, Giove, Saturno, Genio, Mercurio, Apollo, Marte, Vulcano, Nettuno, Sole, Orco, Libero padre, Terra, Cerere, Giunone, Luna, Diana, Minerva, Venere, Vesta, dodici maschi e otto femmine (Agostino, *De civitate Dei,* 7, 2). Questi dèi *selecti* o *praecipui*, cioè gli dèi "scelti" o "distinti", non sono chiamati in questo modo perché hanno mansioni più importanti. Considerati dal punto di vista della teologia civile infatti si occupano anche di incombenze banali, ognuno impegnato a contribuire alla regolarità e al buon funzionamento della vita degli uomini (Agostino, *De civitate Dei,* 7, 2). La qualifica di *selecti* ovvero "scelti" deriva dal fatto che sono i protagonisti della teologia fisica. L'operazione varroniana di sistematizzazione ha il fine di offrire una logica interna alla religione romana sotto ogni suo aspetto. Gli dèi "certi" della teologia civile si occupano del microcosmo, gli dèi "scelti" della teologia fisica rappresentano il macrocosmo: Giano è il mondo e più in generale l'inizio; Giove il cielo, signore delle cause del divenire e della pienezza; Giunone la terra o l'aria; Saturno ha potere su tutte le sementi; Genio sovrintende alla generazione di tutto, spirito razionale di ogni individuo; a Mercurio compete il discorso e a Marte la guerra; Diana e Apollo sono la Luna e il Sole; Vulcano il fuoco cosmico e Vesta la parte più leggera del medesimo elemento; Nettuno l'acqua cosmica; Orco la parte sotterranea della terra; Libero i semi maschili e la parte liquida mentre Libera i semi femminili e la parte secca; Cerere è la terra madre; Minerva la luna come Venere o il punto più alto dell'etere (Agostino, *De civitate Dei,* 7, 5-16 e Macrobio, *Saturnalia,* 3, 4, 7).

Varrone propone nelle *Antiquitates* un'operazione intellettuale articolata e complessa: per la sua tripartizione teologica adotta la lente filosofica al fine di mostrare ai suoi concittadini la logica interna che sottende al vasto sistema delle loro credenze. La filosofia stoica, di matrice greca, è strumento utile e raffinato che gli permette di "salvaguardare" il

patrimonio religioso delle divinità trovando una *ratio* per ognuna. L'indagine certamente di tipo interpretativo, però, non è una semplice operazione intellettuale, svincolata dalla realtà e dal sentimento religioso comune. Essa rivela piuttosto la volontà di conservare e spiegare il vasto pantheon romano dandogli dignità filosofica e conciliandolo con una visione più ampia della realtà.

Cicerone nel *De natura deorum* (1, 40 e 2, 63 sgg.) ci testimonia in modo trasparente questo metodo interpretativo, attraverso uno dei suoi personaggi, Balbo, che partecipa alla discussione sulla natura degli dèi quale esponente della teologia stoica. La visione stoica, che propone un modello di divinità forte, aggiunge agli dèi tratti semantici fino a farli coincidere con il mondo e con tutto ciò che in esso è compreso; questa operazione intellettuale parte da associazioni religiose e culturali riconoscibili e attraverso l'indagine linguistica e l'etimologia tenta di fornire una prova fondante tra il dio e la realtà che esso rappresenta. Così infatti Balbo spiega che Saturno deve la sua denominazione al fatto che *saturaretur*, cioè che "si sazia" degli anni; Giove da *iuvare*, cioè "aiutare"; Giunone è l'aria poiché si trova tra mare e cielo, il cui nome deriva anch'esso da *iuvare*; Nettuno, da *nare*, cioè "nuotare" e possiede il regno del mare e Cerere perché *gerens*, colei "che porta" le messi. In questa visione gli dèi sono *res physicae*, cioè gli aspetti naturali della realtà, e possiamo scoprirne la profonda verità attraverso il nome. Cicerone nel proporre attraverso Balbo l'interpretazione stoica, come Varrone, mostra una via d'accesso alla verità dei fenomeni religiosi attraverso l'etimologia, strumento per integrare mediante interpretazione i culti tradizionali nei sistemi filosofici. Questo genere di riflessione dotta permette di leggere in chiave allegorica tutte le divinità del culto: ogni dio e ogni dea rappresentano un aspetto della natura: aria, cielo, fuoco, terra.

L'indagine naturalistica sulla divinità è esplicitamente interpretativa, ma a un'analisi generale anche le altre due teologie hanno il fine di rintracciare le *rationes*, cioè le "spiegazioni": la religione romana è una religione di interpretazione, e ogni interpretazione è valida nel suo contesto.

Dèi *magni*, dèi *minuti* e nuovi dèi

di Micol Perfigli

Il pantheon *romano è un sistema flessibile e coerente, capace di rappresentare i bisogni della comunità tutta. Un mondo divino plasmato su quello umano dove l'interscambio è costante e in continuo aggiornamento.*

L'immaginario religioso: modelli e categorie

A partire dal periodo repubblicano, lo abbiamo sopra sottolineato, assistiamo ad una rielaborazione del materiale religioso in chiave teologica, un'esplicita riflessione sui fenomeni religiosi e sugli dèi che si avvale e utilizza anche categorie filosofiche di matrice greca, per esempio l'allegoria, l'interpretazione naturalistica, l'indagine etimologica. Il fine è quello di organizzare, classificare, ordinare. Ciò non significa che l'immaginario religioso non abbia avuto una sua forma anche prima dell'età repubblicana. Il *pantheon* romano ha come principale caratteristica la flessibilità, che gli permette, nel suo progressivo stratificarsi, di mantenere una sua coerenza. Una categoria usata a lungo dagli storici moderni per parlare della religione romana è stata quella del "fare", contrapposta a quella dell'"essere", categorie che furono, secondo la letteratura scientifica ottocentesca, fattori distintivi l'una del popolo romano, l'altra di quello greco. Sono coppie di opposti solo limitatamente utili, ma possono avere indubbiamente un valore di spiegazione se pensiamo ai racconti sulle divinità dove è l'intervento degli dèi nella storia, il loro "fare", a essere in primo piano, non le loro genealogie o il loro "essere" (Jörg Rüpke, *La religione dei Romani*, 2004, pp. 83-4). L'agire del dio è per i Romani un tratto identificativo importante e si rivela un valido strumento d'indagine nel momento in cui la riflessione sugli dèi è anche una riflessione sul potere, sulla società. Ogni immaginario è plasmato su un modello reale e nella religione romana questo è quanto più evidente visto il forte legame con la realtà politica e sociale. Carl Koch, in un importante libro del 1937, *Der römische Juppiter*, seguì questa linea interpretativa mostrando che

è sul modello dell'aristocrazia romana che si fonda la costruzione della divinità: come la superiorità del magistrato non dipende dalla sua appartenenza familiare, così è per gli dèi, ciò che conta è il loro agire nella società. Proviamo a vedere più da vicino questo fenomeno. Ovidio (43 a.C. - 17 d.C.) nelle *Metamorphoses*, nel descrivere uno spaccato di vita quotidiana degli dèi, racconta che Giove, per prendere un'importante decisione sul genere umano, ha invitato a casa sua tutte le divinità per un *concilium*, cioè una riunione. Dèi e dee subito si incamminano lungo la via Lattea, verso la regale dimora detta il Palatino del cielo. Che cosa incontrano lungo il cammino? A destra e a sinistra della strada, che possiamo immaginarci come la via principale, ci sono i palazzi degli dèi nobili; più lontano i quartieri umili dove si trovano le case degli dèi plebei, quasi a rappresentare un doppio celeste della più importante città del tempo, Roma (Ovidio, *Metamorphoses*, 1, 168-176).

La scena è proiettata nei cieli con maestria poetica ma conserva una sorprendente vivacità e verosimiglianza: il lettore riconosce in questo mondo lontano nello spazio e nel tempo, una *imagery* molto romana, una realtà a lui nota e vicina. Giove è la controfigura divina dell'imperatore Augusto ed ha la sua dimora sul Palatino, mentre la *via Lactea* altro non è che il *Sacer Clivus*, l'angusta via che partendo dalla via Sacra risale fino alla residenza imperiale. Il concilio divino sembra convocato sul modello di un'assemblea del senato romano e la struttura stessa della società divina riproduce quella umana: gli dèi si dividono in *nobiles* e *plebei*. Non sono definizioni prodotte dalla fantasia di un poeta, ma appartengono alla tradizione romana. Agostino (354-430), nel *De civitate Dei*, per la quale consultò l'opera di Varrone (116-27 a.C.), descrive i molti dèi posti a presiedere a ogni singola funzione della vita dell'uomo come una *turba plebeorum deorum*: Libero che presiede al seme degli uomini, Libera a quello delle donne, Diespiter quando porta il nascituro alla luce, Lucina, preposta ai flussi mestruali delle donne, Opi che aiuta i neonati accogliendoli nel grembo della terra; Vaticano apre la bocca al vagito, Levana posta a proteggere il sollevamento del bambino, Cunina le culle (4, 11). Il Padre della Chiesa spiega questo funzionamento dicendo che in queste specifiche incombenze, assegnate con minuzia a molti dèi, c'è una vera e propria collaborazione: gli eletti

con i plebei lavorano come il senato con la plebe (7, 3). L'opposizione qui è tra *selecti* e *plebei*. Esistono diverse formule per descrivere l'organizzazione divina, ben radicate e certamente antiche, plasmate su diversi generi di opposizione: sociale – nobili o scelti e plebei; spaziale – superiori e inferiori; quantitativa – *magni* e *minuti*. Anche in questo caso il mondo degli dèi è immaginato e descritto a partire da quello umano, secondo l'organizzazione della società o altrimenti della città, come racconta Ovidio: qua le case dei nobili, più in là i quartieri dei plebei.

Gli dèi *magni*

L'idea che gli dèi si distinguano in *magni* e *minuti*, appartiene già all'età arcaica. L'informazione proviene da un testo comico, ma questa non è una ragione per non prenderla sul serio. Al contrario, si tratta di un passo molto interessante della *Cistellaria* di Plauto in cui uno dei personaggi, invocando gli dèi, prima si rivolge a Giove, Giunone e Giano e poi, incalzando, non lascia fuori nessuno chiamando anche tutti gli dèi *magni*, quelli *minuti* e anche i *patellari* (Plauto, *Cistellaria*, 522). Troviamo qui dunque tre nuove categorie rispetto a quelle viste finora: gli dèi grandi e più importanti, gli dèi piccoli e più semplici e infine degli dèi più modesti ancora, gli dèi del piattino, dal momento che la *patella* è una stoviglia dove si servono le vivande per i membri della famiglia e per gli dèi domestici, a tutti gli effetti considerati gente di casa.

Quando si parla degli dèi *magni* si è nel contesto della religione ufficiale della città. Lucio Apuleio (125-180) ne riporta un elenco attribuendolo al poeta Ennio (239-169 a.C.): Giunone, Vesta, Minerva, Cerere, Diana, Venere, Marte, Mercurio, Giove, Nettuno, Vulcano, Apollo (*De deo Socratis*, 2) e lo stesso elenco lo ritroviamo in Livio (59 a.C. - 17 d.C.) quando trascrive il testo di una pubblica preghiera (Livio, *Ab Urbe condita*, 22, 10). Sono gli dèi più importanti e noti, a cui spettano templi maestosi e onori pubblici. Varrone li chiama Dèi Consenti e spiega che sono quelli che si onorano in città, i cui simulacri dorati sorgono presso il Foro, nel numero di 12, sei maschi e sei femmine (Varrone, *De re rustica*, 1, 1, 4). Ogni divinità ha una sfera di competenza, un'area di

intervento specifica nella vita dei cittadini: Giove è signore e padre degli dèi, un dio fortemente caratterizzato politicamente, che rappresenta lo stato nei diversi aspetti del potere. Epiteti come Stator, Victor, Rector indicano la sua funzione sovrana. La sorella e sposa Giunone ha anch'essa un ruolo politico: ha una funzione regale (Giunone Regina) e una funzione difensiva (Giunone Sospita e Giunone Moneta); come patrona dei matrimoni è Iterduca, Domiduca, Unxia, Cinxia e delle nascite è Fluvonia e Lucina. Minerva è dea delle tecniche e delle arti. Le tre divinità sopra citate compongono la triade capitolina, terno divino e politico per eccellenza. Marte è protettore della guerra; Venere della sfera sessuale e incarna il piacere e la generazione, non solo quella umana, ma anche quella della natura nel suo insieme; Diana è identificata con la Luna e invocata dalle partorienti; Cerere è legata alla crescita del grano; Vesta è la dea del focolare pubblico; Mercurio è il dio che presiede al parlare efficace, utile nelle attività di relazione e scambio, legato al commercio e ai guadagni è divinità onorata dai mercanti; Nettuno deve il suo ruolo di divinità legata alle acque del mare e ai cavalli all'assimilazione, molto antica, con il dio greco Poseidone; Vulcano è la divinità del fuoco e della lavorazione del metallo; Apollo è legato alla sfera della salute, della purificazione, della profezia. Tra i 12 dèi più importanti compare anche Apollo, unica divinità greca. Ogni divinità ha, secondo un meccanismo intrinseco alla religione romana, un'area d'intervento, una funzione, tanto specifica quanto estensibile.

La presenza di una divinità greca come Apollo ci permette di sottolineare un aspetto caratteristico di questo sistema religioso, la sua duttilità: il *pantheon* è un sistema coerente e flessibile, dove ogni divinità può entrare a condizione di rispettarne le regole. Arnobio (255-327 ca.), nell'*Adversus nationes* a riguardo dice: "Non è forse detto negli scritti dei dotti che gli *indigitamenta* di Numa Pompilio non conoscevano il nome di Apollo? Questo dio era a voi sconosciuto e solo più tardi cominciò ad esservi noto" (2, 73). Gli *indigitamenta* sono elenchi ufficiali di divinità riconosciute dal sistema. Non si tratta di un unico elenco, ma di elenchi costruiti nel tempo, sotto autorità religiose come quella che la tradizione attribuisce al mitico Numa Pompilio, o di elenchi compilati per particolari occasioni rituali, che raccolgono

divinità appartenenti ad una medesima area di intervento. In questi elenchi si trovano anche divinità provenienti da altre culture e divinità che entrano nel pantheon in seguito alla decisione di autorità religiose, come Libitina, Fede e Terminus, la cui assunzione si deve allo stesso Numa, fondatore di molti culti, come abbiamo già detto. Possiamo osservare che anche tra gli dèi *magni*, un dio non è sempre stato, ma "ha cominciato ad essere" per volere e intermediazione di un'autorità deputata a farlo. D'altronde anche le numerose astrazioni divine come Libertà, Pace, Pietà e Concordia, caratteristiche della religione romana, mostrano molto bene il funzionamento di questo meccanismo: si può eleggere una "qualità" a "divinità" quando si vuole dare rilevanza a un valore socialmente e politicamente importante: messaggio chiaro di uno specifico programma culturale.

Gli dèi *minuti*

Un altro aspetto che risponde al funzionamento di questo sistema, capace di mostrare molto bene come la cultura romana pensa e foggia le proprie divinità sono gli dèi *minuti*. Sono così chiamati gli dèi presenti in ogni momento importante nella vita dell'uomo. Agostino, Tertulliano, Arnobio ne sono i testimoni più generosi: le loro informazioni derivano in gran parte dalle *Antiquitates rerum divinarum* di Varrone, in particolare dal libro dedicato agli dèi *certi*. Dèi *certi*, dèi *minuti* o *plebei*: definizioni che descrivono la natura di queste divinità da punti di vista diversi e complementari. Ma quali sono questi dèi e queste dee poste a presiedere minuziosamente ad ogni aspetto della vita umana? Fare anche solo qualche nome aiuterà a cogliere immediatamente il fascino e la particolarità di questo gruppo affollato: durante la gestazione e il parto si invocano Fluvonia (da *fluo* "scorro") o Mena (da *mensis* "mese"), per la regolarità del flusso mestruale; Consevio (da *sero* "semino") per il concepimento; Alemona (da *alo* "nutro") perchè il feto nel ventre materno sia nutrito; Ossipagina (da *ossa* e *pango* "conficco le ossa") perché in esso sia posto lo scheletro osseo; le Parche Nona, Decima (da *nonus* e *decimus*) preposte agli ultimi delicati mesi di gravidanza e Parca (da *pario* "partorisco"); Lucina (da *lux* "luce") affinché il bambino venga alla luce felicemente; Intercidona (da *intercido* "separo"), Pilumno (da *pilum* "pestello") e Deverra, nome con

il quale era chiamata la scopa, proteggono la puerpera la notte dopo il parto; Cunina (da *cuna* “culla”) protegge i giacigli degli infanti, Rumina e Rumino (da *ruma* “mammella”) garantiscono l’allattamento di femmine e maschi; durante la crescita ci si rivolge a Fabulino (da *fabulor* “parlo”) o a Numeria, l’uno insegna a parlare, l’altra a contare; durante i riti di passaggio vissuti collettivamente come il matrimonio ecco Afferenda (da *affero* “reco”) che garantisce la dote o Domiduca (da *domi duco* “conduco a casa”) che assiste la processione che porta la donna a casa dello sposo; nei momenti privati come la sessualità ecco Prema (da *premo* “spingo”), Pertunda (da *pertundo* “foro”), Perfica (da *perficio* “conduco a termine”), Mutuno (da *muto* “membro virile”), dèi che accompagnano gli sposi sotto le coperte nei singoli atti d’amore. Insomma dèi per ogni cosa fino ad arrivare alla morte con Nenia (da *nenia* “canto funebre”) e Libitina per il corteo funebre.

A lungo gli studiosi di religione antica hanno considerato tali divinità, per questa loro costante presenza, frutto di quel sentimento religioso secondo il quale l’uomo antico avrebbe pensato ogni azione, ogni cosa, ogni evento, come animati da una potenza divina (animismo). In realtà essi rappresentano un meccanismo evoluto, capace di eleggere a divinità tutto ciò che è reputato significativo, importante: una tassonomia della realtà eletta a sistema divino, capace di rivelare con trasparenza i codici culturali dominanti, le conoscenze sulla realtà, i valori sociali. Il loro essere dèi *certi* è legato al loro essere *minuti*, che non significa essere poco importanti, ma piuttosto depositari di incarichi minuziosamente identificabili. Spiega Agostino che a questi dèi, secondo i modelli dell’immaginazione umana, sono assegnati scompartimenti di lavoro, come gli esattori al minuto e come gli artigiani nel quartiere degli argentieri, in cui un vasetto per riuscire perfetto passa per le mani di molti artigiani (*De civitate Dei,* 7, 4). In gioco per i Romani non c’è la produzione di un oggetto, ma la vita biologica, la salute fisica e psicologica, il buon funzionamento sociale e politico, le diverse attività su cui la comunità fonda il proprio benessere. Il mondo divino è immaginato come un doppio di quello umano: ad ogni fenomeno corrisponde un equivalente divinizzato posto a presiederlo. Se gli dèi *magni* assumono su di sé la responsabilità di ampie aree di intervento, gli dèi *minuti* sono incaricati di mansioni maggiormente dettagliate.

Questi sono dunque gli dèi *plebei*. Il numero di queste divinità è molto ampio. Esse presiedono a situazioni anche molto diverse tra loro: dallo stress psicologico, alla costruzione di una casa, dalla consacrazione di un bosco, ai lavori dei campi. Le liste di queste divinità sono in costante aggiornamento, al fine di rendere più ampie le possibilità di intervento divino e di diminuire il margine di errore nell'invocazione: ogni richiesta può trovare una risposta quanto più è precisa.

Nuovi culti e nuove identità

Nell'ambito di un sistema politeista come quello romano, dove al centro c'è la funzionalità divina, è necessario un pantheon duttile e flessibile; anche grazie a questa caratteristica i nuovi culti che arrivano in città trovano uno spazio, un pubblico, una *ratio*. Non è per fragilità culturale che si assiste a una adozione di culti esteri o di divinità straniere; piuttosto è il funzionamento stesso della religione romana a permetterlo. L'interazione fra la città e i suoi territori che si estendono progressivamente è molto forte: spesso i funzionari amministrativi e militari non sono romani, ma scelti tra l'élite locale; di contro a Roma, che tende ad assumere i tratti della metropoli, giungono mercanti e intellettuali da ogni parte del Mediterraneo. Questi due movimenti complementari contribuiscono fortemente alla conoscenza e all'assorbimento di culture straniere e di nuove divinità. Non si tratta di un appiattimento, piuttosto di un assorbimento attivo, capace di adattare elementi nuovi a nuove esigenze. Non solo Apollo emigra dalla Grecia. Asclepio è venerato a Roma come Esculapio, dio il cui tempio è edificato nel 293 a.C. sull'isola Tiberina: dopo una terribile peste, in seguito alla consultazione dei libri Sibillini, il senato invia una delegazione ad Epidauro per ottenerne la statua. Il mito del dio che lo vuole figlio di Apollo e le numerose iscrizioni in lingua greca trovate nei pressi del santuario romano mostrano che il dio mantiene la specifica area di competenza che aveva in Grecia: come il padre, Esculapio è dio della medicina. Proserpina è la versione romana della dea Persefone, dea degli inferi. In realtà i Romani adottano questa divinità dagli Etruschi: la greca Persephone in etrusco diviene Persipnai e infine in latino Proserpina. La dimensione sotterranea presente nella religione greca e in quella etrusca è reinterpretata a Roma: Varrone

spiega che il suo nome deriva dal verbo *proserpere*, cioè "avanzare serpeggiando" e a lei è attribuito un ruolo tra gli dèi preposti all'agricoltura. Nella speculazione stoica è interpretata come il seme dei cereali (Cicerone, *De natura deorum*, 2, 66). Lo sposo Plutone, diviene Dis pater o Dite e rimane una divinità ctonia. Macrobio racconta che il primo tempio al dio fu eretto nel Lazio insieme a quello di Saturno. L'oracolo che ne aveva consigliato la costruzione indicava di sacrificare teste umane, pratica che poi fu conservata attraverso il dono di statuette riproducenti fattezze umane, affinché gli uomini facessero simbolicamente espiazione di sé (*Saturnali*, 1, 7, 30-31). Un altro rituale dedicato al dio e alla sua sposa lo racconta Censorino (III sec.), attingendolo da Varrone: nel 249 a.C., in un momento particolarmente critico della prima guerra punica, i *quindecimviri*, consultati i libri Sibillini, ne traggono l'indicazione di celebrare in onore del dio i ludi Tarentini o Terentini nel Campo Marzio (Censorino, *De die natali*, 17), luogo dove era stato edificato un altare sotterraneo, che aveva l'aspetto di una cavità infernale, accessibile solo in specifici giorni.

Un altro esempio di divinità reinterpretate sono Castore e Polluce. In Grecia sono chiamati Dioscuri, "i figli di Zeus". Ai Romani invece non interessa sottolineare la genealogia di questi dèi. Essi li chiamano Castori, generalizzando il nome di uno dei due, e sottolineando così la loro identità di "gemelli". Per i Romani l'aspetto fondamentale di questi dèi è il loro ruolo di soccorritori: dopo l'aiuto divino ricevuto dalla cavalleria romana durante la battaglia del 499 a.C. il dittatore Aulo Postumio erige il tempio al gemello esperto di giochi ippici, Castore appunto (Livio, *Ab Urbe condita*, 2, 20), facendolo entrare nel pantheon come patrono dei cavalieri.

Anche Ercole gode di grande popolarità a Roma. La sua figura gioca un ruolo importante in un fenomeno piuttosto interessante, la "deificazione privata". A Roma non solo mercanti e artigiani, ma anche alcuni liberti che partecipano attivamente alla vita economica e ne traggono grandi benefici, alla loro morte, si rappresentano sulla tomba come divinità: tra le preferite ci sono Mercurio ed Ercole. Ercole porta su di sé la tradizione mitologica dell'Eracle greco e arrivato a Roma acquista fama e un posto stabile nell'immaginario religioso: i suoi santuari hanno sede

nel Foro Boario, centro commerciale della città. Il suo culto appartiene originariamente ai *sacra privata* della *gens* dei Potitii e dei Pinari e solo in seguito diviene culto pubblico: Livio racconta che questa transazione non piacque al dio che punì il censore che lo privatizzò, Appio Claudio, facendolo diventare cieco e uccidendo tutti i membri delle due *gentes* (Livio, *Ab Urbe condita*, 9, 29). Per riparare alla colpa commessa, da allora, sull'Ara Maxima si sacrifica un bue in onore di Ercole. Sempre presso l'Ara Maxima si svolge anche il servizio della "decima" e i racconti che circolano su questa procedura religiosa mostrano molto bene la romanizzazione della divinità. Racconta Macrobio che il suonatore di flauto Ottavio Erreno, abbandonata l'arte, fece fortuna con il commercio e per questo dedicò la "decima" parte dei suoi guadagni al dio (*Saturnali*, 3, 6, 11). Gli aspetti caratteristici di Ercole, intrepido, astuto, legato ai piaceri materiali, rappresentano da vicino la vita e la figura del mercante che in lui si riconosce: in vita gli offre sacrifici e nella morte cerca di assomigliargli facendosi ritrarre con i suoi attributi sulla tomba. Osserviamo che culti d'importazione straniera si naturalizzano a Roma attraverso una ricezione attiva, una capacità di adattamento e rifunzionalizzazione così forte che la linea di demarcazione tra "straniero" e "indigeno" tende a sfumare. L'incontro con le divinità greche è importante e significativo e si estende per un lungo arco di tempo, ma non è il solo a caratterizzare e a influenzare la vita religiosa della città.

A Roma si diffondono anche culti provenienti da altre regioni del mondo antico, chiamati "culti orientali", con una terminologia ormai datata. Si tratta di riti in onore di diverse divinità che s'installano nella religione pubblica e in quella privata a partire dal III secolo a.C. fino ai primi secoli dell'impero.

Vedi anche

L'età dei re
Augusto: il fondatore dell'impero
La guerra a Roma
La sessualità a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La nascita della scienza giuridica

Le divinità della casa

di Micol Perfigli

La casa dell’antica Roma è caratterizzata da un numero sorprendente di divinità: divinità “minute”, ma molto importanti per la vita dell’uomo antico. Oltre agli dèi preposti ai diversi aspetti della realtà ci sono anche divinità specificamente dedicate alla casa e al suo benessere, alla famiglia e alla sua prosperità e infine al suo principale rappresentante, il capofamiglia.

Divinità private e familiari

Nello spazio domestico e familiare si onorano molte divinità. Gli innumerevoli dèi *minuti* legati alla vita degli uomini e delle donne romane – dalla nascita alla morte – appartengono alla religiosità privata, che si svolge entro la *domus*. È pratica quotidiana della famiglia celebrare un sacrificio agli dèi in occasione dei pasti, ma anche altri piccoli e grandi eventi trovano nella casa il luogo privilegiato per essere celebrati sotto la protezione divina: la nascita, il compleanno, il matrimonio e il trapasso, momenti importanti, particolarmente delicati e critici vissuti dagli individui.

Abbiamo visto che gli dèi *plebei* si occupano di molte faccende domestiche legate alla vita di uomini e donne. Ricordiamo qui la dea Carna, che come molte altre dee “minute” protegge l’infante dai pericoli e gli garantisce buona salute. Il mito racconta che questa dea salvò il re Proca neonato dalle streghe golose di carni tenere indicando alla nutrice disperata quali gesti rituali compiere: toccare con un ramoscello di corbezzolo la porta di casa, cospargere l’ingresso di acqua, prendere le viscere crude di una porcella giovane e recitare una preghiera. Questa pratica apotropaica, raccontata dal mito, è probabilmente un rituale domestico di competenza delle nutrici o delle donne di casa e mantenuto vivo nel mito e nella festa annuale dedicata a questa dea (Ovidio, *Fasti*, 6, 101-82). Anche le numerose dee “minute” invocate durante il periodo della gestazione possono, vista la sfera di competenza privata,

opportunamente trovare un posto nell’intimità della casa. A queste dee si rivolgono preghiere nei momenti di bisogno; a volte la famiglia organizza feste private, come, ad esempio, quella allestita per la dea Nundina: il *dies lustricus* o festa dei *Nominalia* (Macrobio, *Saturnalia*, 1, 16, 36). Anche il matrimonio è una festa domestica ed è celebrata con azioni rituali: alla dea Virginiense le giovani donne la notte delle nozze portavano la loro *togula*, la veste nuova da indossarsi per acquisire il nuovo stato di sposa (Arnobio, *Adversus nationes*, 2, 67); in onore di Cinxia sciolgono simbolicamente, nella stanza da letto, la cintura della veste; per Unxia ungono le soglie della casa del marito e appendono matasse di lana quale gesto di buon augurio (Donato, *Ad Hecyram*, 12, 60). In tutti questi casi strettamente legati alla vita dell’individuo possiamo fare ricorso alla categoria di “religione domestica”.

Molte di queste divinità sono delle dee: ciò può essere spiegato dal fatto che molti aspetti tutelati sono delle fasi della vita femminile: la gestazione, il parto, la cura dei bambini, il corpo e le sue trasformazioni, il ruolo sociale. Le divinità maschili hanno competenza e offici nella sfera agricola o a essi viene affidata la famiglia come nucleo, come nel caso dei Lari e dei Penati.

Lari, Penati e Genio

Il compito dei Lari può essere compreso a partire dall’aggettivo usato normalmente accanto al sostantivo singolare cioè *familiaris*. Questo dio possiede e cura la *domus*, cioè la casa e la vita dei suoi abitanti nel succedersi delle generazioni: il padrone, i suoi parenti, i suoi schiavi. La sua presenza è così fortemente legata al nucleo familiare che se esso si sposta anche il dio trasloca (Plauto, *Aulularia*, 1-5). Come singolo o come collettività divina il Lare è onorato quotidianamente con incenso, vino e corone di fiori (Plauto, *Aulularia*, 23-5). Fiducioso, il poeta Giovenale (60-130 ca.) onora i Lari ogni giorno con grani minuti d’incenso e farina, oppure con una corona di fiori (Giovenale, *Saturae*, 9, 137-38). Ogni casa dispone di un luogo dove far dimorare questi dèi: un’*aedicula*, cioè una piccola struttura con un altare, che in età imperiale prende il nome di *lararium*. Su questo altare il Lare è rappresentato vestito di una tunica corta e con una *patella*, cioè il

piattino con il quale gli si offre il cibo, in mano. Queste due caratteristiche ne descrivono l'essenza: la tunica è una veste semplice, portata abitualmente dal popolo o dal signore come "veste di casa". I Lari sono immaginati come divinità semplici, legate alla dimensione privata, ai luoghi intimi della vita e non alla realtà pubblica e politica. Non un dio minuto, ma "patellario", cioè "una divinità del piattino", riprendendo la definizione di Plauto nella *Cistellaria.* Il suo legame con il mondo domestico è confermato dal luogo di culto riservatogli: il focolare. Questi dèi, protettori di tutto il gruppo sociale che vive sotto lo stesso tetto, instaurano con la famiglia un rapporto di reciprocità, come nella religione ufficiale: la relazione con il divino si sviluppa entro un regime di scambio, l'unica differenza è che in questo caso gli officianti sono la famiglia e il rito è essenzialmente intimo, nei luoghi e nella prassi. Il Lare partecipa agli eventi di casa, come il matrimonio; a lui la futura sposa offre una moneta nel focolare e la sua presenza in queste situazioni non stupisce affatto: il *matrimonium* è, innanzitutto, un affare di casa. I Lari hanno anche una dimensione pubblica che risponde in modo coerente a quella privata: i Lari Compitali proteggono i crocicchi, i luoghi dove le strade si incontrano (Varrone, *De lingua latina*, 6, 25), ma non si tratta di strade qualsiasi, bensì di strade rionali: per quanto dèi non più domestici rimangono sempre dentro una dimensione spaziale definita da specifiche relazioni di vicinanza, non più la famiglia, ma il vicinato, che costituisce una cellula sociale più ampia.

Un altro gruppo di divinità legate alla religiosità privata sono i Penati. Come i Lari sono dèi *incerti*: non esercitano un'azione specifica assolvendo puntualmente alla loro funzione, ma piuttosto proteggono un'area e ciò che a essa appartiene. Se il luogo privilegiato dei Lari è il focolare domestico, le cose non cambiano per i Penati. Servio spiega che il luogo riservato loro è la cucina (Servio, *Ad Aeneidem*, 2, 469) e Cicerone li mette in relazione con la dea per eccellenza del focolare, Vesta, custode di ciò che è intimo, sottolineando che il loro nome deriverebbe da *penus* o da *penetrales*, per il fatto che risiedono nel cuore della casa (Cicerone, *De natura deorum*, 2, 68). Il *penus* è la dispensa, la parte più interna della casa, dove la famiglia raccoglie i beni alimentari. Cicerone anticipa, coniugandole, due linee interpretative moderne sulla funzione di questi dèi: rappresentano il

rispetto ancestrale per il benessere alimentare e dunque irradiano la loro protezione sul padrone di casa. Preservando le riserve garantiscono la continuità del gruppo. Nella loro versione pubblica sono detti dèi patri e sono legati alla fondazione di Roma: Enea li portò da Troia per assicurare la continuità e l'identità fra le due città e i due popoli (Macrobio, *Saturnali*, 3 4, 7).

Altra divinità maschile domestica e specificatamente singolare, a differenza di Lari e Penati, è il Genio. Il Genio è lo spirito del *pater familias* cioè del padrone di casa, inteso come "forza procreativa", "capacità di perpetuare la discendenza"; in altri termini la sua funzione è quella di rappresentare una sorta di doppio divino dell'uomo, garantendogli il potere di trasmettere il nome della famiglia e di mantenere viva la *gens* a cui appartiene. È evidente il suo valore sia biologico sia identitario: il Genio permette di generare e dunque di mantenere viva la propria gente. La dimensione domestica e la stretta relazione con l'individualità del singolo uomo sono rappresentate nei giorni in cui il dio è festeggiato: abitualmente durante il compleanno del padrone di casa, occasionalmente durante il suo matrimonio (Censorino, *De die natali*, 2, 2 e 3, 2). La sua presenza nel pantheon romano è antica. Già Plauto lo descrive come ispiratore delle azioni di un individuo (*Captivi*, 977), come qualcosa di inseparabile dall'uomo (*Curculio*, 628): una specie di doppio che vive con noi ogni momento della nostra vita. Il Genio è onorato al risveglio, come una sorte di angelo custode (Tibullo, *Elegiae*, 3, 11, 9) e a lui, come a molte altre divinità domestiche, si offrono quotidianamente sacrifici non cruenti: incenso, vino, dolci. Il Genio in quanto protettore del capofamiglia indossa come lui la toga, che è l'indumento del *civis romanus*. In età imperiale tende a rappresentare il doppio divino dell'imperatore, indicando la sua evoluzione in chiave pubblica: l'imperatore romano, lo stato e il popolo romano nella sua interezza hanno il loro genio. Le rappresentazioni pittoriche raccontano bene questa divinità: da un lato l'abito ufficiale, dall'altro gli oggetti e i simboli della sua domesticità: la *patella*, a rappresentare la sua partecipazione al pasto della famiglia e la *cornucopia*, per l'auspicato benessere della famiglia. Esiste anche il corrispondente femminile di questa divinità, cioè una Giunone (*iuno*), che è lo spirito protettivo della *mater familias*. Questa divinità, molto

meno conosciuta del Genio, si afferma soprattutto nel periodo imperiale. Anch'essa è preposta alla procreazione. Seneca riassume molto bene il legame tra il Genio e la Giunone e la loro complementare funzione di genere. Rivolgendosi all'amico Lucilio gli ricorda che molti credono che ciascun uomo abbia un dio come guida, "non uno dei maggiori, ma una divinità di grado inferiore, tra quelle che Ovidio definisce divinità plebee" e più precisamente essi attribuiscono "a ognuno un Genio e una Giunone" (Seneca, *Epistolae ad Lucilium*, 110, 1).

Vedi anche

Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
Seneca e lo stoicismo latino
Attori e tempo rituale
Sacrificio
Preghiere e formule religiose
"Politeismo" e religione
Dèi *magni*, dèi minuti e nuovi dèi
Chi sono gli dèi e le dee: una carta d'identità
Dai vivi ai morti
Vivere e morire con i miti
L'umanità sulla scena: Plauto e Cecilio Stazio
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua
Ovidio e il labirinto della trasformazione. Dal racconto del mito alla scrittura dell'esilio
Seneca politico, scienziato e drammaturgo

Chi sono gli dèi e le dee: una carta d'identità

di Micol Perfigli

Con gli dèi si può entrare in contatto in molti modi. La preghiera è caratterizzata da rigore e formalità: la conoscenza del teonimo è condizione essenziale. La rappresentazione della divinità o l'offerta che le si rivolge seguono anch'esse regole precise, declinate sulla funzione della divinità.

Il nome certo

La religione romana è caratterizzata da un forte formalismo rintracciabile innanzi tutto nel rapporto che l'uomo instaura con la divinità. Di questa bisogna in primo luogo conoscere il nome: la preghiera deve essere correttamente indirizzata se si vuole ottenere risposta dal dio. Servio spiega che la struttura di una preghiera per essere efficace deve rispettare un certo formalismo: dopo l'invocazione speciale, rivolta agli dèi chiamati in causa per la specifica richiesta, segue un'invocazione generale, dove si ricordano anche tutti gli altri dèi (Servio, *Ad Georgica*, 1, 21).

Per non sbagliare bisogna dunque conoscere accuratamente i teonimi. Per questo si può ricorrere all'autorità dei pontefici che, consultate le liste degli *indigitamenta*, dove sono contenuti i nomi divini e le loro *rationes*, cioè le motivazioni di tali nomi, offrono una consulenza specialistica. La verità di un nome è legata all'*officium* del dio, cioè all'area di competenza alla quale è preposto. (Servio, *Ad Georgica*, 1, 21). Il modello è piuttosto semplice in alcuni casi: per il processo "x" si invoca il dio "X"; il rapporto tra il teonimo e l'azione richiesta esprime una clausola etimologica e può essere pensato come un rapporto causale: per proteggere la *cuna* si prega Cunina; per sovrintendere al levare da terra, gesto di riconoscimento del neonato da parte del padre, ci si rivolge a Levana; a tutela del *limen*, cioè la soglia della casa, si invoca Limentino, e così via. Questo aspetto che caratterizza la preghiera esprime implicitamente l'importanza della correttezza del

nome nell’invocazione: la trasparenza di un teonimo permette di stabilire un rapporto diretto tra l’uomo e il dio e autenticare dunque la preghiera.

Nelle invocazioni appartenenti alla religiosità privata gli dèi *minuti* sono maggiormente presenti, così come, va detto, nella dimensione pubblica sono gli dèi maggiori a rivestire il ruolo principale. A questo proposito ricordiamo che divinità importanti come Giunone o Giove offrono possibilità molteplici d’intervento: i loro molti epiteti, puntualmente funzionali, permettono di formulare richieste correttamente indirizzate. Ricordiamo ad esempio alcuni tra i molteplici aspetti del padre degli dèi: egli è pregato come *Stator* “Colui che stabilisce”, *Fulgur* “il Fulmine”, *Elicius* “Colui che attira”, *Lucetius* “la Luce”, *Pistor* “Colui che pesta (il grano)”, *Sospes* “il Salvatore”; o la sua divina sposa, invocata come *Moneta* “Colei che avverte”, *Lucina* “Colei che porta alla luce”, *Pronuba* “Protettrice del matrimonio”. Anche quando la poliedricità degli dèi maggiori non necessariamente è marcata da un epiteto specifico, i Romani hanno presente le ampie potenzialità delle loro divinità: Minerva è dea della saggezza, protettrice della guerra, ma anche degli artigiani; Marte conserva il suo legame con la fertilità della terra e il mondo agricolo, ma nell’incontro con il greco Ares assume su di sé la responsabilità della guerra.

Quando non si è certi o non si conosce con sicurezza il nome del dio da invocare, si ricorre a formule generiche come *si deus si dea est*, cioè “se è un dio o una dea” o *vos quo alio nomine fas est nominare* cioè “voi con qualsiasi altro nome è lecito chiamarvi” (Catone, *De agricultura*, 139 e Macrobio, *Saturnalia*, III, 9, 7 e 10). Nella preghiera nulla deve essere ambiguo: conoscere la precisa identità del dio di cui si desidera ottenere l’aiuto equivale a conoscerne il nome. Lo studioso Robert Ogilvie in *The Romans and their Gods* ironicamente puntualizza: “Gli dèi (*gods*) come i cani (*dogs*) rispondono solo se chiamati con il loro nome” (1969, p. 24), è evidente che le regole per ottenere l’attenzione degli dèi sono dettate dall’esperienza umana, codificate nella lingua giuridica e in quella sacra.

L’immagine: materiali preziosi e accurati dettagli

I Romani entrano in contatto immediato con gli dèi oralmente attraverso la preghiera o visivamente per mezzo dell'immagine cultuale. Secondo una concezione filosofica abbastanza diffusa, in origine non esisteva nessun simulacro degli dèi, né dipinto, né scolpito, e non esistevano neppure templi e cappelle, ma solamente semplici altari. Fu Numa a vietare di erigere immagini divine traendo spunto da animali o uomini (Plutarco, *Vita di Numa*, 8, 13-14). Varrone nelle *Antiquitates rerum divinarum* afferma che antica e più nobile usanza fu quella di adorare gli dèi senza ricorrere a nessuna immagine (Agostino, *De civitate Dei,* 4, 31); poi gli dèi trovarono una forma, ognuno la propria, affinché potessero essere riconosciuti e adorati sotto sembianze umane; si pervenne *ad commenticios et fictos deos*, cioè a dèi immaginati e plasmati secondo la fantasia degli uomini: così furono noti l'aspetto, l'età, l'abbigliamento, gli attributi, la genealogia, i matrimoni e la parentela degli dèi e tutto fu trasformato a somiglianza della fragilità umana (Cicerone, *De natura deorum*, 2, 70). Innanzi tutto l'immagine cultuale è strettamente legata all'*aedes*, l'edificio del tempio: la divinità posta all'interno è la legittima proprietaria di quel luogo. Anche la sua collocazione rappresenta un messaggio chiaro ed è indice di un originale modo di pensare il dio: le statue sono addossate alla parete posteriore del tempio, accessibili solo lungo una scalinata ed erette frontalmente su un podio elevato. "Qui, fra i Romani, è il rapporto di proprietà ad essere maggiormente in primo piano: il dio non abita primariamente ma guarda il suo tempio. E fu appunto del guardare, ovvero della componente ottica che si tenne particolarmente conto nell'architettura sacra romana" (Jörg Rüpke, *La religione dei Romani*, 2004, p. 83). L'immagine deve essere imponente, un esempio è la statua di Fortuna *huiusce diei* che protegge la sorte del giorno odierno, alta 8 metri, e bella. La bellezza è valorizzata attraverso materiali preziosi, quali oro e avorio. Varrone nel *De re rustica* (1, 1, 4) descrive le 12 statue degli dèi Consenti posizionate nel Foro come fatte d'oro. Inoltre la caratterizzazione divina è accentuata anche attraverso specifici attributi per evitare equivoci e rappresentare opportunamente il dio o la dea: a Giove non manca lo scettro a indicare la posizione sovrana; a Minerva l'elmo e la civetta, ereditata dalla greca Atena, simbolo di saggezza; Esculapio ha come animale domestico il serpente mentre Giunone si trova spesso rappresentata insieme a un pavone, sebbene

ogni suo epiteto funzionale sia accompagnato anche iconograficamente da attributi diversi: ad esempio, Giunone Sospita, preposta alla difesa della città, è identificabile dall’asta e dallo scudo. La statua di Angerona, divinità preposta a proteggere dall’angoscia e dall’angina, una mortale affezione della gola, è ricordata per la particolarità della raffigurazione: con la bocca bendata o con un dito posto verticalmente sulle labbra ad indicare il silenzio. La dea Libertà è riconoscibile perché porta il *pileus*, un copricapo maschile che in età repubblicana è simbolo di uscita dalla schiavitù per i servi; il *caduceus*, cioè uno scettro con arrotolati due serpenti a formare una doppia ellissi, appartiene a Mercurio o alla dea Felicità. Nei limiti del possibile le immagini cultuali caratterizzano esplicitamente la divinità per permettere ai fedeli di riconoscerla immediatamente.

A colloquio con la divinità: cibi, voci e profumi

I criteri con i quali il dio è invocato o rappresentato trovano riscontro anche nel rito o nel mito. Si onora la divinità, si può entrare in contatto con essa, attraverso un mezzo che ne rappresenti qualità, identità, gusti. Varrone precisa che divinità come Rumino e Rumina, preposti all’allattamento di bambini e bambine, gradiscono un’offerta a base di latte come Cunina, altra dea protettrice dell’infanzia (Varrone, *De re rustica*, 2, 11, 5 e Nonio Marcello, *De compendiosa doctrina*, 167); ai Lari si offre un boccone di cibo tutti i giorni nel focolare di casa ma a loro si addicono anche cose semplici come fiori e piccoli grani d’incenso. Sembra che anche ritualmente ogni divinità abbia le sue preferenze.

E quando uomini e dèi si incontrano quali messaggi invia la divinità per essere riconosciuta? A volte il dio si manifesta facendo udire la propria voce: così accade a due divinità strettamente legate al suono: Vaticano, dio preposto al manifestarsi del vagito del neonato o Aio Locutio, dio che presiede al parlare articolato del bambino ed entrambi divengono poi proprietari dei luoghi in cui si sono manifestati (Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, 16, 17). La maggior parte delle volte la divinità si riconosce dal profumo: sono numerosi i racconti di epifanie che lasciano la loro scia nell’aria.

La letteratura lo testimonia. Nel primo libro dell'*Eneide* Virgilio descrive l'incontro tra Enea e la madre Venere, nascosta sotto le sembianze di una fanciulla. Il giovane rivela la propria identità e la dolorosa condizione di esule; la madre, rattristata, per consolarlo gli annuncia il ritorno dei compagni dispersi, poi si manifesta nella sua essenza divina: dai capelli emana odore divino d'ambrosia (402-405). L'essenza profumata nell'esperienza dell'uomo antico è strettamente legata al sacrificio, momento per eccellenza di relazione con il divino: aromi, essenze profumate, fiori sono frequentemente impiegati per onorare il dio. Inoltre il profumo è l'elemento che meglio si addice a immaginare un'epifania divina: è invisibile, si percepisce come per magia all'improvviso, una volta che si è diffuso non si può più imprigionare, inebria la mente e i sensi, tutte qualità che possono appropriatamente descrivere l'incontro con gli dèi.

Vedi anche

La guerra a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
L'ultimo Agostino: la grazia, il potere e le due città
La religione romana
Lo spazio religioso
Sacrificio
Preghiere e formule religiose
Dèi *magni* minuti e nuovi dèi
Le divinità della casa
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua
Augusto: il fondatore dell'impero
Tecnologia e agricoltura
La medicina greca a Roma

Il destino

Il destino

di Maurizio Bettini

A Roma il destino è definito fatum*, ossia "parola". Si tratta di un termine derivato dal verbo* fari*, il quale indica una modalità del dire che ricopre la sfera della parola potente, efficace, capace cioè di modificare la realtà. Il destino si configura dunque come la "parola potente" pronunziata dalla divinità, che come tale definisce lo spazio di vita assegnato a ciascuno.*

Fatum: parola e destino

Contrariamente a ciò che potremmo aspettarci, la parola che usiamo per indicare l'immutabile corso degli eventi, ossia "destino", non è latina. O meglio, i Romani possedevano sì un verbo *destinare,* che significava però "fissare", "bloccare": con esso si poteva indicare sia l'atto concreto di fissare qualcosa a qualcos'altro (per esempio una fune all'albero della nave) sia quello più astratto di prendere una decisione ferma e irremovibile. Il nostro "destino", sviluppo romanzo del *destinare* latino, si radica dunque originariamente nel campo metaforico del fermare, del fissare, del legare. Al contrario, il "destino" dei Romani prendeva corpo nel territorio della parola.

In latino, infatti, questa nozione è espressa dal sostantivo *fatum*, ossia "parola". Si tratta di un participio passato del verbo *fari*, "dire", solo che non si tratta di un "dire" qualunque. Questo verbo è riservato alla parola dell'augure, del pretore, dell'indovino – insomma la modalità del *fari* è prerogativa solo di chi disponga di una parola efficace, capace di modificare la realtà.

Il destino romano è dunque qualcosa che viene "detto" nella forma di una parola potente: un *fatum* che, a un tempo, enuncia e decide la sorte individuale. Ma chi pronunziava questa parola/destino?

Varrone, il grande erudito romano del I secolo a.C., non ha dubbi. Il locutore, anzi le locutrici della parola determinante sono le Parche (*De*

lingua latina, 6, 7, 52): “Dato che le Parche assegnano con la parola (*fando*) ai fanciulli il loro ammontare di tempo, da ciò hanno avuto origine i termini ‘fato’ (*fatum*) e ‘avvenimenti fatali’ (*fatalia*)”. Dunque la parola/*fari* delle Parche, quella che assegna la durata della vita ai nuovi nati, ne determina automaticamente il *fatum*. Ma in quale momento queste divinità avranno aperto la bocca per esercitare il loro potente *fari*?

A Roma le tre Parche si chiamano rispettivamente Nona, Decuma e Parca. Nomi abbastanza enigmatici, almeno a prima vista, diversi da quelli che le divinità del destino, le Moire, portavano in Grecia: *Lachesis* “colei che dà in sorte”, *Clotho* “la filatrice”, *Atropos*. La spiegazione dei nomi delle Parche ce la fornisce ancora Varrone (in Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, 3, 16): “Gli antichi […] ai Tre Destini (*Tria fata*) diedero dei nomi derivanti dal partorire e dal nono e decimo mese. Infatti Parca [...] deriva da *partus* con il mutamento di una lettera, Nona e Decuma derivano dal parto a tempo giusto”. Dunque le tre Parche sono strettamente legate al momento del parto e della nascita: le prime due, Nona e Decuma, perché il corso del nono e del decimo mese, rispettivamente, sono ritenuti i periodi più naturali per la conclusione di una gravidanza; la terza, Parca, perché il suo stesso nome contiene la radice di *pario* “partorisco”. Dato che tutte e tre le Parche, ovvero i *Tria fata*, come anche si chiamano a Roma, portano nomi così strettamente connessi al mondo del parto, è dunque molto verisimile che tali divinità proferiscano la loro parola/destino proprio nel periodo intorno alla nascita del piccolo. Ecco dunque il neonato ricevere il suo verdetto: “parlando” (*fando*) le tre dee definiscono l’ammontare di tempo che viene assegnato all’essere umano una volta espulso dal ventre materno. Ma in che modo questo *fatum*, attribuito al nuovo nato, può essere portato a conoscenza di genitori e parenti?

Segni divinatori al momento della nascita

Solo nel mito della nascita di Meleagro o in una fiaba dell’Europa medievale – le cui “Fate” sono una derivazione dei *Fata* romani – può accadere che queste creature soprannaturali si presentino al capezzale della partoriente: e le rivelino per filo e per segno ciò che di bene o di

male attende il nuovo nato. Nella realtà, possiamo aspettarci che questi *fata* sanciti dalle Parche, o da divinità come le *Carmentes* (altre divinità profetiche che, per i Romani, sono presenti alla nascita), assumano la forma di messaggi a carattere divinatorio, ossia "segni". Da questo punto di vista Svetonio (70-140 ca.) è un testimone di grande interesse. Nelle sue biografie, infatti, egli è sempre molto attento nel riportare gli "eventi" che si sarebbero verificati in concomitanza con la nascita dei vari cesari: tali eventi, infatti, sono ritenuti capaci di far conoscere in anticipo il destino di ciascuno. Ecco per esempio come si esprime a riguardo di Augusto (*Vita di Augusto,* 94): "non sarà fuor di proposito aggiungere alla narrazione anche gli eventi che si verificarono prima che lui nascesse, il giorno della sua nascita e nei giorni seguenti, tali da far presagire e comprendere la sua futura grandezza". Il destino del principe si gioca dunque fra gli "eventi" che si verificano prima, durante e dopo la nascita da un lato, e il "significato" divinatorio che da essi può essere estratto dall'altro. Si tratta di quel complesso di segni divinatori – involontari o deliberatamente procurati, come l'oroscopo – tramite cui si costituisce una vera e propria "mappatura" del destino del nuovo nato: ciò che porta il nome tecnico di genitura. Nel vasto campionario degli eventi/segni che si verificano in occasione della nascita, compaiono fulmini, prodigi o altri eventi soprannaturali, sogni, "voci" pronunziate involontariamente da qualcuno (*omina*), e così via; oppure comportamenti del neonato, tipo l'atto di "ridere" rivolto ai genitori; o inversamente, comportamenti dei genitori verso il neonato. Vediamo anzi ciò che Svetonio scrive a proposito della genitura di Nerone (37-68). Vi si parla dei presagi che si manifestano sia al momento della sua nascita, sia al momento del *dies lustricus*, il giorno, di poco susseguente alla nascita, in cui viene assegnato il nome al bambino (*Vita di Nerone*, 6): "Dato che in tanti fecero subito molti e paurosi pronostici riguardo alla sua genitura, costituirono un presagio anche le parole pronunziate dal padre Domizio, il quale, mentre gli amici si congratulavano, negò che 'da lui e da Agrippina potesse nascere qualcosa che non fosse detestabile e destinato a costituire un pubblico male'. Ci fu poi un altro segno evidente della futura infelicità di Nerone nel giorno del *dies lustricus*. Infatti quando la sorella si rivolse a Caligola, suo fratello, esortandolo a dare al bambino il nome che volesse, costui guardò verso Claudio, suo zio paterno, dal quale, divenuto in seguito imperatore,

Nerone fu adottato, e disse: ‘Voglio dargli il suo nome’. Ma lui non parlava sul serio, e Agrippina fu sdegnata da quest’idea, perché a quel tempo Claudio era ancora considerato uno zimbello nella corte imperiale”. Come si vede, il *fatum* decretato al bambino tramite la “parola” pronunziata dalla divinità, si manifesta nella forma di “parole profetiche” – *omina* come le chiamavano i Romani – che qualcuno pronunzia senza rendersi conto del fatto che, attraverso la sua bocca, in realtà sta parlando la divinità: enunciando così il *fatum* (parola e destino) del nuovo nato.

Particolarmente interessante, dal nostro punto di vista, si presenta poi il fatto che – sempre in occasione della nascita – analoghi procedimenti divinatori vengono utilizzati anche per assegnare il “nome” al bambino. Il *nomen* rappresenta, infatti, l’identità personale di ognuno, il suo essere lui e non un altro – proprio come il *fatum*. Non può essere dunque un caso che entrambe queste dimensioni dell’individuo, così strettamente connesse fra loro, vengano determinate tramite procedure analoghe. I Romani sanno bene che, come dice Quintiliano, esiste un tipo di *nomina* assegnati *ex casu nascentium* “sulla base di circostanze fortuite relative alla nascita” (*Istituzione oratoria*, 1, 4, 25). Di particolare interesse però si presenta per noi la testimonianza di un poeta del IV secolo, Decimo Magno Ausonio (*Parentalia*, 11), allorché ci racconta il motivo per cui suo nipote aveva ricevuto il *nomen* di *Pastor*, “Pastore”. Siamo di nuovo alle prese con il *casus*, la circostanza fortuita. Al momento della nascita del nipotino, ci viene detto, si era udito il suono di un “flauto pastorale”, la qual cosa aveva spinto i genitori a chiamare *Pastor* il piccolo. Ma questo evento, proseguiva Ausonio, avrebbe dovuto anche essere un segno infausto (“si era capito tardi che ciò era un segno di vita breve”), perché quando si suona il flauto lo *spiritus* – insieme “soffio” del suonatore e soffio vitale – viene espulso dalle canne rapidamente. Come si vede, nella percezione di Ausonio e della sua cultura, l’*omen* vocale produce, nello stesso tempo, un nome proprio per il bambino e un segno divinatorio (colto solo a cose fatte, ovviamente) per conoscere in anticipo il suo destino.

Vedi anche

[Augusto: il fondatore dell’impero]

Nascere, crescere, morire

Nascere e crescere

di Maria Monteleone

Come tutti i momenti di passaggio importanti della vita, anche quelli della nascita e della crescita sono accompagnati a Roma da riti specifici che li sanciscono e ne favoriscono il buon esito. Nel dies natalis *una serie di preghiere chiama una schiera di dèi a proteggere partoriente e bambino già durante il travaglio e le fasi iniziali della vita, dal primo vagito alla prima poppata, mentre altri riti e offerte agli dèi coniugali ne tutelano i primi giorni fino al* dies lustralis*, il giorno in cui, con un rito di purificazione (*lustratio*), il neonato è ufficialmente accolto nella famiglia e riceve il nome. Dopo un arco di tempo variabile dai 14 ai 17 anni i bambini escono dall'infanzia per entrare nell'età adulta, passaggio che segna anche la differenziazione sessuale e di ruoli sociali fra maschi e femmine.*

Il giorno della nascita: gli dèi e i neonati, i riti di protezione e di ringraziamento

Quando nasce un bambino è un giorno di festa. A sancirlo non bastano le felicitazioni e gli auguri di amici e parenti: per un momento così importante è necessaria la presenza degli dèi, numerosi, chiamati a partecipare all'evento con riti e preghiere, probabilmente anche con offerte e sacrifici, a proteggere e favorire il buon esito del travaglio e un felice avvio della nuova vita. Purtroppo nessuna delle fonti a nostra disposizione ci descrive compiutamente cosa accade in quel giorno, né quali cambiamenti intervengano da un'epoca all'altra e nelle diverse classi sociali. Di conseguenza possiamo ricostruirne solo un quadro frammentario. La puerpera è assistita dall'ostetrica e confortata dal supporto di altre donne a lei vicine, solitamente la madre, la zia, non di rado anche la suocera. E dopo Fluvonia, la dea che ha bloccato il flusso mestruale per tutta la gestazione, e Alemona, che si è occupata di far crescere e alimentare (*alere*) il feto, è ora il tempo di invocare le numerose divinità del parto: Numeries, perché la nascita avvenga velocemente (*numero*); i tre dèi Nixi, per aiutare la partoriente a

spingere (*niti*); Candelifera, alla quale all'inizio del travaglio si accende una candela, che protegge madre e bambino dagli spiriti maligni e aiuta il piccolo a venire alla luce; e naturalmente la dea maggiore, Giunone Lucina, la dea per eccellenza del dare e venire alla luce, *lux* appunto. Nel suo tempio, per volere del re Servio Tullio, i genitori depongono una moneta per ogni nuovo nato.

Al parto sono presenti anche due gruppi di divinità profetiche: le due Carmente Postvorta, da *post* e *vertere* "volgere indietro", e Antevorta o Porrima, da *porro* "in avanti", vaticinatrici rispettivamente di ciò che deve ancora avvenire e di ciò che è già avvenuto. Esse sono inoltre protettrici rispettivamente del parto "rivoltato", cioè podalico, e di quello cefalico. Nona e Decima, dee dei mesi "giusti" per partorire, rappresentano invece insieme a Parca, il cui nome deriva da *partus*, i *Tria Fata*: esse sono divinità della nascita e della profezia perché enunciano (*fari*) il destino (*fatum*) del neonato. Il bambino, protetto da tale schiera di divinità, appena nato, è immediatamente poggiato per terra dalla levatrice, che ne controlla le funzioni vitali. È nel momento del contatto con la terra che secondo i Romani il bimbo saluta la vita emettendo il primo vagito, primo e più importante segno di vitalità e *omen*, presagio del suo futuro. Altri dèi presiedono a questo delicato momento, Vitumnus che dà il via alla vita, Ops, dea della terra e della prosperità, invocata ad accogliere nel suo seno il nuovo nato, Vaticanus ad aprirgli la bocca per il primo vagito e Sentinus, a dotarlo dei sensi, delle prime percezioni. In un secondo momento, verificato lo stato di buona salute del piccolo, l'ostetrica, sotto la protezione della dea Levana, lo solleva. *Tollere infantem* ("alzare il bambino dal suolo") è un gesto che si ripete più di una volta nel giorno della nascita, ogni volta con diverso significato. Dapprima, come abbiamo visto, lo compie la levatrice, e al gesto materiale corrisponde anche simbolicamente l'auspicio che il neonato si alzi per bene da terra, raggiungendo con la crescita la posizione eretta, e dunque stabilità e robustezza. Successivamente invece, quando la levatrice lo avrà dichiarato in buona salute, lavato e avvolto nelle fasce, a sollevare l'*infans* sarà il padre, prendendolo in braccio per la prima volta, ma spesso anche solo dichiarando di volere *tollere liberum*, cioè di voler tenere presso di sé e "tirare su" il bambino come suo figlio legittimo. Si tratta di un atto

senza alcun valore giuridico, ma di grande importanza simbolica e morale, il primo riconoscimento del neonato da parte del padre. La levatrice taglia il cordone ombelicale, lava il bambino e avvolto in fasce lo depone nella culla (*cuna*), su cui ora veglia la dea Cunina, per tenere lontani il malocchio e l'invidia, a cui i più piccoli, indifesi, sono costantemente esposti. Anche il primo pasto del bambino è un passaggio tutelato dagli dèi, da Rumina per la precisione, che fa sì che le mammelle (*rumae*), producano buon latte fino allo svezzamento, quando per la prima volta il bambino mangerà (*edere*) e berrà (*potare*), sotto lo sguardo delle dee Educa e Potina. Solo quando nella stanza del parto tutto si è concluso, nei riti della nascita viene coinvolto il resto della casa, ovvero gli uomini, padre per primo. A lui tocca ornare porte e stipiti con corone di alloro, pianta sacra, purificatrice e benefica, simbolo di pace e vittoria. La prima notte di vita del figlio, con l'aiuto di altri due uomini il padre deve stare a guardia della *domus* e compiere un rito per impedire al dio agreste Silvano di entrarvi a vessare e tormentare madre e bambino: gireranno intorno al perimetro della casa, uno percuoterà la soglia con la scure, uno la batterà col pestello, uno la spazzerà con la scopa. Con questo rito saranno presenti i tre dèi Intercidona, Pilumno e Deverra, dèi delle attività umane che si svolgono negli spazi domestici, preposti alla potatura delle piante e al taglio della legna con la scure (*intercisio*), la macina col pestello (*pilum*) per fare la farina, la pulizia del pavimento, ovvero lo spazzare (*deverrere*). Grazie alle loro attività il selvatico e *incultus* Silvano non avrà accesso allo spazio "civilizzato" della casa. Nel giorno della nascita e nei nove a seguire inoltre Pilumno non sarà presente solo fuori dalla casa, ma sarà accolto dentro, invitato a dormirvi e mangiarvi. Subito dopo il parto infatti per lui e per un altro dio, Picumno, nell'*atrium*, lo spazio più centrale e pubblico della *domus*, viene allestito un *lectisternium*, un banchetto imbandito ricco di vivande e offerte. Ciò in ragione del fatto che i due sono *dii coniugales* e *infantium*, dèi protettori del matrimonio e dei bambini, tanto che i Romani fanno derivare il nome Pilumno ora dal pestello (*pilum*) ora dal verbo *pellere*, "scacciare", perché terrebbe lontani i mali che minacciano i neonati; Picumno invece altro non sarebbe se non il picchio (*picus*) l'animale che insieme alla lupa si prese cura di Romolo e Remo appena nati (l'una li allattava, l'altro li imbeccava). Non sempre tuttavia il *lectisternium* è dedicato a Pilumno e

Picumno. Nelle case nobili e lontane dall’ambiente agricolo esso è offerto ad altre due divinità altrettanto rappresentative di matrimonio e procreazione, Giunone Lucina ed Ercole. A Giunone ci si rivolge non solo in quanto dea che aiuta il parto, ma come ipostasi della madre stessa, della madre che allatta, della matrona. Sulla sua mensa le amiche della partoriente che vengono in visita portano offerte e celebrano sacrifici. Dal canto suo invece Ercole viene chiamato in causa come protettore del neonato: forse perché l’eroe è venuto alla luce felicemente dopo un parto molto travagliato, o forse perché si spera che il bambino sia “adottato”, cioè protetto, da Giunone, come nel mito lo è stato Ercole, dietro preghiera dello stesso Giove. Pare inoltre che nel tempio di Giunone vi fosse una mensa offerta a Ercole e che i genitori vi portassero i bambini, perché mangiando anche loro da lì acquistassero la sua stessa forza. Forse il *lectisternium* offerto nell’atrio della casa il giorno della nascita assolve la stessa funzione, cioè trasmette la *fortitudo* ercolina al neonato. Sicuramente però Ercole è lì presente insieme a Giunone in qualità anche lui di *deus coniugalis*: nell’ultima notte da vergine la sposa, come tutte le spose romane, aveva indossato una tunica stretta in vita da una cintura di lana chiusa con un nodo molto difficile da sciogliere, il *nodus herculaneus,* una sorta di *amuletum* che avrebbe portato fortuna alla coppia e fertilità: si trattava infatti dello stesso nodo che portava Ercole che aveva avuto ben 70 figli. Lo sposo, durante la prima notte di nozze, deve slegare i quattro giri di quel nodo, con l’aiuto di Giunone Cinxia, da *cingulum* (“cintura”). E ora che, a parto avvenuto, l’augurio del *nodus herculaneus* è compiuto, Ercole gode a pieno titolo insieme a Giunone del banchetto. Il *lectisternium* rimarrà nell’*atrium* otto giorni se a nascere è stata una femmina, nove se il bimbo è un maschio. Verso il settimo giorno cadrà il cordone ombelicale del bambino, momento delicato e molto pericoloso, mentre all’incirca nello stesso periodo il piccolo sarà capace di aprire gli occhi.

Entrerà allora in una nuova fase della sua vita, lasciandosi alle spalle i rischi maggiori di contaminazione e morte. Solo allora sarà il momento di sancire l’ingresso ufficiale del nuovo nato nella famiglia celebrando il *dies lustricus*.

Il *dies lustricus*: la purificazione e la nascita sociale

Se il *dies natalis* è il giorno della nascita biologica, il *dies lustricus* è quello della nascita sociale, in cui il neonato, ricevendo il nome e dunque l'identità, nasce per così dire definitivamente come individuo. Per questa occasione si parla anche di *dies nominalis*. È il primo passaggio della vita in cui i Romani fanno una distinzione fra maschi e femmine. Per queste infatti il *dies lustricus* si celebra l'ottavo giorno, per quelli il nono. Le ragioni di tale differenza non sono chiare, sebbene lo scrittore greco Plutarco offra come spiegazione possibile la maggiore probabilità di sopravvivenza per le femmine, il fatto cioè che esse possano ritenersi fuori pericolo di vita prima dei maschi.

Solo trascorso tale periodo dalla nascita i *pueri* e le *puellae* possono essere considerati definitivamente "individui" e di conseguenza ricevere il nome e il loro posto nella famiglia. Innanzitutto, come per tutti i cambiamenti importanti anche per l'ingresso del bambino nella famiglia e nella comunità cittadina, è necessario un rito di purificazione, una *lustratio*, da cui deriva l'espressione *dies lustricus*. Alla celebrazione devono partecipare dopo essersi purificati dalla contaminazione del parto tutti coloro che erano presenti anche durante i riti del *dies natalis*. E naturalmente non possono mancare gli dèi: di certo ci sono Nundina, la dea del nono giorno, e i *Tria Fata*. Stavolta nella loro funzione più specificamente profetica le tre dee fissano il *fatum* del bambino prefigurato dal nome stesso che gli viene imposto: una lo enuncia, *fari*, un'altra lo scrive, la terza lo svolge, come a Roma si svolge qualunque rotolo scritto. Sotto la protezione di queste e altre divinità, di cui non è dato sapere, ha luogo il rito di purificazione. Si celebra un sacrificio, si pone sulle labbra del bambino qualche granello di mistura sacra, la *mola salsa*, gli si fa il primo bagno e, gesto a un tempo purificatore e propiziatorio, la nonna o la zia materna gli tocca col dito inumidito di saliva la fronte e la bocca, pregando per la sua felicità futura.

Col *dies lustricus* non finiscono tuttavia i pericoli. Tutta la *pueritia* è un'età esposta a malocchio, invidia e abusi. Forse è proprio nel giorno in cui gli viene dato il nome che si mette al collo del *puer* l'amuleto che lo proteggerà fino all'ingresso nell'età adulta, la *bulla*, e che insieme

alla *toga praetexta* sarà il suo distintivo, simbolo della sua nascita libera e dell'inviolabilità della sua età pura e indifesa.

Da *puer* a *vir*: l'assunzione della *toga virilis*

Quando era ancora un fanciullo, il figlio del re Tarquinio Prisco, a dispetto della tenera età, si gettò nella battaglia contro i nemici uccidendone coraggiosamente uno, o forse molti. Il suo gesto diede rinnovato vigore ai Romani, tanto da portarli ad una schiacciante vittoria. Plutarco e Macrobio raccontano che come premio e riconoscimento della virilità e del valore di quell'atto Tarquinio insignì il figlio della *toga praetexta*, la toga dei magistrati, e della *bulla*, il medaglione che i generali portavano appeso al collo durante il corteo trionfale.

A questo episodio i Romani fanno risalire l'istituzione dei simboli dell'infanzia e gli *insignia ingenuitatis*, distintivi, per chi li possiede, di nascita libera: la *bulla* e la *toga praetexta*. La *bulla* è un medaglione che si porta appeso al collo, ben visibile sul petto. È composto da due placche concave unite fra loro che gli fanno assumere la forma appunto di una bolla, una sfera vuota. Al suo interno stanno *remedia* e *praebia* (rimedi e amuleti) oggetti dal potere magico contro malocchio e invidia. Fu proprio la moglie di Tarquinio a inventare i *praebia* e a metterli successivamente nella cintura che adornava la sua statua di bronzo nel tempio del dio Semo Sanco, dalla quale le persone in pericolo vanno a raschiare pezzettini per premunirsi dalla sventura.

La *bulla* non è destinata a tutti i neonati. Non si sa se essa vada in dono anche alle femmine, per le quali è più comune portare la *lunula*, un pendaglio dalla forza protettrice a forma di piccolo crescente lunare. Per molto tempo inoltre la *bulla* è riservata ai figli dei patrizi, mentre i plebei devono accontentarsi della versione in cuoio, il *lorum*, e solo molto tardi il diritto di indossarla viene esteso anche ai figli dei liberti. Ma anche allora essa è e rimane simbolo di nascita libera al pari della *toga praetexta*, la toga bianca orlata di porpora, l'uniforme, potremmo dire, della *pueritia* romana. Non si tratta di un indumento qualsiasi. Tra gli adulti, solo i magistrati, i sacerdoti e gli officianti dei sacri riti possono indossarla, simbolo visibile, marchio immediatamente

riconoscibile di inviolabilità e sacralità. Il bordo di porpora della toga infatti indica inequivocabilmente che chi la porta non va toccato, è una persona "a statuto speciale", come lo sono i bambini. La *toga praetexta* dei bambini romani è in tal senso la guardiana della loro purezza, indice manifesto che la loro innocenza e il loro *pudor* non vanno contaminati in alcun modo, né con atti, ma nemmeno con parole oscene e che c'è la porpora a custodire la loro castità fino a quando non abbiano varcato la soglia dell'età adulta, il secondo grande momento di passaggio nella vita di un romano, dopo la nascita.

Non c'è a Roma un'età precisa in cui ciò debba avvenire, ma di certo è il passaggio che segna la vera e definitiva differenziazione sessuale. Per le femmine, il passo da infanzia a maturità coincide infatti col giorno in cui vanno spose, cosa possibile teoricamente fra i 12 e i 14 anni, ma nei fatti di solito posteriore. Per i maschi, l'ingresso nella maturità, cioè nella *iuventas*, non è fissato, uguale per tutti, e non risponde a un unico criterio. Esso copre un arco di tempo che va dai 14 ai 17 anni. I quattordici anni rappresentano l'età a partire dalla quale presumibilmente i giovani da *impuberes*, incapaci di generare e, giuridicamente, di sposarsi, diventano *puberes*, sessualmente maturi e con capacità giuridica di contrarre matrimonio; i 17 anni, momento in cui possono cominciare il servizio militare, segnano invece un passo avanti verso il raggiungimento dello status di *cives*, di cittadini, che si completerà solo a 25 anni col pieno godimento dei diritti giuridici e politici. Se tuttavia diverso per ciascuno è il momento in cui gli adolescenti da *pueri* possono diventare *iuvenes*, unico per tutti è il rito che sancisce tale trasformazione: l'assunzione della toga virile, la veste quotidiana che i cittadini romani adulti devono portare in pubblico. Essa viene chiamata in diversi modi: *toga virilis*, perché è la veste che indossano i *viri*, gli uomini; *toga libera*, perché possono indossarla solo i cittadini liberi con pieni diritti civili; *toga pura*, perché non è contraddistinta da alcun colore se non quello naturale della lana di cui è intessuta. L'aggettivo *pura* del resto, oltre alle qualità materiali dell'indumento, evoca la condizione di purezza morale di chi la indossa, tanto quella in cui si trovano gli adolescenti che mettono la toga per la prima volta, quanto quella che i cittadini adulti sono tenuti a mantenere. Analogamente anche la designazione *libera*, pur facendo riferimento

allo status del cittadino, richiama la maggiore libertà di cui gode il *vir* rispetto al *puer*. Libertà che non manca di suscitare nei Romani la preoccupazione costante che, dismessa la *praetexta*, coloro che sono appena diventati *viri* si diano a costumi sfrenati e smodatezza sessuale. L'assunzione della *toga virilis* rappresenta insomma un momento cruciale nella costruzione dell'identità del cittadino romano, un momento a partire dal quale si definiscono anche il suo carattere e la sua dignità morale. È un passaggio molto importante non solo per lui, ma per tutta la sua famiglia e così lo è il rito che lo sancisce, la *sollemnitas togae purae*. A decidere a che età e in quale giorno esso debba avere luogo è di norma il padre, a volte uno zio o, in assenza di un parente maschio, anche la madre, e lo decide sulla base di una valutazione che non si limita alla sopraggiunta pubertà, ma che tiene conto del complesso livello di maturità dell'adolescente. Non esiste una data fissa per la cerimonia, sebbene sia usanza celebrarla il 17 marzo, giorno dei *Liberalia*, la festa di *Liber* (Bacco); forse perché, dice il poeta Ovidio (*Fasti*, 3, 771-776) il dio sembra sempre *puer* e *iuvenis* allo stesso tempo, o perché, essendo chiamato anche *Liber Pater*, i padri affidano i figli alla sua protezione, o forse ancora perché con l'assunzione della toga virile i giovani acquistano di fatto maggiore libertà, compresa quella di bere, gozzovigliare e darsi a comportamenti lascivi che caratterizza le feste di Bacco. Ad ogni modo, nel giorno stabilito dai parenti, tutta la famiglia si riunisce davanti al *lararium*, il sacrario con il piccolo altare agli dèi domestici, i *Lares*, di solito posto nell'atrio della casa. Ci sono anche i servi e diversi amici del padre e del figlio, invitati apposta per l'occasione. Presso l'altare il *puer* depone la *toga praetexta*, mentre al collo dei *Lares*, ovvero delle statue che li raffigurano, appende la *bulla*, dedicando loro anche delle offerte, forse un sacrificio. Così il giovane consacra i suoi *insignia ingenuitatis* agli dèi domestici vestito, già dalla vigilia della cerimonia, con la *tunica recta*, detta così per il fatto di essere tessuta alla *tela stans*, un telaio al quale le tessitrici lavorano in piedi, *stantes* appunto. In casa è il momento per il padre di consegnare al figlio il suo abito da uomo, la toga virile, e per il figlio di indossarla, alla presenza di tutti. Termina, a questo punto, la parte "domestica" della cerimonia, che da qui in poi si sposta nello spazio civico, dove il ragazzo fa la sua prima apparizione in pubblico da *novus togatus* compiendo il cosiddetto *tirocinium fori* (primo ingresso nel

foro): accompagnato da tutti i partecipanti al rito egli guida la processione per il foro fino al Campidoglio, dove celebra un sacrificio a *Iuppiter* e *Iuventas* nel tempio di *Iuppiter Optimus Maximus*. Alla dea, presso l'altare a lei dedicato, offre una moneta, proprio come i suoi genitori l'avevano fatto in onore di Giunone Lucina al momento della sua nascita. A Roma, oggi, è nato un nuovo cittadino.

Da *virgo* a *mulier*: le nozze

Se per i maschi la cerimonia dell'assunzione della toga virile sancisce l'ingresso nell'età adulta, e un passo avanti nella costruzione della loro identità di *cives*, per le femmine, che non godono dello stesso spazio dell'uomo nella vita pubblica, e sono escluse dalle cariche politiche e militari, il rito di passaggio, la soglia della *pueritia*, è rappresentato dal matrimonio. Si può dire in altri termini che mentre l'uomo romano, il *vir*, nasce il giorno in cui veste la *toga pura*, la donna romana, la *mulier*, nasce il giorno delle nozze, quando da *virgo* diventa sposa e poi *matrona*. Prima delle nozze anche lei, come il *puer*, depone le insegne della sua infanzia: la *toga praetexta*, che lascerà per indossare la *stola*, abito delle matrone, è consacrata alla Fortuna Virginale; le bambole le dedica in dono a Venere; ai Lari, forse con un rito analogo a quello compiuto dai *pueri*, consegna altre bambole e giocattoli, fra cui una palla, le reticelle per capelli e le *vittae*, i nastri con cui li ha tenuti legati finora, e da ultimo gli *strophia*, le bende reggiseno. La notte prima delle nozze, a scopo scaramantico e di buon augurio, come il *puer* quando assume la *toga pura*, anche la *puella* veste la *tunica recta*, e lega i capelli col *reticulum luteum*, una reticella giallo oro, capi, entrambi, che secondo il rito dovrebbe aver tessuto lei stessa. All'indomani, dopo il suo ultimo sonno virginale, con la cerimonia nuziale il rito di passaggio sarà compiuto e la *virgo* sarà finalmente *mulier* e *uxor*, donna e sposa.

Vedi anche
L'età dei re
La sessualità a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La condizione femminile
Lo spazio religioso

Dai vivi ai morti

di Francesca Prescendi

I riti funebri permettono una separazione graduale della famiglia dal defunto e il passaggio di questi nel gruppo degli antenati. Nella sua poesia improntata alla tradizione greca, Virgilio immagina l'aldilà come un luogo, dove si trovano vari settori destinati ad accogliere le anime secondo la vita che hanno condotto sulla terra. I morti che non ottengono gli onori dovuti possono ritornare sulla terra. I vivi cercano di canalizzare questi incontri tramite feste in cui si fanno offerte alimentari agli spiriti.

In presenza del morto: il funerale, la sepoltura e la fine del lutto

Servio (*Ad Aeneidem*, 12, 395) racconta che i Romani, quando si accorgono che la morte è imminente, collocano il morente sul suolo davanti alla porta di casa, perché spiri a contatto con la terra. Questo momento è contraddistinto da altri gesti rituali. Il morente riceve un bacio da uno dei familiari, bacio con cui si pensa di raccogliere il suo spirito, prima che esca dalla bocca e si dissolva nell'aria (Virgilio, *Eneide*, 4, 684). In seguito si chiudono gli occhi del morto (Ovidio, *Amores* 3, 9, 49), che vengono riaperti solo in un secondo momento, dopo il funerale vero e proprio, quando il cadavere è sistemato sulla pira. Secondo la spiegazione antica, si evita in questo modo un pericoloso contatto visivo tra i vivi e il morto. L'esigenza di riaprire gli occhi al cadavere quando esso si trova sulla pira, è dovuto invece al desiderio di mettere il defunto in contatto con il cielo. Il corpo viene lavato, acconciato e infine posto su un letto nell'atrio della casa. Questa fase dell'esposizione è accompagnata dalle lamentazioni e dal *planctus*, di cui parleremo subito sotto.

Come succede ancora oggi in alcune culture tradizionali del Mediterraneo, anche a Roma le donne erano protagoniste di queste manifestazioni del dolore. Così le descrivono le fonti letterarie: nell'*Eneide* (12, 606), quando Lavinia viene a sapere della morte della

madre si lacera le guance e si strappa i capelli; in una elegia di Tibullo, Delia si strapperà i capelli e si lacererà le guance alla notizia della morte del poeta (1, 1, 67-68). Lo stesso farà la moglie di Ovidio (*Tristia* 3, 3, 51). Properzio (2, 13, 27) descrive la sua amata mentre si colpisce il petto nudo. Sembra che queste violente pratiche di lamentazione non fossero proprie solo delle descrizioni letterarie, ma trovassero anche un riscontro nella realtà. Già al tempo delle XII Tavole (verso il 450 a.C., si veda Cicerone, *De legibus* 2, 59) erano infatti state promulgate leggi che limitavano le manifestazioni di lutto: in particolare le spese eccessive, le lamentazioni esagerate e gli atti autolesionisti (che consistono soprattutto nel graffiarsi le guance e nel colpirsi il petto).

La descrizione più toccante del momento in cui una famiglia si trova confrontata con il decesso di un congiunto, si trova nella *Farsalia* di Lucano (2, 20-28). Il poeta, per illustrare la situazione difficile della città di Roma al momento della guerra civile tra Cesare e Pompeo, fa un paragone con una famiglia in lutto: “Allora tutti trattennero i lamenti e furono percorsi da un immenso, muto dolore. Così non appena si è verificata la morte di qualcuno, la casa tace sbigottita, quando sul corpo giacente non è ancora iniziata la lamentazione funebre e la madre con le chiome sciolte non esorta ancora le ancelle a percuotersi il petto con forza, ma si getta sulla salma ormai irrigidita per la fuga della vita e tocca il volto esanime e gli occhi appaiono minacciosamente spalancati; non compare però ancora il dolore e non c’è più la paura: ella si piega sulla propria sventura e, assente, la osserva”. (trad. R. Badali, UTET, 1988). La prima frase di questo passo si riferisce alla città di Roma come invasa da un dolore muto (*sine voce dolor*), esattamente come una famiglia in lutto. La famiglia è descritta come attonita cioè “sbalordita”. Quest’aggettivo significa nella sua prima accezione “colpito dal fulmine” e rende bene l’idea dello stupore pietrificante. Lo choc del decesso provoca immediatamente una reazione di silenzio. Questo momento precede qualsiasi gesto rituale. La prima pratica compiuta per reagire è quella della *conclamatio*, cioè l’invocazione ripetuta del nome del defunto che serve a verificare che il congiunto sia effettivamente morto (Servio, *Ad Aeneidem* 6, 218), ma che, probabilmente, di là da questo scopo pratico, costituisce anche il primo momento della presa di coscienza del decesso. Il testo di Lucano si concentra in seguito sulla

figura della madre, descritta mentre abbraccia il corpo del figlio. Il poeta usa qui un’espressione molto suggestiva per definirne lo stato d’animo: “non è ancora dolore, ma non è più paura”. È questa la fase che nella terminologia coniata dal celebre antropologo Ernesto de Martino (*Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, a cura di C. Gallini, Bollati Boringhieri, 2000, ed. orig. 1958) si definirebbe dell’“ebetudine stuporosa”. Solo in un secondo momento la madre incita le serve che la circondano ad accompagnarla nella pratica del *planctus*, cioè il rito collettivo con cui le donne si colpiscono il petto e si graffiano le guance (cfr. anche Seneca, *Troades* 79-105). La descrizione di Luciano trova riscontro in due bassorilievi romani. Nel primo (rilievo di Amiternum, seconda metà del I secolo a.C., Museo Nazionale d’Abruzzo, L’Aquila) si trova raffigurato un corteo funebre seguito da lamentatrici che precedono e seguono il feretro colpendosi il petto. Nell’altro (rilievo degli Haterii, verso il 110 d.C., Musei Vaticani, Roma), si osserva una scena d’esposizione del morto nell’atrio di una casa. Dietro il cadavere le lamentatrici, cioè le *lugentes* (da *lugeo* che significa “essere in lutto” e “piangere”), si colpiscono il petto nudo.

Il *planctus* è appannaggio principalmente delle donne, come abbiamo visto. Esse si occupano anche delle lamentazioni funebri, dette *neniae*, canti tramandati tradizionalmente, che di volta in volta vengono adattati alle circostanze. Nei funerali sontuosi sono impiegate per questi canti delle *praeficae*, cioè delle lamentatrici professioniste, pagate per svolgere il loro compito. Il termine *praefica*, spiega Varrone, (*De vita populi romani. Fonti, esegesi,* edizione critica dei frammenti fr. 110, a cura di B. Riposati, ed. Vita e pensiero, 1939) indica una donna dotata di una bella voce che canta le lodi davanti alla casa del morto. Il suo nome deriva dal fatto che è alla testa (*praeficere*) delle serve alle quali mostra come si devono lamentare (Varrone, *De lingua latina* 7, 70). Essa insomma, svolge la funzione di guida del canto funebre.

Contemporaneamente a questi primi riti inizia il lutto (*luctus*). Nella cultura romana questo termine designa sia il sentimento di dolore per la perdita di un congiunto, sia lo stato di emarginazione cui è tenuta la famiglia del morto che lo accompagna simbolicamente nell’uscita da questo mondo. La famiglia in lutto, considerata come contaminata dal

decesso, vive un periodo di “liminarità” (secondo la terminologia di Arnold Van Gennep, *Les rites de passage*, 1909, trad. ital. a cura di F. Remotti, Bollati Boringhieri, 2002). Si tratta di una fase in cui la famiglia rinuncia alla vita sociale e assume i tratti tipici dell’emarginazione, per esempio il fatto di portare abiti scuri, di mettere un ramo di cipresso o di pino davanti alla porta (Plinio, *Nat. His.*, 16, 40; 139), di non accendere il fuoco per cucinare. Trascorso il periodo di lutto, che è generalmente di nove giorni, la famiglia è reintegrata nella vita comunitaria. Le donne però continuano a portare il lutto per dieci mesi o un anno.

Dopo il periodo d’esposizione del cadavere, che dura qualche giorno, si celebra il funerale vero e proprio (*funus*). Mentre il trasporto dei poveri avviene probabilmente durante la notte, per uomini e donne dell’aristocrazia il funerale si svolge in pieno giorno.

Il cadavere è portato con i piedi in avanti, preceduto da figuranti somiglianti, dice Polibio (6, 53-4), per statura e aspetto agli antenati, che avevano ottenuto cariche politiche importanti. Questi figuranti portano delle *eikónes*, cioè, secondo la terminologia romana, delle *imagines maiorum* (“ritratti degli antenati”), che sono maschere riproducenti le fattezze del viso del morto. Esse sono indossate, almeno secondo Polibio, dai figuranti. Il procedimento attuato per ottenere questi ritratti non è descritto precisamente da nessuna fonte antica. Si sa che erano fatte di cera e che venivano conservate in apposite teche nell’atrio familiare, corredate da *tituli*, cioè da iscrizioni enuncianti le cariche che il defunto aveva ottenuto. Venivano prelevate dal loro posto solo per farle sfilare in occasione dei funerali della famiglia. Il privilegio di avere delle *imagines* degli antenati spettava solamente alle famiglie nobili.

Nel funerale dunque sfilano gli antenati, in ordine cronologico, rappresentati dalle loro effigi. Dietro di loro viene probabilmente l’*imago* del morto, poi il feretro e alla fine la famiglia in lutto (sulla composizione del funerale si può leggere M. Bettini, *Antropologia e cultura romana*, La Nuova Italia Scientifica, 1986, p. 176 sgg.). La posizione occupata dal cadavere è simbolica: funge da anello di

congiunzione tra gli antenati e i vivi. La *pompa* ("processione") così strutturata è un'efficace rappresentazione della storia della famiglia. Ma essa è anche un vero spettacolo che non solo suscita negli spettatori il compianto del defunto, ma ha anche il compito di destare l'ammirazione per la famiglia che organizza il funerale e di suscitare amore per le virtù romane tradizionali. Lo sfarzo e la presenza di molte lamentatrici amplificano quest'impressione di grandezza e di potenza. Particolarmente importante da questo punto di vista è l'orazione funebre, cioè l'elogio pronunciato da un discendente maschile nel foro per celebrare i meriti del defunto (sia che esso sia uomo o donna). Esso ha il ruolo di fissare il ricordo del morto, ma anche di dare lustro alla sua famiglia.

Il funerale termina alla tomba di famiglia dove il defunto è bruciato su una pira con doni e rami di cipresso. Una scrofa (*porca praesentanea*) è sacrificata a Cerere. La famiglia organizza un banchetto nei pressi della sepoltura e il morto, che grazie ai riti è diventato un antenato, riceve per la prima volta le offerte separatamente: ormai non mangia più alla tavola dai vivi (cfr. John Scheid, *Quand faire, c'est croire*, Flammarion, 2005, p. 161 sgg.). Dopo un periodo di otto o nove giorni, cioè alla fine del periodo di lutto più stretto, la famiglia organizza una nuova cena (*cena novemdialis*) a cui tutti i membri partecipano dopo aver smesso gli abiti scuri.

Identità dei morti e concezioni dell'aldilà

Nell'antichità romana s'immagina che i morti risiedano in più luoghi. Nelle famiglie nobili, abbiamo già detto, le *imagines* dei morti continuano ad occupare lo spazio nella casa in cui hanno vissuto. Dall'alto della loro teca osservano le occupazioni politiche che i loro discendenti svolgono nell'atrio, gli incontri con i *clientes*, chi entra e chi esce. Sono delle presenze che restano a far parte della vita di famiglia. I cadaveri al contrario sono confinati in uno spazio extraurbano. Il corpo, bruciato o sepolto, è nella sua tomba che si trova al di fuori delle mura della città. La parte del defunto che si ritiene continui a vivere, la sua anima o il suo spirito si direbbe oggi, s'immagina che abiti a sua volta nella tomba, dove riceve le offerte annuali che gli sono dovute. Questa,

anche se più diffusa, non è l’unica concezione esistente a Roma. L’immaginario della vita dopo la morte è vario e per noi difficile da ricostruire perché non è fissato in modo canonico dai Romani e i documenti di cui disponiamo non permettono di farsi un’idea precisa. Alcuni, come Virgilio (*Eneide*, 6), hanno elaborato un modello che s’ispira alle rappresentazioni greche, secondo cui l’anima è immaginata recarsi nella sua dimora definitiva negli inferi, lo spazio sotterraneo riservato a tutti i morti (detto anche Ade o Orcus, dal nome degli dèi che vi regnano). La speranza di una vita dopo la morte è anche presa in conto in alcuni culti misterici che si diffondono a Roma. Ma anche in questo caso è difficile capire in che cosa consistessero precisamente le rappresentazioni trasmesse in queste congregazioni.

I riti funebri e soprattutto l’inumazione sono necessari per la trasformazione dei morti in antenati. Sono il lasciapassare che permette a Caronte di traghettare le anime. Quando Enea compie il suo viaggio nell’aldilà, accompagnato dalla Sibilla, ha modo di constatarlo. Mentre s’imbarca sulla nave che gli permetterà di traversare il fiume Stige e che lo condurrà sulla sponda del mondo dei morti, vede una moltitudine di anime che si accalcano sulla riva e tentano di salire sull’imbarcazione.

Di fronte allo stupore di Enea, la Sibilla spiega che si tratta delle anime di coloro che non hanno ricevuto gli onori funebri e una degna sepoltura. Essi sono destinati a errare cent’anni prima di poter accedere alla loro dimora definitiva. Gli altri morti invece trovano posto in un aldilà che Virgilio immagina suddiviso in vari luoghi che, anche se molto diversi, costituiscono un antecedente dei gironi della *Divina Commedia* di Dante. Dopo esser passati davanti a Cerbero, i viaggiatori arrivano in un luogo dove incontrano tutti coloro che sono morti prematuramente, come ad esempio i bambini morti alla nascita, gli innocenti condannati a morte e i suicidi. È qui che Enea incontra Didone e scopre che si è data la morte dopo il suo abbandono. Enea penetra poi nel luogo dove soggiornano i guerrieri e riconosce amici e nemici con cui ha condiviso l’esperienza della guerra di Troia. Enea e la Sibilla passano davanti al Tartaro. All’origine questo luogo era destinato ad accogliere i Titani, gli esseri primordiali che hanno osato sfidare il potere di Giove, ma in seguito ha accolto anche le anime di coloro che

sono stati condannati per l’eternità dopo che sono stati giudicati colpevoli da Radamante, il giudice degli inferi. Per garantire la sicurezza, il Tartaro è racchiuso da una triplice cinta muraria. Infine Enea arriva ai Campi Elisi, dove risiedono le anime di coloro che hanno avuto una vita meritevole e virtuosa. Qui Enea incontra suo padre Anchise, che gli fa vedere le anime di coloro che si reincarneranno nei suoi discendenti. La credenza nella reincarnazione prevede infatti che le anime bevano l’acqua del fiume Lete che si trovava lì vicino e che fa dimenticare loro la vita precedente.

Identità dei morti e feste annuali

Se nella letteratura i morti appaiono come esseri “vacui, incorporei” (*inanes*), ma ancora con un’identità propria, il rito attesta una concezione molto meno individualizzata del defunto. L’espressione utilizzata più comunemente per parlare dei morti è *dii manes*, un termine plurale cui non corrisponde alcun singolare. I morti sono dunque un’essenza multipla e non individualizzata. Per ritrovare la dimensione personale, la lingua latina è costretta a porre accanto a quest’espressione il nome del defunto in genitivo: “gli dèi Mani di un tale”. Un’altra maniera di designare i morti è *dii parentes* o *dii parentium*, che sottolinea il loro legame con la famiglia (si legga a proposito di queste denominazioni: M. Bettini, *Affari di famiglia*, Il Mulino, 2009, 87 sgg.). Quest’espressione può essere usata anche al singolare: *deus parens*.

Questi esseri divini (*manes* e *parentes*), che hanno uno statuto meno prestigioso degli dèi e degli imperatori divinizzati, vengono comunque onorati con delle feste annuali. Il mese di febbraio è in parte riservato a queste celebrazioni, che assomigliano alla nostra festa di Ognissanti e alla celebrazione dei defunti del 2 di novembre. A Roma, il ciclo festivo dedicato ai morti porta il nome di Feralia. Il giorno riservato a portare le offerte sulle tombe è indicato come Parentalia. Ovidio nei *Fasti* (2, 535-540, trad. M. Fucecchi, BUR, 1998) descrive l’offerta che i discendenti presentano agli antenati: “I Mani chiedono poco: la devozione è loro gradita più di un ricco dono; il profondo Stige non ha dèi avidi. La lastra coperta dall’offerta di ghirlande è già abbastanza, basta che vi si

spargano spighe e qualche granello di sale, e pane inzuppato nel vino e viole disciolte, e tutto ciò contenga un vaso di coccio lasciato in mezzo alla strada. Non vieto onori maggiori, ma bastano questi a placare le ombre: una volta eretto il sepolcro, aggiungi preghiere e parole appropriate”. Anche se si tratta di un’offerta semplice, è estremamente importante, perché permette che i morti, soddisfatti, restino al loro posto. Una volta, racconta Ovidio (*Fasti* 2, 551-556), a causa delle guerre in corso, i Romani hanno trascurato queste celebrazioni annuali e gli avi sono usciti dalle tombe durante la notte: le “anime spaventose” (*deformes animae*) ululavano per le campagne. I Romani si precipitarono dunque a rendere gli onori ai morti e tutto rientrò nella norma. Il ciclo dei Feralia si conclude con il giorno che porta il nome di Caristia o *cara cognatio*. Si tratta di una festa riservata esclusivamente ai vivi, dedicata ai defunti della famiglia, in cui ci si riunisce e ci si adopera per salvaguardare la coesione familiare, mettendo a tacere tutte le eventuali dispute.

In quest’ultimo giorno del ciclo festivo dedicato ai defunti, i Romani dopo essersi occupati ritualmente delle relazioni tra vivi e morti, si dedicano alle relazioni tra i vivi della comunità familiare. Questo giorno di festa annuale sembra avere lo stesso valore della *cena novemdialis* cioè la cena che mette fine al periodo di lutto. In entrambi i casi, la festa riporta l’attenzione sui vivi e permette di chiudere un periodo consacrato ai rapporti con l’aldilà.

Il contatto dei morti con il mondo dei vivi non si limita a questo ciclo di giorni di febbraio. Una credenza che rimane per noi ancora abbastanza oscura è quella che i Romani indicano nei loro calendari come *mundus patet* (“il mondo si apre”). Si tratta di tre giorni (24 agosto, 5 ottobre e 8 novembre) in cui si ritiene che i morti possano risalire dal loro mondo sotterraneo alla superficie della terra. Questo ritorno avviene attraverso un’apertura, il *mundus* appunto, che è una fossa, di cui la parte inferiore comunica con il mondo dei morti e quella superiore con il mondo degli uomini e con la volta celeste. Essa si situa probabilmente in una zona centrale del Foro Romano. Secondo Plutarco (*Vita di Romolo,* 11, 12), si tratta della stessa fossa in cui durante il rito di fondazione Romolo ha gettato le primizie e i futuri abitanti di Roma hanno messo delle zolle di

terra del paese da cui provenivano. Questi momenti, come tutte le feste che prevedono il ritorno dei morti, rappresentano un'incursione del disordine originario nell'ordine stabilito. La festa serve a canalizzare il pericolo legato a questa situazione.

Si conosce poco di più un'altra festa presente anch'essa nel calendario romano, i Lemuria, celebrata durante tre giorni del mese di maggio (9, 11 e 13). Durante i Lemuria i morti che ritornano sulla terra sono spiriti vaganti, fantasmi. In Ovidio (*Fasti*, 5, 443) il *pater familias* che pronuncia la formula rituale, si rivolge ai *manes* paterni cioè ai morti-antenati che sono in relazione con la casa in cui ritornano. Il nome della festa è legato invece a *lemures*, che indica, come il termine *larvae*, i morti pericolosi che ritornano per vendicarsi. La festa è un modo per rendere benevoli questi spiriti. Dalla descrizione di Ovidio del rito notturno compiuto durante l'ultima notte dei Lemuria, si capisce che si tratta di una festa celebrata nell'ambito domestico.

Il fatto che sia inscritta nel calendario per tre giorni potrebbe far supporre che la festa comprendesse anche altri riti, forse pubblici, a noi ignoti.

Per spiegare l'origine del rito domestico Ovidio fa riferimento al mito della morte di Remo. Durante la fondazione di Roma, Remo è stato ucciso per aver oltrepassato le mura che i Romani avevano cominciato a costruire. Autore di questa punizione è Celere, un Romano comandato direttamente da Romolo, o Romolo stesso, secondo la versione più antica. Questa storia fa di Remo il prototipo dei morti vendicativi: è morto di morte violenta (i Greci direbbero che è un *biothanatos*) quando non aveva ancora compiuto il suo ciclo vitale (per i Greci, un *aoros*).

I riti funebri trovano in parte riscontro in queste feste annuali in onore dei morti. Lo scopo di entrambi è dare ai morti quello che si ritiene sia loro dovuto. Essi appagano le anime e dunque proteggono i vivi dalle loro eventuali rivendicazioni violente.

Vedi anche

Dal "primo triumvirato" agli inizi dello scontro tra Cesare e Pompeo
La condizione femminile

Le *fabulae* dei Romani

di Licia Ferro

*I racconti (*fabulae) *rivestono grande importanza nella cultura romana: universalmente condivisi, espressione di un modo di pensare e di ordinare la realtà, sono funzionali alla memoria e alle identità collettive, oltre che al piacere dell'ascolto. Di alcuni di essi proponiamo una riscrittura.*

Si tratta di una traduzione delle fonti antiche che è inevitabilmente mediazione culturale e che adotta un punto di vista interno alla cultura romana.

L'oralità delle *fabulae*

Isidoro di Siviglia (560 ca. - 636) nelle sue *Etimologie* (1, 40, 1), sostiene che le *fabulae* sono state chiamate così dal verbo *fari*, "parlare", "per il fatto che vengono elaborate solo parlando" (*tantum loquendo fictae*). Questa definizione, nella sua semplicità, è decisamente felice perché coglie due tratti fondamentali del termine *fabula* e, insieme, opera una sintesi di quanto le fonti latine, sin dalle prime attestazioni, suggeriscono su di esso. Innanzitutto la sua relazione etimologica con il verbo *fari*, unanimemente condivisa, e in secondo luogo il contesto di oralità all'interno del quale viene posto, visto che è "solo parlando" che le *fabulae* sono elaborate. In effetti, le fonti mostrano costante consapevolezza del fatto che un discorso-*fabula* sia propriamente destinato alle orecchie, e non agli occhi, ossia all'ascolto e non alla lettura. In alcuni casi, anzi, le *fabulae* vengono esplicitamente distinte, a volte per opposizione, dai discorsi registrati per iscritto. In modo puntuale, inoltre, il loro contenuto è costituito da eventi o personaggi che nessuno, neppure chi le enuncia, può vedere, per lontananza spaziale e/o temporale. Infine, vengono sempre marcate come, diremmo noi moderni, "discorso di riuso", ovvero un discorso/racconto che nel momento dell'enunciazione comporta un atto di ripetizione: chi lo enuncia non fa che ripetere quanto ha sentito da

altri, in una catena infinita “dalla bocca all’orecchio”, l’origine della quale è puntualmente indeterminata e anonima. Coerentemente con le prerogative di tutti i cosiddetti “discorsi di riuso” – proverbi, indovinelli, formule rituali, fiabe, poemi e così via –, le *fabulae* vengono caratterizzate nelle fonti dal fatto che intervengono nella comunicazione in virtù della loro specificità di discorso/racconto pubblico e universale. Esse sono, cioè, a disposizione di tutti, pronte ad essere utilizzate al momento giusto, e godono della condivisione collettiva, tanto sul piano dell’espressione quanto su quello del contenuto. Per ciò che riguarda l’atto di ripetizione implicato, esso non è necessariamente *ad verbum*, ossia parola per parola, come avviene per altri discorsi di riuso, ma comporta il fatto che il locutore – colui che pronuncia – è libero di apportare variazioni, nell’espressione e nel contenuto, pur continuando a ripetere.

I tratti fin qui delineati come propri a tutte le *fabulae* – trasmissione orale, gioco delle varianti, contenuto privo di verificabilità per la lontananza spaziale e/o temporale, indeterminatezza e anonimato delle fonti – rappresentano, per certi intellettuali romani, motivo sufficiente a nutrire forti dubbi sulla loro veridicità. Tuttavia, il carattere di “discorso di riuso” che esse possiedono le rende parte di un repertorio linguistico irrinunciabile per una cultura a tendenza prevalentemente orale, quale è quella romana, tanto che neppure gli intellettuali più raffinati ne fanno a meno. Anzi, ne ammettono, a volte con timore, l’efficacia. Che le *fabulae* siano discorsi/racconti efficaci viene suggerito d’altra parte anche dalle metafore che la lingua organizza intorno al termine: le *fabulae* “prendono”, “afferrano”, “stringono”, “fanno male”, “catturano”, “attraggono”, “si attaccano”, “s’impossessano” delle orecchie – sede per altro della memoria, nell’anatomia simbolica antica – e della mente. Tali metafore confermano che i Romani sono consapevoli della funzione svolta dalle *fabulae* (come dagli altri “discorsi di riuso”). Esse esprimono e rinforzano i comportamenti e la visione del mondo del gruppo dei parlanti. Concorrono a formare e consolidare la memoria collettiva, tanto in senso verticale, di generazione in generazione, quanto orizzontale, attraverso la condivisione da parte dei membri del gruppo. In altri termini,

costituiscono parte sostanziale della tradizione e partecipano alla costruzione dell’identità culturale.

La costruzione della memoria

Per nostra fortuna, anche nei testi scritti le *fabulae* vengono “riusate”. Le modalità e le occasioni variano, a seconda del genere letterario e del singolo autore. Per lo più viene operato il loro inserimento all’interno del discorso principale, a volte sotto forma di sintetica citazione o di allusione, operazione resa possibile dal fatto che si tratta, per l’appunto, di storie già note. Per alcuni testi, però, le *fabulae* costituiscono la materia privilegiata del discorso: sono quei testi legati, anche se in modo diverso, alla costruzione della memoria e quelle *fabulae* che mettono in narrazione una lontananza temporale – il passato di Roma – e spaziale insieme – la Roma del passato. Dall’epica alla storiografia alle raccolte narrative di gesta e personaggi notevoli, in ogni caso si tratta di generi che intendono consegnare alla città quanto si ritenga importante non dimenticare, per la vita della città stessa. Una simile operazione ha solo marginalmente la funzione di fissare date e successione di avvenimenti importanti, funzione svolta dalle tavole annuali dei pontefici. Essa intende mostrare, piuttosto, come si sono comportati, e ancora dovrebbero comportarsi, i buoni Romani, in determinate situazioni organizzate intorno a certi eventi. Si tratta infatti di affermare una memoria collettiva che, da una parte, ricostruisca il passato di Roma, sin dalle sue origini, e dall’altra, contemporaneamente, fornisca un significato al presente. È quella che viene definita, in termini moderni, memoria culturale, condivisa e trasmessa perché necessaria all’identità del gruppo. Per i Romani l’identità – di un individuo come della collettività – si fonda su un principio di appartenenza pubblicamente sancita: a una stirpe familiare come al popolo. Un gruppo familiare riceve l’identità dal fondatore della stirpe, la sua origine, e dalla serie dei discendenti che man mano costituiscono gli antenati privati. Quanto più illustre è il primo antenato tanto più illustre sarà la sua discendenza. A unire origine e schiera di discendenti/antenati con chi vive è la memoria delle loro qualità e delle loro imprese: chi appartiene a quella stirpe è pubblicamente chiamato a imitarle e possibilmente emularle. Allo stesso modo, ciascun Romano,

per sentirsi tale, ha bisogno di avere un passato, di partecipare di una memoria collettiva che dagli inizi fino al presente ricostruisca la storia identitaria del popolo del quale fa parte. Si tratta di sapere quale sia la sua origine, a chi egli appartenga, chi debba imitare ed emulare per dirsi Romano e ricevere l'approvazione della collettività: il riconoscimento pubblico coincide, a Roma, col dare significato all'essere nel tempo e in quello spazio di mondo.

Intellettuali della grandezza di Marco Tullio Cicerone e di Tito Livio a più riprese esprimono la convinzione che la memoria del più antico passato di Roma sia avvolta nell'incertezza, se non nella menzogna, ed entrambi concordano, a distanza di una generazione l'uno dall'altro, sul fatto che causa principale ne sia la mancanza di *monumenta certa in litteris*, di memoria fissata per iscritto da testimoni contemporanei a quelle lontane vicende. In assenza di documenti scritti, allora, entrambi, per narrare i primi tempi della città, si affidano esplicitamente ai racconti tramandati oralmente dagli antenati, che definiscono *fabulae,* non del tutto certi eppure necessari, o addirittura pieni di saggezza, almeno a dire di Cicerone (*De republica* 2, 4). Se quelle *fabulae* sono state narrate, ripetute, condivise e conservate nella memoria per tanto tempo vuol dire che sono importanti, anche se non rispondono alla realtà dei fatti. A leggerle, in effetti, si comprende che esse costruiscono memoria di eventi capitali per la "vita futura" di Roma: per la religione, per le istituzioni civili e militari, per gli ordinamenti e le regole, per le usanze, per l'economia, oltre che per i comportamenti individuali, pubblici e privati. Esse mettono in azione e sottopongono alla prova i costumi degli antenati, i *mores maiorum*, e in questo modo li spiegano, li rendono esemplari. Queste *fabulae,* infine, legano costantemente personaggi e vicende ai luoghi della città: la topografia di Roma, così, viene disegnata da innumerevoli figure del ricordo.

Da Enea a Romolo e Remo

Tutto ha inizio con l'arrivo nel Lazio di Enea, il grande eroe troiano, figlio della dea Venere e del nobile Anchise, sfuggito alla rovina della sua città. Non poteva del resto che iniziare così: l'eroe fondatore, in questo caso della stirpe, deve giungere da fuori, da molto lontano, a

segnare un mutamento, un inizio. Enea giunge sorretto da una promessa divina: Troia sarebbe rinata; sarebbe nato, da lui, un grande popolo, padrone del mondo. L'eroe porta con sé i simulacri degli dèi Penati troiani che saranno, un giorno, i Penati di Roma. Dopo l'arrivo nel Lazio, si narra, Enea e i suoi si fondono con gli abitanti del luogo, gli aborigeni, dei quali è re, a quei tempi, Latino. Riuniti in un popolo solo, prendono tutti il nome di Latini, in seguito a vicende su cui i racconti non sono sempre concordi. Intorno alla figura del primo antenato, al suo viaggio e ai fatti successivi al suo approdo, in verità, le *fabulae* registrano molte varianti. Varia il numero e il nome dei figli, varia la successione degli eventi, variano personaggi e città. Non variano però alcuni nomi, intorno ai quali, anche se in modo diverso, si snodano fatti importanti. In tutte le tradizioni non manca mai la città di Alba Longa, né un crudele re Amulio né sua nipote, una ragazza di nome Ilia o Rea Silvia, a seconda che sia figlia o lontana discendente di Enea. Di lei, anzi, proprio non si può fare a meno.

Secondo la storia maggiormente diffusa, Alba Longa è governata da una lunga serie di re latini, discendenti di un Silvio, figlio o nipote di Enea. A un certo momento, il re Proca lascia il regno a Numitore, il maggiore dei figli, leale e onesto. Ma Amulio, l'altro figlio, crudele e infido, caccia il fratello e si impone come re di Alba Longa. Poi, per scongiurare ogni minaccia al suo trono, uccide i figli maschi di Numitore e costringe l'unica figlia, Rea Silvia, a diventare vestale, vergine a vita, perché non abbia mai figli. Ma i piani di Amulio vanno contro quelli del cielo. Accade così che, in un modo o nell'altro, dipende da chi narra la storia, il dio Marte fa violenza a Rea Silvia. La ragazza rimane incinta, naturalmente, scatenando l'ira di Amulio. Tenuta isolata, in prigione, alla fine mette al mondo due maschi gemelli. La notizia, in città, provoca stupore e trambusto. La nascita di due gemelli, in effetti, a Roma è un evento problematico, capace di ingenerare il sospetto che dietro a ogni bambino ci sia un padre diverso. Nel mito però è sempre segno di un concepimento eccezionale, quale solo un dio, si capisce, può realizzare. È segno anche che uno dei due bambini avrà un grande destino: è come se nascesse doppio, è già scelto per diventare un eroe. Ad Alba, quel giorno, è nato un bambino speciale, ma, a quanto si narra, Amulio non vuole accettarlo, anzi,

quella nascita prodigiosa gli fa molta paura. E così i due gemelli, posti in una cesta, sono abbandonati alla corrente del Tevere, in balia della piena, dei gorghi. Accade spesso così nei racconti: l'"eletto" è rifiutato dalla città in cui nasce e viene esposto, neonato, ai pericoli della natura. Ma accade anche che si salvi, perché quella natura si rivela, in forme diverse, amica e materna. È segno che il bambino è destinato a diventare l'"eroe fondatore" di un nuovo ordine, di una nuova cultura contrapposta a quella che lo ha rifiutato. Anche i nostri gemelli si sono salvati, e proprio ai margini della grande palude che allora il Tevere formava dove si piega in un'ansa, a lambire sette colli boscosi. A salvarli ai piedi di quello che un giorno sarà il Palatino è stato il ramo di un fico che trattiene la cesta, e poi una lupa che dà loro il suo latte, aiutata da un picchio che li imbecca. Picchio e lupo, del resto, sono animali sacri al dio Marte: ci ha pensato il padre divino a salvare la sua discendenza, a conservarla al futuro. E dopo un inizio così straordinario la vita dei due bambini continua tra uomini marginali, ai margini della città di Alba Longa, fino all'ingresso nell'età adulta. Sono raccolti infatti da un pastore di Amulio, Faustolo, e da lui allevati con la moglie Acca Larenzia. Faustolo impone loro anche il nome e li chiama Romolo e Remo. Fa insomma da padre, crescendoli come pastori, anche se, a quanto pare, i ragazzi preferiscono battute di caccia, scontri armati con vari predoni, risse con pastori di terre vicine: imparano a fare bene la guerra, da degni figli di Marte. Quando Romolo e Remo raggiungono la maggiore età, per una serie di circostanze, conoscono il loro passato, tornano ad Alba, e uccidono il crudele zio Amulio. Narrano, in verità, che a sferrare il colpo fatale sia stato Romolo, che qualcuno dice sia il più forte fra i due. Numitore così riottiene il suo trono. I gemelli però non si fermano ad Alba, è un altro il luogo che il Fato ha destinato alla stirpe di Marte: insieme tornano ai colli sulla grande palude. Per fondare una nuova città. Finalmente la promessa ricevuta da Enea, nell'ultima notte di Troia, si avvia a diventare realtà (Livio, 1, 3-6; Dionigi di Alicarnasso, 1, 70 – 79; Plutarco, *Vita di Romolo*, 8).

La fondazione di Roma

Una volta tornati sulla riva del Tevere, Romolo e Remo, si narra, iniziano a non andare d'accordo. Romolo vuole fondare la nuova città

sul Palatino, dove sono stati allevati, Remo invece sull'Aventino. E ciascuno di loro vuole fregiarsi del titolo di fondatore. È il primo segnale che a questo punto i due gemelli devono separare i loro destini. Decidono che affideranno la scelta agli dèi. Preparano allora il rituale previsto chiedendo un *augurium*. Gli dèi, col loro favore, accresceranno l'onore di uno dei due fratelli, lo renderanno più grande. E renderanno grande la nuova città. Romolo prende gli auspìci sul Palatino, Remo sull'Aventino. Aspettano a lungo che il volo degli uccelli divinatori mostri il volere divino. Gli dèi però lanciano una difficile sfida ai fratelli e si esprimono, come sono soliti fare, attraverso un enigma: inviano a Remo per primo gli *auspicia* richiesti, ma a Romolo in numero doppio. Chi è il prescelto fra i due? Avrebbe vinto la sfida divina, in realtà, chi avesse mostrato maggiore prontezza, più astuzia, più abilità. Come tutti gli enigmi infatti anche questo non prevede una sola risposta possibile, unica e certa. E Romolo, a quanto si narra, riesce a giocare abilmente di prontezza e di astuzia. Prima che arrivi la risposta divina, infatti, preoccupato da quel ritardo, invia a Remo alcuni dei suoi per farlo venire sul Palatino, come se avesse visto gli *auspicia*, in realtà per distoglierlo dal rituale. Da poco giunti sull'Aventino, però, gli uomini vedono realizzarsi l'*augurium*: sei avvoltoi attraversano il *templum*. Remo allora, contento, li segue sul Palatino.

"A me sono apparsi sei avvoltoi, tu cosa hai visto?" chiede al fratello. E prima che l'altro ammetta la verità, 12 avvoltoi attraversano il cielo.

"Perché me lo chiedi? Hai visto tu stesso" risponde Romolo con prontezza. E con altrettanta prontezza decreta il proprio trionfo. Ma Remo non ammette di essere vinto. Ne nasce una discussione, e poi un litigio violento, che coinvolge anche tutti i compagni dei due. Ormai, è evidente, i figli di Marte e Rea Silvia non sono d'accordo su niente: l'unità di gemelli si è distinta in due individualità contrapposte. Il fatto è che per fondare la nuova città occorre un fondatore. Uno solo. L'altro è, come dire, di troppo. E allora, anche se in modo diverso, i racconti degli antenati tramandano che Remo morì. La sua morte è un atto violento, a segnare una profonda rottura, la fine di un corso, per sempre, e l'inizio di quello nuovo. Remo viene ucciso durante la rissa scoppiata dopo l'*augurium*, oppure, come narrano i più, da Romolo stesso, perché

avrebbe osato saltare sul solco di fondazione, compiendo un sacrilegio, mostrando di essere una minaccia per l'intera città. Così Romolo rimane da solo, senza il suo doppio che lo ha reso più grande per tanto tempo. Adesso ad accrescere la sua persona, però, c'è l'*augurium* divino, ci sono gli *auspicia* doppi ricevuti sul Palatino. Il 21 di aprile viene fondata la nuova città. È l'inizio di tutto. Adesso lo spazio – il nord e il sud, l'Oriente e l'Occidente – ha un nuovo centro. Da questo momento si svolgerà un nuovo ordine, quello della città voluta dal Fato, destinata a diventare padrona del mondo. Romolo la chiama Roma. Qualcuno sostiene, però, che il vero nome sia rimasto segreto, tramandato per secoli solo dai sacerdoti maggiori: nessuno deve pronunciarlo, né deve diffonderlo, per non consegnare ai nemici il modo di maledire la città e di esporla così alla rovina (Livio 1, 6; Dionigi di Alicarnasso 1, 85-87).

Il ratto delle Sabine

Per popolare la sua città, si racconta, Romolo istituisce sulla rocca l'Asilo, luogo sacro e inviolabile: chiunque vi troverà protezione e cittadinanza. Giungono a Roma allora uomini da tante città, tutti più o meno in fuga. Debitori insolventi, ladri, omicidi: un insieme vario e di fama assai dubbia. Ma adesso daranno il meglio di sé, diventeranno cittadini esemplari. Così in breve tempo la città è popolata, ma questo non può bastare. I nuovi arrivati infatti non hanno mogli né figlie con sé: Roma è una città di soli maschi. Dove trovare le spose? Senza figli tutto è destinato a finire. Come dare un futuro ai Romani? Sentito il senato, Romolo invia ambasciatori a tutti i popoli vicini per proporre nozze e alleanze, alla pari. Così va fatto, perché il matrimonio sancisce alleanze: attraverso il corpo delle donne e in quello dei figli, unisce due gruppi in un vincolo di sangue, li fa consanguinei. E poi le spose vanno prese sempre da "fuori", da un gruppo diverso. Ma agli ambasciatori romani che chiedono un patto alla pari, da esseri umani a esseri umani, tutti rispondono un secco "no". Qualcuno usa anzi parole sprezzanti. I Romani insomma vengono trattati quasi come animali, esclusi dalle regole civili e sociali. E questo non piace affatto né a Romolo né ai suoi. Si decide di passare all'azione. Vengono indetti giochi equestri solenni, per celebrare una festa in onore del dio Conso, dio dei *consilia*, le decisioni sagge e accorte. Tutti i popoli vicini sono invitati ad assistervi

e accettano in tanti. In massa, quel giorno, giungono a Roma i Sabini, con le mogli, i figli e le figlie. Iniziano le corse dei cavalli e tutti siedono a gustarsi lo spettacolo, completamente rapiti, quando, d'un tratto, i giovani Romani si alzano e urlando si lanciano ad afferrare le ragazze sabine. È uno scompiglio, stupore e paura dilagano fra gli stranieri che non hanno il tempo di intervenire. Nella confusione generale le Sabine vengono portate via, nelle case dei cittadini. Queste ragazze – avranno pensato contenti i Romani – saranno mogli davvero perbene, sono state educate da padri sabini, dai severi costumi, di grande lealtà.

Si racconta che il rapimento sia avvenuto al grido "*talassio talassio*", parola d'ordine stabilita dal re. Altri narrano che ad alcuni giovanotti che portano via una ragazza particolarmente avvenente tutti chiedono a chi sia destinata, e allora quelli corrono gridando "*Talassio Talassio*", nome di un cittadino influente. Con questi episodi si vuole spiegare come mai, nel rituale nuziale, la sposa romana venga simbolicamente rapita e portata nella sua nuova casa al grido "*talassio talassio*", parola col tempo divenuta oscura. A dire il vero qualcuno sostiene che quel grido rituale sia segno dell'arte del filare, visto che *talassio* era un antico nome del *quasillum*, il cesto usato per la lana. Le spose infatti vengono accompagnate nel corteo nuziale con la rocca, il fuso e la conocchia, simboli dell'arte della filatura, unica attività che ogni donna perbene svolge all'interno della casa. Ma questa è una voce isolata. I più preferiscono cercare l'origine del rituale nel giorno del rapimento delle Sabine. In effetti non è solo il grido "*talassio talassio*" a trovarvi una spiegazione: il fatto che le spose entrino nella nuova casa portate in braccio dagli invitati ricorderebbe come le Sabine siano state portate a forza nelle case dei Romani; oppure, l'uso di dividere i capelli della sposa con la punta di una lancia, l'*hasta caelibaris*, sarebbe memoria dell'ostilità guerriera che segnò il primo matrimonio. I gesti e l'atmosfera di quel lontano giorno così rivivono in ogni rito nuziale, e, viceversa, il rito offre gesti e atmosfera alla ricostruzione della memoria.

Quel lontano giorno, comunque, i padri sabini lasciano Roma pieni di rabbia. E le ragazze non sono meno indignate e avvilite. Narrano che

Romolo si rechi da ciascuna a spiegare che la colpa di tutto è proprio dei loro padri, non dei Romani. I Romani hanno chiesto le spose secondo le regole, a non rispettare il diritto umano e divino, dice il re, non sono stati loro, ma gli altri. Quanto ai suoi uomini, Romolo impose di non toccare le ragazze rapite: prima si dovevano celebrare nozze legittime. E allora quelle straniere avrebbero avuto in comune, ciascuna con il proprio marito, i beni, i diritti della città e, soprattutto, i figli, il bene più grande. A quanto pare i mariti romani ce la misero tutta e in breve tempo riuscirono a tranquillizzare e addolcire gli animi delle giovani spose. E prima che fosse trascorso un anno nacquero molti bambini a garantire finalmente il futuro di Roma (Livio 1, 9 -10; Plutarco, *Vita di Romolo*, 14, 315).

Il dono di Giove

Durante il regno di Numa Pompilio, il successore di Romolo, gli dèi vogliono dare a quel re, e a tutta Roma, la prova del loro favore. D’altra parte Numa ha imposto ai Romani la *religio*, anzi li ha resi il popolo più religioso del mondo. La città merita il contraccambio divino. Qualcuno racconta che Giove in persona ha annunciato al re il giorno e l’ora in cui gli darà la prova della sua protezione. Il re, a sua volta, lo annuncia ai suoi cittadini. Ma i Romani non lo prendono molto sul serio. E così, quella mattina, quando tutti si affollano intorno alla reggia per avere conferma dei propri dubbi, quello che invece accade lascia senza fiato. D’un tratto l’aria di Roma si riempie del fragore di un tuono. E poi di un altro, e di un altro ancora. E a ogni tuono un fulmine abbaglia l’intera città. La paura scende su quella folla, insieme a un profondo silenzio. Guardano tutti su in alto, gli occhi fissi nel cielo. E il cielo, all’improvviso, si apre.

Scende lentamente, oscillando, sostenuto da un vento leggero, o forse, chissà, da una mano invisibile e piena di grazia. Poi tocca terra. Il dono di Giove è lì, davanti agli occhi di tutti, uno scudo grande, di forma elicoidale, mai vista prima, e di straordinaria fattura. Numa Pompilio lo solleva da terra, lo chiama Ancile, forse, sostiene qualcuno, per la sua forma priva di angoli, o forse perché inciso da ogni parte. Quello, il re lo sa, sarà lo scudo di Roma, la sua protezione, il possessore avrà

garantita la sovranità direttamente dal cielo. L’Ancile va perciò custodito, nascosto, eppure deve restare in mezzo ai Romani, ne deve essere condiviso il possesso. Allora il re pensa che ci sia un solo modo per tutelarlo. Chiama tutti i fabbri di Roma e indice fra loro una gara. Chi realizzerà una copia esatta dell’Ancile riceverà il premio della vittoria. Ma i fabbri si sentono sopraffatti. Quello scudo non è di mano umana, non si può eguagliarlo. Qualcuno, a dire il vero, tenta, ma a metà del lavoro si dà per vinto. I più tenaci producono scudi simili, sì, ma certo non uguali all’Ancile. Sembra non ci sia nulla da fare. Senonché, dopo giorni e giorni di lavoro duro e segreto, un certo Veturio Mamurio si presenta a Numa. Porta con sé 11 copie perfette, tanto perfette che quando l’Ancile è mescolato con esse, lo stesso re non riesce più a distinguerlo, in nulla. Lo scudo di Giove è adesso nascosto eppure sotto gli occhi di tutti. Così, da quel momento, Roma ha, non uno, ma 12 ancili. Quanto al fabbro Mamurio, si narra, non vuole premi né ricompense in denaro. Chiede l’onore della memoria: il suo nome ripetuto nel canto intonato dai sacerdoti Salii quando, due volte l’anno, attraversano la città reggendo al braccio gli ancili, perché il dono di Giove stia in mezzo ai Romani, a trasmettere il suo grande potere a tutta Roma (Ovidio, *Fasti*, 3, 345-392; Plutarco, *Vita di Numa*, 13).

Orazi e Curiazi

Il terzo re di Roma è Tullo Ostilio. Un re forte, che ama la guerra, molto diverso da Numa. Eppure gli stanno a cuore, in uguale misura, le regole, i patti, le procedure. Solo, preferisce pensare a quelli che regolino le relazioni fra gli esseri umani, ora che Roma ha quanto serve a garantire l’accordo con gli dèi. E così, quando si viene allo scontro con la città di Alba Longa, Tullo mette in azione, per la prima volta a quanto si narra, quel rituale che segnerà poi, per sempre, l’inizio di ogni guerra romana. Attraverso il *pater patratus*, investito dai sacerdoti feziali che incarnano la *fides publica*, prima di dare mano alle armi si stringe un patto. Romani e Albani concordano che a decidere l’esito della guerra sarà un solo scontro fra soldati scelti da una parte e dall’altra, il più possibile pari fra loro. A sancire il patto, il *pater patratus*, a nome di tutti, mentre uccide un porco con una pietra, pronuncia il giuramento solenne in nome di Giove. Sono scelti allora i soldati, secondo gli accordi. Non ci

sono dubbi: si tratta davvero di guerrieri alla pari. Per Roma combatteranno infatti i tre gemelli Orazi, per Alba i tre gemelli Curiazi. Ma Orazi e Curiazi fra loro sono anche cugini, figli di due sorelle, le Sicinie, a loro volta gemelle. A quanto si narra, le due donne hanno partorito lo stesso giorno, e in due sei gemelli. Evento straordinario, mai visto prima: le due famiglie, ma anche le due città, possono farsi vanto di tanta prosperità, di quel segno del favore divino. I sei gemelli, gli Orazi e i Curiazi, sono cresciuti davvero uniti. Qualcuno anzi narra che le Sicinie allattano insieme i bambini, l'una anche quelli dell'altra, a scambiarsi il ruolo di madre. D'altra parte a Roma la zia materna, la *matertera*, è quasi una seconda madre per i nipoti, li accudisce, li ama, li difende per l'intera vita, con amore materno. In genere, poi, fra cugini c'è una relazione particolare, fatta di affetto, di solidarietà, di fratellanza, tanto che fra loro si chiamano *fratres*, fratelli. È un intreccio importante nella grande rete di sangue che stringe la società dei Romani, dà compattezza, rende più forti. Orazi e Curiazi hanno davvero molti segni di fratellanza: non solo cugini, anche gemelli fra loro e figli di due sorelle gemelle. E adesso vengono trasformati in nemici dalle vicende delle loro città; tocca a ciascuno uccidere un proprio cugino-fratello. Raccontano che non si oppongono a quella scelta, che accettano il patto. Prima di venire alle armi, però, si abbracciano un'ultima volta. Poi è lo scontro. E gli Orazi pensano solo alla vittoria di Roma, i Curiazi a quella di Alba. Si vengono contro, tre contro tre, con l'impeto di un esercito intero. Intorno Romani e Albani trattengono il fiato. Lo scontro è incerto. I tre Curiazi sono feriti per primi, ma cadono presto due degli Orazi. Tre contro uno, per Roma le cose si mettono male. Publio, l'unico Orazio rimasto, è circondato, e allora con scatto improvviso comincia a correre come se voglia fuggire. In realtà, conta sul fatto che i tre nemici sono feriti, e lui no. Sa che quelli lo inseguiranno, e perderanno poco a poco le forze. Quando si volta e vede che i Curiazi corrono l'uno a distanza dell'altro, capisce che è il momento di agire. Inverte la sua corsa e affronta il primo nemico, quello a lui più vicino. Lo colpisce al braccio, glielo spezza, poi lo finisce sprofondandogli la spada nel petto. Raggiunge anche il secondo Curiazio e lo uccide. Adesso tocca al terzo, ormai davvero stremato. Tramandano che Publio Orazio abbia pronunciato queste parole: "Due nemici li ho offerti ai Mani dei miei fratelli, il terzo lo offro perché il

popolo romano comandi su quello albano”. E conficca la spada nella gola del nemico. È la vittoria per Roma. A Publio Orazio vanno le ovazioni dei suoi. Ma a tutti quei coraggiosi soldati caduti sul campo, che hanno anteposto ciascuno il bene della loro città a quello della comune famiglia, va l’onore dovuto. Là dove ciascuno è caduto vengono eretti i sepolcri. Vicini, quelli dei due Orazi, distanti l’uno dall’altro quelli dei tre gemelli Curiazi (Livio 1, 24-25; Dionigi di Alicarnasso 3, 12-20).

La testa di Roma

Sulla rocca di Roma si scava ormai senza sosta, in profondità, per gettare le fondamenta del grande tempio di Giove che Tarquinio Superbo ha voluto come segno di sé e del suo regno. Una mattina, all’improvviso, nella terra appare la testa di un essere umano. Ha i tratti del viso ancora intatti, dalla sua base sgorga sangue tiepido e fresco. L’orrore è generale.

Tarquinio Superbo fa fermare i lavori e ordina a tutti gli indovini di Roma di recarsi alla reggia. Nessuno di loro, però, sa spiegare quel perturbante prodigio. L’angoscia cresce. Si decide allora di interpellare indovini in Etruria, terra notoriamente di esperti. Là forse qualcuno capirà, spiegherà. Tarquinio invia un’ambasciata a Oleno Caleno, indovino fra i più rinomati, anzi, quello ritenuto il migliore. Partono dunque i messaggeri romani, in gran fretta. Giungono a destinazione e incontrano lì davanti un ragazzino, sembra uno di casa. Gli chiedono allora di vedere Oleno Caleno. “L’augure che abita qui è mio padre” risponde il ragazzo “ma adesso è molto occupato. Dite a me, forse vi posso aiutare. Sapete come funziona coi vaticini, bisogna usare molta attenzione, grande esattezza. Basta poco, si sbaglia nel formulare la richiesta, e tutto va storto”.

I Romani, per quanto esitanti, convengono che ha ragione. Non volendo rischiare errori gli raccontano tutto. Il ragazzo rimane un poco in silenzio, poi dice: “Mio padre è un grande indovino, vi risponderà. Ma voi dovete prestare molta attenzione. Ascoltatemi bene, seguite le mie indicazioni”.

E prende a descrivere nei dettagli le parole e i gesti del padre, e poi le risposte opportune dei messaggeri. “Se farete così” conclude “mio padre capirà che il destino non può mutare e vi spiegherà quel prodigio”. E dopo queste parole quel ragazzo va via, sembra in breve svanire nel nulla. In quell’istante si apre la porta di casa di Oleno Caleno e un tizio invita i messaggeri ad entrare. L’augure se ne sta seduto per terra, col capo velato, in silenzio. Allora i Romani raccontano di quella orribile testa. “Non ho capito niente” dice quello con voce impaziente. E con il suo lituo traccia per terra delle linee curve e poi delle rette. E mentre indica zone del suo disegno si rivolge ai Romani: “Questa è la rocca di Roma. Questa è la parte rivolta a Oriente, questa a Occidente, questa è la parte che guarda a settentrione e questa quella che guarda a meridione. Dove è stata trovata la testa?”

Le cose vanno esattamente come ha descritto il ragazzo, conviene seguirne le indicazioni. E allora un messaggero risponde: “Il prodigio è apparso sulla rocca di Roma in mezzo ai Romani”. Oleno Caleno ci riprova: “Qui, oppure qui?” e intanto col lituo indica punti precisi del suo disegno.

“Il prodigio è apparso sulla rocca di Roma in mezzo ai Romani” ripete un secondo messaggero. L’augure allora insiste, con il solito gesto: “Qui? Oppure qui?”. E il terzo messaggero: “Il prodigio è apparso sulla rocca di Roma in mezzo ai Romani”. “Non c’è niente da fare” pensa l’indovino “non riesco a strappare un solo ‘qui’, nella mia casa. Il destino, si vede, non può mutare”.

E dà ai Romani la spiegazione richiesta: “Dite al vostro re che il luogo dove avete trovato la testa sarà la testa di tutta l’Italia”.

Non è poi così oscuro quel presagio divino. La testa, il *caput*, è considerata a Roma la parte più importante del corpo umano, posta in alto, al vertice delle altre membra. È la sede dei sensi e della ragione, rappresenta un individuo, gli dà identità. L’apparizione di quella testa indica chiaramente che la rocca è destinata a diventare la sede di un *caput*, della città più importante. Da allora, per via di questo prodigio, il colle di Roma, si narra, sarà chiamato *Capitolium*, dal tema *capit-* di *caput*. A dire il vero un’altra storia spiega un po’ diversamente il nome

del colle. Raccontano che sulla rocca, ma ai tempi di Tarquinio Prisco, viene trovata la testa di un essere umano su cui, in lingua etrusca, sono incise le parole *Caput Oli*, testa di Olus. Olus, sembra, è uno di Vulci, ucciso da un servo, al quale la patria ha negato sepoltura. La si trova, non si sa come mai, sul colle di Roma che da lui prende il nome di Capitolium, "della testa di Olus", il nostro Campidoglio. Comunque siano andate le cose, però, il Campidoglio sarà sempre considerato la "testa", il vertice di Roma, a sottolineare la sua importanza religiosa e civile (Dionigi di Alicarnasso 4, 59; Livio 1, 55; Arnobio 6, 7).

Muzio Scevola

Roma è stretta d'assedio da Porsenna, re etrusco forte e potente, chiamato in aiuto da Tarquinio Superbo che non si rassegna all'esilio. Il re ha già occupato il Gianicolo. Ha bloccato le navi che portano grano in città, lascia che i suoi saccheggino i campi romani. Dentro le mura una schiera di contadini e pastori ha cercato rifugio e affolla le strade. Su tutti la minaccia di fame grava più di quella delle armi nemiche.

Gaio Muzio Cordo, un giovanotto di grande coraggio, degno della stirpe da cui discende, decide di agire. Non tollera più di restare inerte a vedere la rovina di Roma, piegata non dalle armi ma dagli stenti. Si presenta ai senatori ed espone il suo piano. Vuole tentare l'impresa più audace, la più rischiosa: uscire dalla città, penetrare nell'accampamento nemico e uccidere il re etrusco Porsenna. Il senato dà il permesso, e avverte il giovane Muzio: "Se riuscirai nel tuo intento, gli Etruschi, lo sai, non ti lasceranno vivo, ma Roma, puoi esserne certo, darà gloria e onore al tuo nome.

Muzio Cordo esce dalla curia pieno di orgoglio e speranza. Lui, così giovane, adesso può liberare Roma, può darle salvezza. Già il giorno dopo è pronto all'impresa. Esce da Roma travestito da Etrusco, con addosso chitonisco e tebenna, le tipiche vesti di quella gente, e calza in testa il *tutulus*, uno strano berretto di stoffa ricamata. Sfrutta il fatto di aver avuto una nutrice etrusca che gli ha insegnato la lingua e si presenta all'accampamento nemico. Nessuno ha sospetti che uno vestito a quel modo non sia uno dei loro, nessuno nota, all'ingresso del campo, un accento straniero. E così Muzio si ritrova mescolato agli Etruschi.

C’è una gran confusione, quel giorno, perché viene distribuita la paga ai soldati. Seguendo la folla, Muzio raggiunge uno spazio con una tribuna. Ci sarà il re – pensa in cuor suo. Sul seggio però non siede un solo uomo, ce ne sono due, entrambi abbigliati con foggia che sembra regale. Il Romano non può chiedere chi sia Porsenna, si tradirebbe. Può soltanto affidarsi alla sorte. Da sotto la veste, dove lo ha nascosto, estrae il pugnale e si avventa sull’uomo al quale si rivolgono i soldati nemici, quello che gli pare possa essere il re. La sorte però cade contraria e Muzio uccide lo scriba. Nella gran confusione che ne segue, tenta di fuggire, umiliato e avvilito per il suo errore. Cerca di farsi largo in mezzo alla folla, ma non gli riesce. Davanti a Porsenna, alle domande incalzanti del re, Muzio dice il suo nome, dichiara di essere cittadino romano. “Perché hai ucciso lo scriba?” chiede Porsenna “era lui che volevi davvero colpire? Parla o subirai atroci torture”. E il giovane Muzio parla, con grande fierezza: “Non ho paura di morire come non l’avevo di ucciderti, Porsenna. Noi Romani sappiamo essere forti. Piuttosto preparati, sei tu che devi temere per la tua vita, non sono il solo a volerti colpire”.

Muzio tenta ancora la sorte. E questa volta le sue parole vanno a segno. Il re teme quella minaccia, sospetta che altri nemici si aggirino nell’accampamento. Quel Romano deve parlare, dire tutta la verità. Ordina di preparare il fuoco per la tortura. Con un balzo improvviso, però, Muzio raggiunge il braciere già acceso per un sacrificio, e senza esitare mette la sua mano destra sul fuoco. Da uomo libero, non da prigioniero, lui stesso punisce la mano che ha commesso l’errore. Porsenna rimane senza parole. Osserva il nemico, in fondo è poco più che un ragazzo, ne ammira la fermezza dell’espressione, lo sguardo fiero che continua a fissarlo mentre la sua carne brucia. “Basta, ti lascio andare, sei libero, ritorna a Roma” alla fine ordinò. Quel ragazzo, intanto pensa, merita rispetto. Uno così, se fosse un etrusco, avrebbe da lui grandi onori. Muzio Cordo immagina di tornare in città, sconfitto, umiliato, privato della gloria che voleva acquistare, mentre quel re avrebbe continuato ad affamare i Romani. Non poteva accettarlo. Allora prova a giocare d’astuzia. “Porsenna – esclama – in cambio della vita ti dirò quello che sotto tortura non avrei detto mai. Siamo in 300, tutti della stessa età, abbiamo giurato solennemente di ucciderti. E ciascuno

ha giurato per la sua destra. Io sono stato il primo a tentare, ma dopo di me, uno per uno, verranno in tanti a cercarti. Senza paura. Finché qualcuno riuscirà a sferrare il colpo mortale. Tu non hai scampo”.

Porsenna, a queste parole, si sente raggelare. Ora capisce, almeno crede, il gesto di Muzio. Quel ragazzo ha lasciato bruciare la mano spergiura. A quel sacrificio sono pronti adesso centinaia di Romani. Così il giorno dopo propone per primo la pace al senato. E non per paura, si narra, ma per ammirazione del coraggio e della *fides* dei cittadini romani.

Gaio Muzio Cordo riceve l’onore cercato. La città gli dona anche un terreno pubblico al di là del Tevere, quello che sarà chiamato “Prati Muzi”. Da quel momento, poi, ha il soprannome di *Scaevola*, che vuol dire mancino, dalla parola *scaeva*, “sinistra”. In tal modo sarà per sempre ricordato il sacrificio della sua mano destra, quella che armata ha sbagliato e che bruciata ha dato la pace alla patria (Livio 2, 11-13).

Cincinnato

I messi del senato lo trovano intento al lavoro dei campi, forse zappa, o forse spinge davanti a sé i buoi con l’aratro. Lucio Quinzio, soprannominato *Cincinnatus*, “riccioluto”, vive in una casupola ai piedi del colle Vaticano, sull’altra sponda del Tevere. Possiede un campo di appena quattro iugeri, più o meno un ettaro di terreno, e lo coltiva con le sue mani. Come tutti i migliori Romani, tratta i semi con la stessa cura riservata alla guerra e dispone il campo con la stessa attenzione usata per gli accampamenti militari. D’altra parte, i frutti della terra non possono che essere migliori se provengono da mani oneste. Il *cultus agri*, la coltivazione del campo, coincide infatti con il *cultus animi*, la “coltivazione” del proprio animo, della propria persona. Ai tempi di Cincinnato, del resto, l’elogio più grande che un Romano potesse ricevere è quello di saper coltivare la terra, e lui sa coltivarla davvero bene. Non è ricco, Lucio Quinzio, anzi, è segnato dalla *paupertas*. Eppure ha una grande *dignitas*, gode cioè di grande prestigio, di autorità, e ricopre le più alte cariche dello stato. Quella mattina, quando vede i messaggeri, interrompe il lavoro, risponde al loro saluto e aspetta.

“Ti chiediamo di indossare la toga mentre ascolti il messaggio del senato di Roma” dicono quelli “perché sia un bene per te e per lo stato”.

Cincinnato non dice nulla, attende che la moglie Racilia gli porti la toga. Certo qualcosa di grave sta accadendo, pensa, se i messi gli fanno quella richiesta. La toga, infatti, segna il corpo pubblico e legalizzato dell’uomo romano. Si porta solo in tempo di pace, quando si esercitano diritti e doveri di cittadino, e senza di essa nessuno può compiere azioni formali ritenute valide ed efficaci. I messi del senato devono avere un messaggio davvero importante. Una volta indossata la toga Cincinnato ascolta. Il senato lo nomina dittatore, gli affida le sorti di Roma. È accaduto infatti che il console Minucio, impegnato in una campagna militare contro gli Equi, è stato circondato dai nemici nel suo accampamento, insieme alla legione. La notizia ha provocato sgomento e paura. Un esercito consolare assediato, a rischio le insegne romane: la via verso Roma sembra spianata al nemico. Per condurre un’azione rapida, prudente ed efficace, l’uomo migliore, ha deciso il senato, è Lucio Quinzio, il Ricciololuto. E adesso lui, mentre ascolta in silenzio i messaggeri, si sente già gravato da quel compito arduo e rischioso. Ma non perde tempo. Entra in città su una barca che il senato ha disposto. È accolto da una folla esultante, dai senatori al completo, dai figli, dagli amici, da cittadini in ansia per le sorti di Roma. Passa la notte a studiare la situazione, all’alba è già pronto a ordinare una leva speciale. E, come sperano tutti, la sua azione è rapida, prudente ed efficace. In poche ore riesce con il suo esercito ad accerchiare il nemico che ha circondato Minucio. Costringe gli Equi, gente notoriamente infida e sprezzante, a supplicare di aver salva la vita in cambio della resa, con una sola battaglia. Impone loro di passare sotto il giogo, umiliati uno per uno . Porta a Roma, in catene, i loro capi a sfilare durante il trionfo che il senato, senza esitare, accorda. Ed è uno straordinario trionfo fra la festa di tutti i Romani. Dopo appena 16 giorni il dittatore depone la carica. Adesso che ha fatto il suo dovere è tempo di tornare alla vita privata.

Lucio Quinzio Cincinnato, questa volta da solo, si avvia allora verso il ponte di Roma, a piedi lo supera, costeggia il fiume e raggiunge il suo campo. Si toglie la toga, la consegna a Racilia, e senza perdere tempo si

mette all’aratro per spingere i buoi. Tutto, del resto, promette un ricco raccolto. (Livio 3, 26-29; Plinio, *Naturalis Historia*, 18, 4-5).

Vedi anche

Le origini di Roma
L’età dei re
La guerra a Roma
L’educazione a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La condizione femminile
Cicerone e il lessico filosofico latino
Le origini della letteratura latina e le forme della “acculturazione”: dalla storiografia all’epica
Cicerone tra retorica e politica
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto

La magia a Roma

di Marcello Carastro

Nel lungo processo di formazione della nozione di magia, la cultura romana ha certamente fornito un contributo di grande rilievo. Insistendo sul carattere malefico delle arti dette “magiche”, soprattutto tramite alcune figure femminili che hanno segnato la letteratura d’epoca augustea, i poeti latini hanno sviluppato diversi temi centrali delle rappresentazioni greche dell’azione magica e del rapporto con il mondo invisibile. Inoltre, mossa dalla necessità di definire i limiti della sfera in cui agiscono gli operatori rituali che gravitano intorno alla magia (astrologi e indovini), la società romana ha aperto la via alla sua criminalizzazione. Tale atteggiamento conoscerà sviluppi duraturi nella cultura tardo antica, medievale e moderna.

Crimen magiae

Nel 160, nella città di Sabrata, presso l’odierna Tripoli, il retore Apuleio di Madaura (125-180) viene accusato di *crimen magiae* e portato in tribunale. I parenti di sua moglie, Pudentilla, una ricca vedova, lo sospettano di avere conquistato la mano della donna solo a scopo di lucro e per mezzo delle arti magiche, facendo cioè uso di incantesimi e malefici. I fatti ci sono noti grazie all’*Apologia*, la brillante arringa che Apuleio pronuncia personalmente in tribunale per difendersi dall’accusa. La linea difensiva si sviluppa in tre diverse fasi. In primo luogo il retore ricostruisce i fatti, per rinforzare la propria credibilità e smentire le varie insinuazioni avanzate sulla sua persona e sul suo stile di vita. Nella seconda fase sceglie una strategia comunicativa diversa, fondata sull’abile creazione di una netta separazione tra una classe colta, dedita alla filosofia e alla ricerca, in cui Apuleio include se stesso e il proconsole d’Africa Claudio Massimo che presiede alla procedura giudiziaria, e un secondo gruppo, connotato negativamente; ed è appunto in questo che egli inserisce i suoi accusatori, assimilati a una massa di ignoranti che interpretano come pratiche magiche le esperienze scientifiche del retore. Nella terza fase della propria difesa, Apuleio

analizza e discute infine la vera ragione dell’accusa, che è di natura economica, ribaltando la situazione e mettendo in luce la cupidigia dei propri accusatori.

L’accusa di magia viene pertanto smontata da Apuleio ricorrendo a una esplicita polarizzazione tra la tradizione sapienziale della magia, e una concezione più volgare di questa pratica.

Questa visione della magia “filosofica” e dunque positiva non era peraltro nuova. Già nel IV secolo a.C., infatti, Platone aveva inaugurato un’interpretazione della magia che la valorizzava in quanto saggezza barbara, relativa al culto degli dèi e all’arte di regnare: il filosofo lasciava intendere che per guidare nel modo migliore il giovane Alcibiade nel percorso di formazione filosofica e politica, Socrate stesso avrebbe assunto i tratti del mago più saggio dell’impero persiano, che come tale istruisce il futuro re (Platone, *Alcibiade,* 120a-122a). Nel solco di questa tradizione culturale, che riserva la formazione filosofica soltanto a una élite, i magi si vedranno attribuire il merito di aver fondato la filosofia, come attesta Diogene Laerzio, nel proemio delle *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*.

Nascono così le tradizioni, trasmesse da Plinio il Vecchio (*Nat.Hist.*, 24, 156) o ancora da Diogene, sui “viaggi di studio” realizzati presso i magi persiani da filosofi greci quali Pitagora, Democrito o lo stesso Platone. Rivendicando l’etichetta di mago-filosofo, Apuleio si richiama dunque a una tradizione greca che fa autorità e che comunque si è già affermata a Roma a partire dall’epoca repubblicana. Per Cicerone infatti, come per i prosatori latini in generale, i magi sono una stirpe di uomini di origine persiana particolarmente sapienti e dotti, capaci di interpretare i sogni e di predire l’avvenire (*De divinatione* 1, 46). Tali competenze nella sfera della divinazione privata favoriranno l’assimilazione dei magi agli indovini e agli astrologi, le cui pratiche suscitano a Roma forte ostilità da parte delle autorità cittadine a motivo del loro successo popolare. Tale ostilità è chiaramente dimostrata dal fatto che, nel II secolo, l’accusa di *crimen magiae* non è definita come delitto in quanto tale, ma rientra piuttosto nel largo spettro coperto dalla *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, promulgata da Silla nell’81 a.C.: in altre parole, è

assimilata all'accusa di omicidio. Per cogliere la portata dell'accusa e le rappresentazioni che essa suscitava a Roma, occore superare l'*escamotage* retorico di Apuleio per interessarsi a quella che il retore presenta come un'accezione popolare della magia.

Artes magicae: concezioni romane dell'azione malefica

A partire dalla "invenzione" greca della magia, la cultura romana ha sviluppato e approfondito i temi dell'influenza e del potere malefico esercitato da figure sinistre, spesso femminili. Per realizzare le loro pratiche, tali figure attingono ad un ricco arsenale di canti efficaci, pozioni e artefatti vari, offrendo all'immaginario occidentale, medievale e moderno, un materiale inesauribile per alimentare le proprie immagini della stregoneria. Ispirandosi ai modelli ellenistici dei poeti alessandrini Apollonio Rodio e Teocrito, entrambi vissuti nel III secolo a.C., i poeti latini di epoca augustea portano in effetti a compimento il processo di elaborazione della nozione di "magia", qualificando come "magiche" le pratiche rituali compiute dalle eredi di personaggi mitici quali Circe e Medea. Si impone così la figura letteraria della donna che, per attirare il proprio amante, pratica riti efficaci, i *magica sacra*, alla maniera dell'amante messa in scena da Virgilio nell'ottava ecloga. In cosa consistono questi riti? Sono essenzialmente due gli elementi menzionati costantemente nei poemi latini: l'esecuzione di *carmina* o *cantus*, "canti", "incantesimi"; e la manipolazione di *herbae* o *venena*, termini che, come il greco *pharmakon*, indicano non soltanto le piante medicinali, le droghe e i veleni, ma anche i filtri, gli amuleti e altri manufatti che si ritiene possano esercitare un potere sulle vittime di tali operazioni rituali.

Il carattere esotico di tali rituali è un altro elemento spesso evocato dai poeti, che non dimenticano di associare la magia e i suoi operatori a luoghi lontani o mitici: è questo il caso della Tessaglia, nella Grecia settentrionale, evocata per esempio da Lucano, che si configura come una sorta di orrido giardino prediletto dalle temibili manipolatrici di *venena*, terra ricca di pietre sonore e di *herbae* rare e potenti; o ancora l'estremo Occidente, ai confini del mondo, da cui proviene la sacerdotessa (*sacerdos*) che guida Didone nell'esecuzione delle

magicae artes, le arti magiche, e al cui proposito Virgilio sottolinea la stranezza dei riti, *nova sacra* (Virgilio, *Eneide*, 4, 480-521). Com'è stato efficacemente mostrato (J. Scheid, *Quand faire, c'est croire*, 2005) la società romana fa dell'ortoprassia, ossia l'osservanza scrupolosa delle regole cultuali, un pilastro della propria vita religiosa. Si può dunque facilmente immaginare come la novità, la stranezza di riti che prevedono gesti e materie il cui divario è manifesto rispetto ai riti civici, costituiscano una ragione di profonda diffidenza, se non di rifiuto e di condanna. Il carattere profondamente inquietante che caratterizza tali arti si rivela in particolare nelle competenze negromantiche delle maghe. In questo senso, l'episodio più impressionante che ci sia stato tramandato è certamente quello che ha per protagonista Eritto, la maga tessala messa in scena da Lucano nel suo poema (*Bellum civile*, 6, 624-830). Costei, che rivendica un sapere superiore rispetto a quello dei magi, riceve da Sesto Pompeo la richiesta di fargli conoscere quale futuro lo attende, e a questo scopo restituisce la vita a un cadavere, praticando un rituale ricco di dettagli macabri e orripilanti.

Se le competenze negromantiche sono spesso menzionate come elemento essenziale delle arti magiche, occorre comunque precisare che, il più delle volte, queste ultime sono presentate come un rimedio tipicamente femminile (e talvolta un mezzo di ritorsione) contro le ingiustizie subite da amanti poco solleciti. Un quadro attribuito al pittore greco Polignoto, di cui Pausania fornisce una descrizione (*Guida della Grecia*, 10, 28, 5), illustra chiaramente la funzione assolta dalle pozioni femminili: nel contesto della rappresentazione del viaggio di Ulisse nell'Ade, è raffigurato infatti un sacrilego punito da una donna che gli somministra dei *pharmaka*. Questa immagine potrebbe benissimo evocare le figure mitiche di Medea o di Deianira che, come molte donne innamorate ritratte dalla letteratura greco-romana, pensano di fare uso di pozioni e intrugli vari per attirare o punire i loro amanti, usando se necessario unguenti letali. Medea, Deianira e le altre donne che ricorrono alle arti magiche, infatti, sono innanzitutto vittime di una parola menzognera, di un giuramento tradito, che in quanto tale è percepito come un atto "sacrilego", contrario cioè alla pietà che regola i rapporti tra gli uomini e gli dèi. Filtri e pozioni appaiono gli unici

strumenti di cui le donne dispongono per punire l’ingiusto comportamento subito.

Solvere et ligare

Certo, è necessario insistere sul fatto che simili rappresentazioni dell’agire femminile, in cui volentieri si fa ricorso alle arti magiche, hanno carattere stereotipo – non a caso stiamo regolarmente citando testimonianze letterarie – e si fondano in definitiva su evidenti logiche di genere: il poeta Properzio (50 - 16 a.C. ca.) contrappone al sapere malefico femminile, rappresentato dalle avvelenatrici per eccellenza Fedra, Medea e Circe, un sapere benefico maschile, illustrato dai medici Chirone, Asclepio, Machaone e Achille (*Elegie*, II, 1, 54-64). Resta comunque da precisare il contesto di relazioni in cui agiscono i saperi femminili implicati in questo genere di operazioni rituali. Se infatti l’uso di *venena* è attribuito alle donne, spesso vittime di passioni deluse, è opportuno ricordare che esse si rivolgono a (o sono soccorse da) altre figure femminili, meno giovani, il cui statuto merita un’attenzione particolare. Deianira, nella tragedia di Seneca, *Hercules Oetaeus*, è indotta a fare uso delle arti magiche dalla sua nutrice, che dichiara di avere una certa esperienza in materia.

È inoltre interessante osservare che il vocabolario delle passioni e quello delle arti magiche rimandano a una medesima sfera, quella dei legami e della fissità, o per così dire dell’“inchiodamento”. L’amore che Deianira nutre per Eracle le sta “conficcato (*fixus*) fino al midollo”, proprio come un chiodo, mentre la nutrice le ricorda che “con arti magiche miste a preghiere spesso le spose legano (*ligant*) a sé i mariti”. Analogamente, Orazio chiede al ragazzo innamorato “quale donna-indovino (*saga*), quale mago, quale dio ti potrà sciogliere (*solvere*) dai *venena* tessali?” (*Carmina* 1, 27, 21-22). Le arti magiche e i mezzi cui tali donne ricorrono, *venena* e *carmina*, sono capaci di “legare” e di “sciogliere” una vittima, alludono cioè a un immaginario della “legatura” che si materializza, come vedremo, nelle pratiche rituali delle *defixiones* o *devotiones*.

È però necessario soffermarsi dapprima sulla figura della donna-indovino citata da Orazio. Come ha mostrato Maurizio Bettini (*Nascere.*

Storie di donne, donnole, madri ed eroi, Einaudi, 1998), la *saga*, donna anziana non più fertile, che esercita il ruolo di mezzana, è un personaggio che ha a che fare con il mondo delle levatrici, depositarie di un sapere relativo alle piante medicinali, oltre che esperte nello "sciogliere i nodi", *solvere vincula*, del parto.

Alla *saga*, inoltre, è attribuito un sapere di tipo mantico, simile a quello posseduto dalle Carmente, divinità preposte alla nascita: il nome "trasparente" di queste si richiama ai *carmina*, canti che potevano essere intonati come rimedio contro le difficoltà del parto, ma che potevano anche essere usati con lo scopo contrario, impedendolo. È quello che mette in evidenza Ovidio, quando narra il modo in cui Lucina, dea del parto, prolunga le doglie di Alcmena su ordine di Era, bloccando l'espulsione del feto con *carmina* pronunciati a bassa voce (*Metamorfoses*, 11, 300-301). L'esperienza-limite del parto, con tutti i rischi in cui la puerpera e il feto possono incorrere, necessita della presenza di donne esperte nell'uso di *carmina* e *herbae* capaci di agevolare la nascita, facilitando il passaggio.

Per converso, l'esito letale di un parto potrà essere imputato a supposte intenzioni malevole o a posture di impedimento come quelle descritte da Plinio: gesti quali l'intrecciare le mani o l'accavallare le gambe, infatti, possono trasformarsi in veri e propri *veneficia*, se eseguiti in presenza di una partoriente o di un malato (*Nat. Hist.* 28, 59).

La sfera delle arti magiche esercitate dalle *sagae* conduce pertanto all'esplorazione di alcune concezioni del "legame", dell'"impedimento", che sono profondamente radicate nell'esperienza romana relativa alla nascita e alla morte. In piena risonanza con credenze di questo genere appare dunque la descrizione delle *striges*, le "streghe", che Ovidio fornisce nei *Fasti* (6, 131-168): si tratta di figure portatrici di morte il cui nome deriva dal grido stridente che esse emettono. Siano esse veri e propri uccelli o vecchie, *anus* (proprio come le *sagae*) trasformate in uccelli da incantesimi, Ovidio precisa che le *striges* sono creature malefiche che minacciano gli organi vitali dei neonati, di cui sono avide. Ragion per cui il primo giugno si festeggiava a Roma un'importante festa in onore di Carna, la dea dei cardini, colei

che proteggeva la casa dalle possibili incursioni di questi esseri mortiferi.

Le rappresentazioni dei poteri attribuiti a tali figure femminili legate alla nascita, portatrici di morte e capaci di produrre “vincoli”, fornisce una materia particolarmente feconda alla concezione romana delle pratiche magiche, quella appunto che Plinio cercherà di sintetizzare nel suo sforzo enciclopedico. È noto il giudizio particolarmente negativo espresso dall’autore nei confronti della magia, qualificata come l’arte più fallace, fraudolentissima, di tutte. Il trentesimo libro della *Naturalis historia* esordisce appunto dichiarando il carattere illusorio ed erroneo della magia, secondo una tradizione che si era già affermata in Grecia, alla fine del V secolo a.C., e di cui è testimone la polemica del trattato ippocratico sul *Male sacro*. Ma Plinio non segue pedissequamente i modelli greci, in quanto la sfera di azione dei magi viene da lui associata all’uso dei *venena* (32, 33) o *veneficia* (36, 139), di cui si è sottolineato il valore a Roma. Questa associazione costituisce un indizio importante per cogliere con più esattezza le sfumature dell’attacco pliniano contro le pratiche dei magi, operatori rituali temibili in quanto manipolatori di un arsenale di droghe, pozioni e oggetti rituali in grado di provocare la morte. Nel momento in cui vengono assimilate alle *veneficae artes*, alle *magicae artes* viene attribuita una efficacia innegabile. Se il *magus* è un impostore per definizione, lo si deve temere a maggior ragione quando prende le vesti del *veneficus*.

Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, dunque, le operazioni definite a Roma col termine di *veneficia* non rinviano esclusivamente alla sfera farmaceutica, quella dei filtri e delle pozioni, ma anche a quella degli incantesimi, delle posture e delle operazioni rituali di tipo *defixio*: ossia alla pratica della “fissazione” e del “legame”. Esattamente come i *katadesmoi* greci, le *defixiones* sono fini lamelle di piombo sulle quali sono state iscritte delle maledizioni; esse vengono poi arrotolate o piegate, infilzate da un chiodo e seppellite nelle tombe, gettate nel letto dei fiumi o in fondo a pozzi. Il linguaggio utilizzato per redigere le iscrizioni poste su tali oggetti rituali verte sull’idea di fissità e impiega frequentemente i verbi *defigere* (“inchiodare”), *devovere,* (“votare, consacrare qualcuno agli dèi infernali”), *obligare* (“legare, vincolare”).

L'uso di tali oggetti è largamente attestato in tutte le aree del mondo romano, anche nelle province più lontane come la Britannia: a Bath, per esempio, gli archeologi hanno scoperto centinaia di lamelle depositate nel santuario della dea locale Sulis Minerva. La confezione di questi oggetti rituali richiedeva molto probabilmente competenze particolari, possedute da specialisti itineranti che offrivano i propri servizi nella più grande discrezione: le allusioni a tali pratiche sono brevi, ma esistono. Tacito riferisce per esempio che la malattia e la morte di Germanico (nel 19), nipote dell'imperatore Tiberio, sarebbe stata imputata a malefici di questo genere.

Il *crimen* introvabile

Il *crimen magiae* imputato ad Apuleio nel 160 si iscrive in una lunga storia legislativa che dalle leggi delle XII Tavole (451/450 a.C.) arriva agli editti dell'imperatore Costantino (285 ca. - 337). Ma l'idea di unificare tale legislazione sotto la denominazione comune di legislazione contro la magia costituirebbe sicuramente il frutto di una proiezione moderna. È pertanto necessario individuare il filo rosso che collega i vari momenti in cui la società romana ha ritenuto necessario legiferare su fenomeni che saranno legati alle pratiche magiche. Dell'epoca repubblicana ci sono state tramandate un paio di citazioni delle leggi delle *XII tavole* che mirano a proteggere la proprietà dei cittadini da aggressioni operate tramite riti di natura orale: oltre al divieto d'intonare un incantesimo malefico (8.1a *Qui malum carmen incantassit*) è infatti menzionato il maleficio contro le messi, *incantatio frugum*, volto a "rubarle" tramite questo artificio (8.1b: *qui fruges excantassit*. Plinio, *Nat. Hist.*, 28, 18). Il vocabolario del *carmen* e del *cantus* si ritrova dunque già impiegato per designare azioni di natura orale cui si imputa un potere nocivo. Si noti però che il bersaglio delle leggi non è costituito dai mezzi impiegati, ma dai fini perseguiti. D'altronde non c'è da stupirsi più di tanto, dal momento che Catone il Censore (234-149 a.C.), fornendo nel suo trattato sull'agricoltura una serie di rimedi per le lussazioni, non esita a inserirvi gli incantesimi, *cantiones*. Di diverso tenore è la *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, di cui si è già parlato, promulgata da Silla nell'81 a.C. contro tutti gli atti volti a provocare, direttamente o indirettamente, la morte di un

individuo. È in nome di questa legge, che sarà poi estesa ai sacrifici malevoli, *mala sacrificia*, e ai filtri amorosi, che Apuleio sarà portato in tribunale. Nessuna allusione è comunque fatta in tal sede alla pratica delle arti magiche.

Occorrerà attendere il senatoconsulto del 17, promulgato sotto l'imperatore Tiberio, per trovare in alcune fonti la menzione dei magi: lo storico Tacito narra (*Annales*, 2, 32, 2) come l'espulsione di magi e astrologi (*mathematici*) dall'Italia, sia stata decisa in seguito all'accusa portata contro Libone Druso, nipote di Sesto Pompeo, di avere consultato indovini, interpreti di sogni, esperti in riti dei magi, *magorum sacra*, e in necromanzia al fine di accumulare ricchezze. A proposito di tale decreto, lo storico Svetonio parla però soltanto degli astrologi (*De vita Caesarum*, *Tiberius*, 36), mentre lo storico greco Dione Cassio cita, oltre agli astrologi, i negromanti, *goetes* (*Storia romana*, 57.15.8). Infine, il giurista romano Ulpiano, oltre agli astrologi, ricorda i caldei e gli indovini (*Collatio legum Mosaicorum et romanorum* 15.2.1). Tali fluttuazioni terminologiche permettono di evidenziare il fatto che il termine *magus* non rinvia a una realtà o a una figura ben precisa: la figura del "mago" viene infatti associata a quella di specialisti riconosciuti, gli astrologi, i quali benché siano consultati dai cittadini romani per le loro competenze nel campo divinatorio, non godono necessariamente di una grande stima.

Dopo il senatoconsulto del 17, la condanna o l'espulsione riguarderà principalmente gli astrologi e gli indovini. Un provvedimento attribuito ad Antonino Pio permette di coglierne la ragione: ciò che è in gioco, infatti, è la proibizione che indovini, aruspici e astrologi siano consultati sulla vita dell'imperatore da parte dei cittadini, o sulla vita del padrone da parte degli schiavi. In altre parole, la norma mira a tutelare l'equilibrio della comunità. Nessun vincolo legato a una parola di tipo oracolare deve infatti pesare sul destino di coloro che detengono l'autorità nella società. La magia, come l'astrologia e altre pratiche divinatorie, sono condannate dalle autorità nel momento in cui esse "escono" dalla sfera privata per gettare la loro ombra sugli affari pubblici. Una certa tolleranza sarà dunque mantenuta per le consultazioni private di questi specialisti, la cui clientela non avrà

conosciuto cali significativi, anche nei periodi di repressione. Un cambiamento radicale avviene però sotto Costantino e con la legalizzazione del cristianesimo nell’impero: un editto del 319 vieta la pratica dell’aruspicina in contesto privato (*privata domus*). Due anni dopo, l’imperatore ordina ugualmente che tutte le arti magiche siano represse: è l’inizio di un lungo periodo di clandestinità per la magia che sarà associata sempre più frequentemente al paganesimo al fine di svalutarlo.

Vedi anche

Roma repubblicana
Cicerone tra retorica e politica
Orazio: poesia e saggezza di fronte alla precarietà della vita
Ovidio e il labirinto della trasformazione. Dal racconto del mito alla scrittura dell’esilio
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano
Tacito
Astronomia a Roma
Astrologia, magia e divinazione a Roma
Dioscoride e la farmacopea antica

Le trasformazioni religiose

“Più grande” di un uomo, ma non ancora dio. Immagini teologiche e presupposti politici del culto imperiale

di Gianluca De Sanctis

Il culto imperiale è innanzitutto un atto di devozione politica che non va confuso con quello tributato alle divinità vere e proprie. D’altra parte un imperatore è divus *soltanto dopo la morte; in vita egli è semplicemente* augustus, *un appellativo legato ad* auctoritas *e fortemente connotato in senso sacrale. Fu questo titolo che permise a Ottaviano, insieme all’assunzione del pontificato massimo e ad un complesso programma di costruzione del proprio culto personale, di legittimare il nuovo potere attraverso il ricorso alla religione tradizionale.*

Lo statuto ambiguo del principe

La grande novità della religione romana in età imperiale è senza dubbio il culto tributato alla persona dell’imperatore, un culto però sostanzialmente diverso da quello reso agli dèi. La religione romana infatti, tranne rari casi, non arrivò mai a considerare l’imperatore vivente come un dio. Gli storici moderni, a partire da Simon Price (*Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press 1984), hanno mostrato che lo statuto del principe è ambiguo, a metà strada tra l’umano e il divino, simile per certi versi a quello del santo cristiano. La divinizzazione dell’imperatore infatti può avvenire solamente dopo la morte, attraverso una procedura che richiede l’autorizzazione del senato e l’approvazione del nuovo sovrano. Caligola (12-41) e Domiziano (51-96), che giunsero a pretendere un culto divino per la propria persona prima della morte, sono delle eccezioni che confermano la regola. Fintanto che l’imperatore è in vita è al suo *genius* (una sorta di spirito tutelare che nasce con l’individuo e lo accompagna durante il corso dell’intera esistenza) o al suo *numen* (l’espressione divina della sua volontà) che sono offerti sacrifici.

Il significato di *augustus*

L’aggettivo che meglio si presta a qualificare la persona del principe è *augustus*, titolo che il senato tributa a Ottaviano nel 27 a.C. e che viene poi ereditato dai suoi successori. Il termine, tratto dal linguaggio degli àuguri, che deriva come *auctoritas* e *augurium* dal verbo *augeo*, “accrescere”, indica un individuo eccezionalmente dotato, in quanto oggetto di una sorta di “accrescimento” operato dalla divinità, e dunque inevitabilmente destinato al successo. In origine però *augustus* doveva essere un aggettivo qualificativo riferito a luoghi, più che a persone. Nel *De verborum significatu* di Festo, *augustus* “è un luogo sancito (*sanctus*) dal moto degli uccelli (*aves*); detto così perché da loro indicato con un segno (*significatus*)” (Paolo Diacono, *Epitome di Festo*, *De verborum significatu* 2 ed. W. M. Lindsay, Teubner, Stuttgart, 1997, trad. dell’autore). Un segno che equivale a una vera e propria consacrazione, se Servio, il noto commentatore di Virgilio, parafrasa l’espressione *augusta moenia* (“mura auguste”) in *Eneide*, VII, 133 con *augurio consecrata* (“consacrate mediante *augurium*”). Insomma *augustus*, come suggerisce il rapporto con *auctoritas*, *augeo* ecc., è qualcosa o qualcuno che è stato “potenziato” rispetto al suo valore naturale da un intervento dall’alto, e al quale conseguentemente viene riconosciuto uno statuto speciale. Ciò che in effetti si riconosce a Ottaviano, a partire dal 27 a.C. con il conferimento dell’appellativo di *Augustus*, è il possesso di una *auctoritas* di natura sovrannaturale, che gli storici moderni hanno dimostrato essere la vera chiave del dominio dei *principes*.

La grande “rivoluzione” augustea e la fondazione del culto imperiale

Non a caso la grande rivoluzione politica operata da Augusto viene definita da Santo Mazzarino (1916-1987) come “lo stato dell’*auctoritas*” (*L’impero romano*, Laterza, 1993). Le origini del culto imperiale sono legate in modo viscerale al possesso di poteri e onori che resero ben presto la persona del principe non assimilabile a nessuna delle figure magistratuali tradizionali di età repubblicana. Un simile potere, quanto più appariva incompatibile con la tradizione

repubblicana, tanto più necessitava di legittimazione. Una legittimazione che a Roma, dove "il sacro primeggia sul politico, lo precede e lo fonda, tracciando la forma in cui il politico si dischiude" (J. Scheid, *La religione a Roma*, Laterza, 2004, p. 58), non poteva che fondarsi sui principi della religione tradizionale. Il processo ha inizio con Gaio Giulio Cesare che già in vita è ricoperto di onori tali che possono far dubitare della sua natura umana: la sua *clementia* diviene oggetto di culto e una sua statua recante l'iscrizione *deo invicto* viene posta nel tempio di Quirino. Molto probabilmente Cesare non è ancora morto quando Marco Antonio viene nominato suo sacerdote personale. Ma d'altra parte, come i suoi successori, Cesare è divinizzato soltanto dopo la morte. Ottaviano, che è figlio adottivo di Cesare, diviene dunque *divi filius*, figlio di un dio. Ma egli è più cauto, più astuto e audace di Cesare, perché pur presentandosi come restauratore delle tradizioni avite riesce a ottenere, e soprattutto a mantenere, "un cumulo assolutamente non repubblicano di magistrature repubblicane" (W. Liebeschütz, *La religione romana*, in *Storia di Roma* II/3, Einaudi, 1992. p. 242), in cui l'*imperium proconsulare maius et infinitum*, un comando proconsolare spazialmente illimitato ed evidentemente superiore a quello di tutti gli altri governatori provinciali, si associa alla *tribunicia potestas*, caratteristica del tribuno della plebe, ma rinnovata annualmente, e dunque di fatto perpetua. Ma soprattutto egli possiede, rispetto ai suoi colleghi e ai suoi predecessori, l'*auctoritas* che gli deriva dall'essere *augustus*, per cui qualunque altro magistrato, pur disponendo per un tempo limitato del suo stesso potere (come console o come tribuno della plebe nella città di Roma, come governatore in una provincia), resta pur sempre a lui "inferiore" in *auctoritas* ed è pertanto costretto a cedere ai suoi ordini.

Eppure la sua carriera politica può dirsi definitivamente compiuta solo nel 12 a.C., quando, in seguito alla morte di Marco Emilio Lepido, egli ha finalmente libero accesso al pontificato massimo, il sacerdozio più importante e significativo della religione romana. Già in precedenza egli è entrato a far parte del collegio degli àuguri, è membro dei feziali e dei *quindecimviri sacris faciundis*. Così quando diviene *pontifex maximus* Augusto diviene signore assoluto del religioso e del politico, ricomponendo nella sua persona quella primordiale unità del potere che

cinque secoli prima è stata una prerogativa dei re e che molti secoli più tardi sarebbe stato aspirazione dei nuovi signori di Roma, i vescovi della Chiesa romana. La conseguenza più notevole di un simile accentramento di poteri è il drastico ridimensionamento del ruolo dei magistrati e dei sacerdoti. Sebbene le istituzioni tradizionali restino in vita, dando l'impressione che nulla formalmente sia cambiato, sia gli uni che gli altri perdono di fatto la loro autonomia, scadendo al rango di semplici assistenti o collaboratori del principe nell'esercizio delle sue funzioni.

Dai *Lares* ai *Lares Augusti*. La conquista dello spazio urbano

Una delle chiavi adottate da Augusto nel fondare il culto della propria persona è la riorganizzazione religiosa dello stesso spazio urbano. Una notizia fornitaci da Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.* 3, 66), ci informa che in età augustea la città è divisa in 14 regioni e 265 *vici*, indicati nel testo come *compita Larum*, ossia "crocicchi dei Lari", per via del culto in onore dei Lari celebrato presso i diversi crocicchi della città durante i Compitalia di gennaio. Ora, l'esatta natura di questi Lari, definiti di volta in volta nelle nostre fonti con l'appellativo *Praestites*, *Compitalicii* o *viales*, costituiva probabilmente già un rebus per gli stessi Romani (è indicativa in questo senso l'incertezza di un erudito come Varrone). Sembra certo però che questi Lari vengono compresi all'epoca di Augusto come delle divinità attinenti al mondo dei morti, come attesta una notizia risalente al solito Festo, secondo cui "ai Compitalia si sospendevano ai crocicchi palle e immagini maschili e femminili, poiché credevano che questo fosse il giorno di festa degli dèi inferi che chiamano Lari. A questi erano offerte tante palle quante erano le teste degli schiavi, tante immagini quante erano quelle dei liberi, affinché si astenessero dai vivi e si accontentassero di queste palle e simulacri" (Paolo Diacono, *Epitome di Festo*, *De verborum significatu* 273 ed. W. M. Lindsay, Teubner, Stuttgart, 1997, trad. dell'autore). Ma non è tutto: Macrobio nei *Saturnalia* (1, 7, 34-35) riferisce che durante il regno di Tarquinio il Superbo, in seguito a un responso di Apollo, era invalsa la pratica di sacrificare dei fanciulli in carne e ossa ai Lari dei crocicchi. Insomma, a proposito del culto dei Lari la tradizione presenta anche risvolti inquietanti e assai poco irenici, diversamente da quanto

traspare dalla documentazione di età augustea. A partire dal 12 a.C. infatti questi Lari venerati nei crocicchi cambiano improvvisamente nome, divenendo *Lares Augusti*, i Lari di Augusto; ma soprattutto accanto al loro culto fa la sua comparsa il *genius* del principe. Questa sostituzione risponde a un preciso programma politico e religioso. Se infatti i *Lares Augusti* devono essere identificati con i morti della casa di Augusto e più probabilmente con gli antenati eroizzati di questa famiglia, allora il principe, sostituendo il culto di Lari anonimi e potenzialmente pericolosi con quello dei propri Lari e del proprio *genius*, intendeva impiantare il culto della propria famiglia nei vari *vici* della città, trasformandolo dunque in culto pubblico e divenendo in tal modo sovrano assoluto dello spazio cittadino. Parallelamente, dopo l'assunzione del pontificato massimo nel 12 a.C., invece di trasferirsi nella *domus publica*, dove risiedeva tradizionalmente il capo dei pontefici, Augusto in ottemperanza al suo nuovo impegno sacerdotale apre al pubblico una parte della propria residenza sul Campidoglio, facendovi erigere una statua e un'ara in onore di Vesta, dea del focolare comune, così da rendere privato un culto per sua natura eminentemente pubblico e potersi dire, come riferisce il poeta Ovidio, unico tra i Romani, parente (*cognatus*) della dea.

Il culto imperiale tra "devozione politica" ed "emozione religiosa"

Il successo di questa "rivoluzione" che non è solo politica e religiosa, ma anche culturale e sociale, è davvero straordinario. Gli onori, i titoli e le manifestazioni di devozione nei confronti del principe sorgono un po' ovunque spontaneamente a Roma, in Italia e nelle province, già sotto il principato di Augusto, per poi dilagare dopo la morte e la successiva divinizzazione di questo. I suoi successori, in particolare i Flavi e gli Antonini, sono spesso costretti a reagire nel rispetto dei confini teologici della religione romana contro gli eccessi di un tale fenomeno, che però sbaglieremmo a considerare come espressione di semplice piaggeria. L'istituzione di un culto imperiale è senz'altro un modo per le élite cittadine di "avvicinarsi" a Roma, di acquisire una certa visibilità politica, di emergere, oggi diremmo, sul piano internazionale (spesso le cariche sacerdotali, che richiedevano per le spese cultuali ingenti somme di denaro, ed erano dunque perlopiù appannaggio dei notabili,

consentivano a chi le ricopriva di portarsi direttamente all’attenzione dell’imperatore). Ma le ragioni erano ben altre. Le nuove festività augustee, officiate annualmente per commemorare anniversari riguardanti date particolarmente rilevanti nella vita di Augusto e dei membri della sua famiglia, si risolvono per lo più in un pubblico ringraziamento agli dèi per aver assistito il *princeps* nei momenti determinanti della sua ascesa. I partecipanti intendono dimostrare in questo modo la propria lealtà e la propria fiducia nei confronti del sovrano, ma soprattutto il riconoscimento della straordinaria importanza da lui assunta nella nuova storia di Roma. Ciò spiega perché molti interpreti moderni abbiano preferito considerare questo genere di pratiche cultuali, sono parole di Arnaldo Momigliano (1908-1987), “più come espressione di devozione politica che di emozione religiosa” (*Saggi di storia della religione romana*, Morcelliana, 1988, p. 88). In realtà, come dimostra la storia dei totalitarismi del Novecento, devozione politica ed emozione religiosa possono confondersi fino a dissolversi l’una nell’altra e sembrare la stessa cosa. Come scrisse Clifford Geertz, citato dallo stesso Momigliano, “la gravità dell’alta politica e la solennità dell’alto culto scaturiscono da impulsi più simili di quanto non appaia a prima vista”.

Vedi anche

Augusto: il fondatore dell’impero
I Giulio-Claudii: il consolidamento dell’impero e le origini del cristianesimo
I Flavi: il primato dell’amministrazione
L’età degli Antonini, ovvero della scoperta dell’interiorità
La religione romana
Attori e tempo rituale
Sacrificio
Preghiere e formule religiose
Le divinità della casa
Il cristianesimo
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua
Cesare, il vincitore degli “altri”
Ovidio e il labirinto della trasformazione. Dal racconto del mito alla

scrittura dell’esilio
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano

Nuove religioni e culti misterici

di Lara Sbriglione

I Romani hanno sempre integrato nella propria religione nuovi dèi e nuovi culti, prima prendendoli in prestito a Etruschi e Greci, poi accogliendo divinità provenienti dall'"Oriente". Spesso le "religioni orientali" prendono la forma di "culti misterici", ma cosa sono esattamente questi culti e in che cosa consistono i misteri? Osserveremo quali sono le modalità e la procedura per introdurre queste nuove divinità e le ragioni per cui questi culti hanno riscontrato un grande successo a Roma. Tre divinità e "culti orientali" maggiori saranno presentati in modo più dettagliato: Iside, Cibele e Mitra.

Introduzione: religione romana e integrazione

Sin dalle sue origini, la religione romana è favorevole all'integrazione di dèi e culti stranieri. La religione praticata dai Romani è il risultato dell'assorbimento progressivo di culti stranieri che si sono sovrapposti all'antico fondo italico. Alcune divinità sono ufficialmente accolte, altre s'installano "ufficiosamente", guadagnando poco a poco un posto nelle famiglie e nelle città. I Romani classificano i loro dèi in due categorie: le divinità tradizionali (*indigetes*) e le divinità aggiuntesi successivamente (*nouensiles*). Questa distinzione riflette il pluralismo proprio dei Romani che integrano progressivamente nuovi popoli e nuove élite parallelamente all'estendersi del loro impero.

Dall'età arcaica, dèi etruschi o greci sono accolti e onorati dai Romani. In seguito, durante la repubblica e sopratutto durante l'impero, vengono adottate divinità giunte da Egitto, Siria, Asia, Persia. Tali culti sono comunemente raggruppati sotto l'appellativo di "religioni orientali" o di "culti misterici", che hanno in comune il fatto di essere ritualisti, comunitari e non esclusivi: essi permettono infatti che i loro adepti possano occuparsi anche del culto di altre divinità, a differenza delle religioni monoteistiche, come il giudaismo e il cristianesimo, che s'inseriscono anch'essi nel panorama romano. Tutti questi culti e

credenze non soppiantano la religione tradizionale, ma si affiancano a essa.

Quali sono queste nuove religioni che giungono a Roma dall'"Oriente" e che chiamiamo più comunemente "culti orientali" o "culti misterici"? Da dove arrivano veramente? Quando giungono su suolo italico e quali sono le modalità del loro arrivo? Qual è l'identità di coloro che le introducono e che le praticano? Perché i Romani integrano nuovi dèi? E infine cosa distingue questi culti dalla religione romana tradizionale?

Nuove religioni (*sacra peregrina*)

I *sacra peregrina* sono i culti di origine straniera introdotti a Roma e nell'impero in tempi diversi, alcuni ufficialmente, altri no. Tra la metà del VI e l'inizio del V secolo a.C. la religione romana subisce una prima ondata di ellenizzazione che modifica il suo sistema religioso, porta nuovi concetti e nuovi riti e un arricchimento del mondo divino. Queste influenze greche si fanno sentire anche tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a.C. con una seconda ondata. Sono la conseguenza delle conquiste militari romane e dei contatti con popoli lontani alleati o sottomessi.

Gli apporti greco-etruschi comportano anzitutto una modifica della triade primitiva Giove-Marte-Quirino che diventa la triade capitolina composta da Giove-Giunone-Minerva. Nel 509 a.C. il primo tempio dedicato a questa triade è inaugurato sul Campidoglio. Altri santuari sono dedicati a Saturno (496 a.C.), Mercurio (495 a.C.), Cerere, Libero e Libera (493 a.C.), e ai Castori (484 a.C.). Queste consacrazioni testimoniano la penetrazione a Roma di nuove divinità giunte da città vicine o nemiche e i cambiamenti subiti dalle divinità antiche. Sotto l'influenza della Grecia e dell'Etruria le antiche divinità italiche si trasformano, la loro natura si precisa, e a volte i loro riti cadono in disuso o mutano.

L'introduzione di nuove divinità può avvenire in quattro modi diversi. Il primo consiste nell'introduzione per vicinanza, cioè prendendo in prestito divinità da città vicine come Diana (Aricia), Fortuna (Anzio e Praeneste), e i Castori (Lanuvio). La seconda possibilità è di accettare le

divinità che i negozianti portano con loro durante i loro spostamenti. Così sono stati introdotti Ercole, Hermes e Apollo dai commercianti che viaggiano nel Mediterraneo. La terza possibilità è l'*evocatio* da città nemiche. Questa pratica consiste nell'invitare una divinità nemica ad abbandonare il proprio campo per raggiungere quello dei Romani in cambio della promessa di ricevere un culto a Roma. In questo modo è stata introdotta Giunone Regina, evocata da Marco Furio Camillo dopo la vittoria di Roma su Veio nel 396 a.C.

Infine l'ultima possibilità prevede la consultazione dei libri Sibillini, i famosi oracoli della Sibilla, la profetessa di Apollo. Questi libri sono interpretati da un collegio sacerdotale specializzato, i *Quindecimviri sacris faciundis*, e a volte suggeriscono l'adozione di nuovi culti. Seguendo tale procedura sono stati introdotti il dio greco guaritore Asclepio e la dea frigia Cibele, chiamata anche Grande Madre degli dèi.

Per i Romani, epidemie, minacce gravi o avvenimenti eccezionali sono intesi come una rottura della *pax deorum*, cioè del rapporto sereno e corretto con gli dèi: per rimediare a tale rottura è necessario chiamare nuove divinità o ricorrere ad antiche pratiche diventate eccezionali come per esempio i sacrifici umani.

Per quanto riguarda la localizzazione di questi culti stranieri a Roma e nelle città dell'impero, la maggior parte di essi si sono stabiliti nelle zone dove si praticano anche altri culti più recenti. Nell'*urbs*, i santuari dei nuovi dèi sono normalmente edificati fuori del *pomerium*, dunque fuori della zona sacra che delimita la parte più antica della città. Tuttavia, un'eccezione attenua questa regola: si tratta del caso di Cibele. Questa divinità, introdotta nel 204 a.C. dalla Frigia, è venerata a Roma in un tempio costruito sul Palatino, proprio all'interno del *pomerium*. In questo caso tuttavia, la sistemazione trova giustificazione nelle origini troiane della dea che, legandosi alle origini troiane di Roma stessa, ne fanno quasi una divinità tutelare della città. D'altronde quest'esempio prova la capacità dei Romani ad integrare nuovi culti anche se questi portano con loro rituali e cosmologie parzialmente estranee al mondo greco-romano.

Nelle città dell'impero gli scavi archeologici hanno dimostrato che questi culti d'origine straniera sono perfettamente integrati al tessuto urbano, fatto che ci induce a pensare che siano ben accettati dalla comunità. In effetti, questi *peregrina sacra* hanno in comune la caratteristica di mischiare elementi stranieri ed elementi romani. Sono celebrati dai cittadini romani secondo un rito che si ispira alla regione di cui essi sono originari, ma che integra anche elementi romani. Il loro contenuto e le loro modalità sono a volte sentiti come esotici, e i loro sacerdoti possono essere stranieri o romani, a volte entrambi.

I culti orientali

Quelli che chiamiamo "religioni orientali" o "culti misterici" sono assai difficili da definire. Si tratta di forme religiose propagatesi nell'impero romano soprattutto in Occidente. Alcuni aspetti comuni permettono di distinguerli dai culti civici tradizionali della religione greco-romana. Si tratta di culti di origine straniera, celebrati con una procedura che è sentita come più "esotica", in onore di divinità esterne al pantheon greco-romano. Questi culti prendono spesso la forma di "culti misterici" (definizione a sua volta problematica) e richiedono spesso ai fedeli un'iniziazione, un'adesione più personale e la promessa di mantenere il segreto sui riti compiuti. Nelle cerimonie le emozioni suscitate dalle *performances* rituali sono molto importanti.

Dobbiamo l'espressione "religioni orientali" allo studioso belga Franz Cumont (1868-1947), che nell'opera *Le religioni orientali nel paganesimo romano* (1906), presenta sotto questo appellativo un insieme di culti di origine diversa, tutti provenienti dal Vicino Oriente antico e diffusisi in ondate successive nel mondo romano tra il II secolo a.C. e il IV secolo d.C. A partire da quest'opera, per "religioni orientali" si intendono comunemente i culti egiziani, siriani, anatolici la cui diffusione a Roma e nell'impero romano è attestata dall'archeologia, dall'epigrafia e dalla letteratura. Oltre a Iside e Serapide, Cibele e Attis, Mitra, Adonis e Atargatis, il Baal siriaco originario di Heliopolis, quello di Doliche e quello di Damasco, Cumont prende anche in conto i misteri di Bacco, un appellativo del dio greco Dioniso, le cui ascendenze tracio-

frigie permettono di farne un dio orientale. In compenso, il cristianesimo e il giudaismo sono esclusi dalla sua lista.

Riunire tutti questi culti e divinità sotto l'appellativo di "religioni orientali" significa concepirli come un gruppo omogeneo che arriva nello stesso modo e seguendo lo stesso itinerario. Oggi questa categoria è rimessa in questione. Infatti, benché i tempi, le condizioni e le modalità del loro arrivo non siano sempre facilmente ricostruibili, è evidente che sono diversi. Alcuni arrivano prima, altri seguono un cammino più lungo, alcuni sono introdotti ufficialmente, mentre altri restano ufficiosi e marginali. Durante la loro migrazione verso Roma, queste divinità hanno subito dei cambiamenti importanti e a volte non hanno più niente in comune con il loro prototipo di origine. Questi culti si sono evoluti nel tempo e nello spazio perché nessuno di essi possiede una norma né un dogma unificatore. Per di più, non provengono dalla stessa regione, da un medesimo "Oriente". Alcuni vengono dall'Africa, altri dall'Asia, altri ancora dalla Persia. Il concetto e la categoria di "religioni orientali" è ancora oggi discussa, anche se viene utilizzata in mancanza di una terminologia migliore. L'Oriente infatti è un concetto unicamente geopolitico che i Romani non applicano né alle "religioni" né ai culti. Ai loro occhi, un culto è ufficiale o no, a seconda se sia o meno finanziato dallo stato, e indipendentemente dalla sua origine, locale o straniera. Infatti i Romani non parlano di "religioni orientali" ma di "religioni straniere". Inoltre, oppongono volentieri la *religio* (nazionale e autentica) alla *superstitio* (esotica e sospetta). Tali culti definiti in epoca moderna come "orientali" sono considerati una *externa superstitio* dai Romani.

In realtà però queste pratiche religiose non hanno in alcun modo soppiantato la religione tradizionale. Poiché non sono delle credenze esclusive, si sono aggiunte ai culti precedenti, offrendo scelte complementari.

I culti misterici

L'espressione "culti misterici" è oramai conosciuta ed è comunemente utilizzata per i culti di Eleusi, di Dioniso-Bacco, nonché per la maggior parte dei "culti orientali" in particolare quello di Iside, Cibele e Mitra.

Si tende tuttavia a distinguere i culti misterici più antichi e di origine greca dai misteri di epoca posteriore e connessi ai culti orientali.

I misteri comportano cerimonie d'iniziazione segrete, cioè riti di passaggio preliminari compiuti al fine di essere ammessi al culto. Non sappiamo in che cosa consistessero esattamente questi riti d'iniziazione, dato che il segreto è di rigore. Attraverso i riti misterici, l'iniziato aspira a una vita migliore e alla prospettiva di una salvezza, spesso ma non esclusivamente in senso escatologico.

I misteri sono aperti a tutti i gruppi sociali, compresi gli schiavi, nonché a entrambi i sessi (ad eccezione del culto di Mitra). Dato che questi culti ignorano le barriere sociali, politiche e sessuali, sono il frutto di una scelta personale. Nel sistema politeistico, una persona può praticare una pluralità di culti, che non sono in concorrenza tra di loro. Essere "iniziato" non implica un'adesione mistica, né esclusiva. D'altronde un candidato può essere iniziato a diversi culti misterici – lo provano molti casi e in particolar modo l'altare di Vettius Agorius Praetextatus e di sua moglie Aconia Fabia Paulina (CIL VI, 1779), che ricordano le loro numerose iniziazioni e funzioni sacerdotali nei diversi "culti orientali".

Inoltre, accanto ai misteri esistono varie forme di devozione anche per i non-iniziati, tra cui le feste annuali a data fissa e le offerte private. Se alcuni culti orientali si sono diffusi nel mondo romano insieme ai loro riti d'iniziazione, altri, quali per esempio quello di Iside e Cibele, possiedono dei culti pubblici prima di avere cerimonie d'iniziazione private.

Nuovi dèi e nuovi culti dalla repubblica all'impero

Le divinità di origine "orientale" che si sono installate a Roma sono numerose. Non ne faremo qui un catalogo completo. Abbiamo scelto di presentare, in modo più dettagliato, tre divinità e culti tra i più importanti e rappresentativi. Inizieremo con Iside e le divinità egiziane che le sono associate: Serapide e Arpocrate; quindi gli dèi o *Magna Mater*, e Attis, e infine il dio Mitra, proveniente della Persia. Esistini poi "culti orientali minori" che hanno, anch'essi, trovato posto a Roma.

Il culto di Iside e delle divinità egiziane che le sono associate, in particolare Serapide, ha subito numerose modifiche attraverso il tempo. Nella sua prima fase in epoca faraonica si venerava la triade composta da Osiride, Iside e Horus. Il mito di Osiride era l'elemento fondamentale. Il culto non comprendeva allora riti misterici. La seconda fase risale all'epoca ellenistica, quando Tolomeo I Soter (367-283 a.C. ca.) modificò il culto egiziano dando a Iside una collocazione centrale ed ellenizzando il suo aspetto egiziano. Inoltre, Tolomeo creò due nuove divinità che, con Iside, formano una triade inedita: Serapide, suo sposo, sostituisce Osiride, Arpocrate suo figlio prende il posto di Horus. Inventando il personaggio di Serapide, frutto della combinazione dei caratteri di diverse divinità preesistenti, Tolomeo riesce ad aprire l'antico culto egiziano alla popolazione greca di Alessandria attraverso la creazione di riti misterici. Sotto questa forma rinnovata ed ellenizzata il culto egiziano si diffonde prima in Grecia e poi in Occidente con grande rapidità. Infatti, molto più di tutti gli altri culti orientali, il culto isiaco conosce la massima espansione prima in Grecia e poi a Roma, assimilando a sé sempre più divinità greche e romane, ritenute analoghe le une alle altre per le loro funzioni. Questo spiega perché Iside viene definita da Apuleio (*Metamorfosi,* XI, 5,1) la dea dai mille aspetti e dai mille nomi.

Il culto di Iside si diffonde prima nelle regioni sotto influenza lagide, cioè l'Egitto e i suoi territori esteri, in particolare Delo. Da lì raggiunge le coste italiane: la Campania, la Sicilia e il sud dell'Italia e infine anche Roma. In Italia il culto egiziano si diffonde in modo ufficioso, come è testimoniato dal fatto che il senato ordina ripetute volte la distruzione delle cappelle private e delle statue (nel 58, 53, 50 e 48 a.C.) per frenarne l'espansione (Cassio Dione, *Storia romana*, 40, 47, 3-4 e 42, 26, 1-2). Solo nel 43 a.C. i triumviri Marco Antonio, Marco Emilio Lepido e Cesare Ottaviano Augusto ordinano la costruzione di un tempio pubblico a Iside e Serapide sul Campo di Marte (Cassio Dione, *Storia romana*, 47, 15, 4). Questo tempio vi rimase anche dopo la battaglia di Azio e la vittoria di Ottaviano su Antonio e l'Egitto, e fu frequentato almeno fino al V secolo. Tuttavia, per ragioni politiche e propagandiste ovvie, Ottaviano proibisce i culti egiziani all'interno del *pomerium*, in compenso autorizza le costruzioni private promosse dalla

popolazione (Cassio Dione, *Storia romana*, 53, 2, 4). Mentre Tiberio Giulio Cesare Augusto è anche lui ostile ai culti egiziani, a partire da Caligola gli imperatori romani successivi danno il loro consenso a questo culto. Infatti altri templi in onore di Iside o di Serapide sono edificati a Roma sul Campidoglio, l'Aventino e il Quirinale.

Il culto di Iside ha complessivamente subito molte influenze greche, ma per alcuni tratti è rimasto egiziano: i sacerdoti specializzati sono di origine orientale, vestono all'egiziana, la liturgia prevede la recitazione di testi in lingua egiziana (geroglifici o ieratici) e in greco.

Il culto comporta diversi elementi pubblici e privati. I sacerdoti compiono ogni giorno un rituale per l'apertura del tempio. La statua cultuale viene venerata con preghiere, inni e libagioni. Sacerdoti e fedeli possono offrire anche loro sacrifici, banchetti e offerte private. Una festa pubblica annuale, *Navigium Isidis*, fissata il 5 marzo, coincide con la ripresa della navigazione dopo la sosta invernale. In quanto dea protettrice dei marinai e della navigazione, Iside è solennemente accompagnata in processione dai fedeli fino al porto, mentre i sacerdoti partecipano alla processione portando gli attributi simbolici della dea.

L'ultimo libro delle *Metamorfosi* di Apuleio è la nostra fonte più importante per la conoscenza dei misteri di Iside. Anche se si tratta di un testo letterario e non di un trattato religioso, esso rappresenta comunque una fonte molto importante e in gran parte affidabile. Da Apuleio veniamo infatti a sapere che l'iniziazione prevede numerose fasi. Dopo che la dea ha dato il suo consenso al futuro iniziato, quest'ultimo deve sottoporsi a una serie di riti preliminari che lo preparano alla grande cerimonia.

Dopo un bagno purificatore, l'astinenza da carne e vino per dieci giorni, il candidato viene istruito dal sacerdote mediante i libri sacri. Il rito d'iniziazione si svolge di notte, in una parte nascosta del santuario, e, secondo quanto scrive Apuleio, l'esperienza emotiva dell'iniziando è assai intensa, perché egli pensa di giungere, attraverso il rito, fino a vedere la soglia stessa degli inferi. Il mattino successivo, l'iniziato indossa 12 vesti, una per ogni costellazione zodiacale. Infine, riveste l'abito di lino e viene presentato agli altri fedeli nella sua nuova veste.

Sebbene all’inizio il movimento isiaco sia stato perseguitato dalle autorità romane, il culto della dea s’inserisce tuttavia nella religione romana e raggiunge il suo apice nel III secolo per poi spegnersi lentamente dopo il IV secolo insieme agli altri culti della religione romana.

La Grande Madre degli dèi, più comunemente chiamata Cibele, è una divinità unica per quanto riguarda la sua storia, le sue caratteristiche, il suo culto, il suo clero e il suo statuto ambiguo a Roma. Di origine frigia (nell’attuale Anatolia), Cibele è stata una delle prime divinità straniere ad essere introdotta ufficialmente a Roma dal collegio dei *Decemviri* (più tardi diventato i *Quindecimviri sacris faciundis*). Secondo quanto riporta lo storico Livio, nel 205 a.C., durante la seconda guerra punica che vede Roma affrontare Cartagine, i Romani decidono di introdurre la Grande dea Frigia nel loro pantheon in seguito a una profezia dei libri Sibillini. Si pensa che la dea assicurerà la vittoria a Roma.

I Romani si recano in Frigia per chiedere alla dea di giungere a Roma dove riceverà un culto. Il 4 aprile del 205 a.C, scortata da un’ambasciata di senatori, giunge a Ostia la statua della dea, per la quale si costruisce un tempio destinato a diventare il principale luogo di culto della dea. Questo edificio che rispetta lo stile dell’architettura romana viene eretto nella zona sud-ovest del Palatino, all’interno del *pomerium*, nella zona più antica di Roma e normalmente riservata ad antiche divinità legate alle origini della città. Esso è dedicato il 10 aprile 191 a.C. e le sue fondazioni sono ancora visibili.

Cibele è dunque integrata ufficialmente nel pantheon romano tradizionale. La dea conserva il suo nome e non viene assimilata a nessun’altra divinità greco-romana. Conserva anche i suoi attributi e i suoi miti. Rimane una dea Madre, originaria della Frigia, rappresentata spesso seduta sul trono tra due leoni, con una corona turrita sul capo e in mano un timpano e i cimbali. Insieme alla dea arriva anche il suo compagno, amante e sacerdote, il giovane Attis. Il mito racconta che Attis si evira sotto un albero di pino dopo essere stato infedele a Cibele, e muore. Tuttavia, il giovane dio non viene integrato ufficialmente nel

pantheon romano insieme a Cibele. Attis rimane un dio ”marginale” anche se presente vicino alla Grande Madre.

A Roma, la Madre degli dèi riceve un doppio culto: uno di tipo “orientale” compiuto da un personale di culto frigio, l’altro di tipo “romano” eseguito dalle autorità romane e conforme ai riti romani. In seguito, esso verrà eseguito da sacerdoti e sacerdotesse romani, e in particolare da un sacerdote di grado superiore, chiamato Archigallo. Questi operano accanto a quel clero frigio formato da sacerdoti eunuchi, i Galli. Imitando Attis, i Galli si evirano nel corso di una cerimonia particolare, dopo essere entrati in *trance*. I Galli si vestono come donne, si truccano in modo vistoso, portano i capelli lunghi e mendicano per le vie, suscitando l’avversione dei Romani. Tuttavia i Romani accettano la loro presenza per non offendere la dea.

I Romani onorano la Grande Madre anche con una festa annuale, i *ludi Megalenses*, che si tiene dal 4 al 10 aprile. Questa festa comprende una processione, giochi nel circo, banchetti e sacrifici, e commemora la venuta della dea a Roma. Poi a partire dall’imperatore Tiberio Claudio Cesare Augusto (10 a.C. - 54 d.C.), altre feste in onore della dea sono aggiunte al calendario nel mese di marzo, tra il 15 e il 27. I riti che si svolgono in questi giorni sono collegati al mito di Attis. Le festività iniziano il 15 marzo con la *Canna intrat*, l’ingresso del giunco, che consiste in una processione eseguita dal collegio dei “cannofori” (i “portatori di canna”). Il 22 marzo è dedicato alla *Arbor intrat*, l’ingresso dell’albero, una seconda processione eseguita questa volta dal collegio dei “dendrofori” (i “portatori di alberi”) che portano il pino sacro, simbolo del dio Attis, fino al santuario palatino. Il 24 marzo è chiamato il giorno del sangue, *Sanguis*. In questo giorno i Galli eseguono le loro danze frenetiche e si flagellano. È probabile che il rito della castrazione abbia luogo in questo giorno. Alla fine della giornata, l’albero sacro e le parti amputate sono seppelliti, e inizia una lunga veglia funebre. Il giorno seguente, il 25 marzo, che corrisponde all’equinozio primaverile, viene annunciata la risurrezione di Attis. È un giorno di grande gioia, *Hilaria*. Invece, il 26 marzo, *Requieto*, è un giorno di riposo che precede la grande processione del 27 marzo, che accompagna la statua della dea fino al fiume Almo per un bagno purificatorio. Questo ciclo

festivo racchiude anche ulteriori riti riservati agli adepti e per i quali non abbiamo informazioni precise.

La Grande Madre degli dèi e Attis sono onorati anche da altri due riti particolari: il taurobolio e il criobolio che sono probabilmente anche loro connessi con i riti misterici. Il primo prevede il sacrificio di un toro, il secondo di un ariete. Diversi altari ricordano questi sacrifici senza però precisarne né la procedura né lo scopo esatto.

Il culto di Cibele è presente a Roma dal II secolo a.C. fino al IV secolo. Subisce numerose trasformazioni e si spegne anch’esso con gli altri culti.

Dall’antica Persia giunge a Roma anche il dio Mitra. Nella religione zoroastriana Mitra è il garante dei patti e dei contratti, dio della giustizia, associato al Sole, e ha anche funzioni militari.

La prima attestazione di Mitra nella storia romana risale all’epoca di Gneo Pompeo Magno (106-48 a.C.), quando il generale si trova impegnato contro i pirati cilici che venerano il dio persiano con riti strani e segreti (Plutarco, *Vita di Pompeo*, 24). Anche se il culto di Mitra si diffonde a partire dal I secolo e riscuote un grande successo nel III secolo, esso non viene mai ufficialmente accolto a Roma né diventa oggetto di un culto pubblico, rimane sempre privato.

I riti sacri si svolgono nel mitreo, un tempio costruito come una grotta artificiale. Tutti i mitrei rinvenuti presentano la stessa architettura. L’edificio deve essere buio e il soffitto a volta decorato di stelle. Dall’ingresso si accede con un corridoio centrale alla sala principale di forma rettangolare. Sui due lati sono sistemate panche usate dai fedeli per banchettare. Sulla base dei resti animali ritrovati possiamo affermare che i commensali consumano carne di pollo e di maiale. In fondo alla grotta si trova l’altare del dio decorato con una scena canonica: la rappresentazione della tauroctonia, cioè dell’uccisione del toro in una grotta per mano del dio. Un cane e un serpente leccano il sangue che sgorga dalla ferita, mentre uno scorpione attacca i testicoli della vittima. Vicino a Mitra si trovano Cautes e Cautopates, che simboleggiano il giorno e la notte. Il Sole e la Luna osservano la scena dall’alto. A volte,

la rappresentazione principale della tauroctonia si trova al centro di una serie d’immagini che mostrano le gesta eroiche di Mitra: la sua nascita dalla roccia primordiale, la sua alleanza col Sole, e altri avvenimenti della sua vita.

I mitrei si sono moltiplicati tra il II e il IV secolo nell’impero romano ma soprattutto a Roma e Ostia, nei porti, sugli assi stradali e nelle zone strategiche, in particolare lungo le frontiere difese dall’esercito. In base alle dimensioni spesso ridotte dei mitrei, si pensa che le comunità non contassero molti adepti (una media di 20 persone) o che non li riunissero tutti all’interno. Se le donne non sono ammesse alle iniziazioni, in compenso lo sono tutti gli strati sociali: schiavi, liberti, cittadini romani, cavalieri e senatori. La maggioranza dei seguaci di Mitra è tuttavia costituita da soldati e ufficiali dell’esercito romano, sono loro infatti che hanno favorito la diffusione di questo culto.

Sappiamo che il candidato all’iniziazione deve, innanzitutto, seguire un insegnamento preparatorio il cui contenuto purtroppo ci sfugge. Il candidato deve pronunciare il giuramento solenne che lo obbliga a tenere segreto ciò che gli sarà svelato. Dopo di che, partecipa all’iniziazione vera e propria, raffigurata in alcuni dipinti rinvenuti nei mitrei. Questa prova permette all’iniziato di entrare ufficialmente nella comunità mitraica e di accedere al primo grado della gerarchia. Gli iniziati possono salire in ordine ascendente sette gradi: il corvo (*corax*), lo sposo (*nymphus*), il soldato (*miles*), il leone (*leo*), il Persiano (*perses*), l’eliodromo, cioè colui che corre col Sole (*heliodromus*), e il padre (*pater)*. A ciascuno di questi gradi corrisponde un pianeta tutelare e un segno zodiacale. Al capo del gruppo si trova infine un Padre dei riti sacri (*pater sacrorum*).

Il culto di Mitra inizia il suo declino nel IV secolo sotto Flavio Valerio Costantino e i suoi successori. Dopo il 387 a Romanon si trova più nessuna dedica al dio.

Oltre a Iside e Serapide, Cibele e Attis, e Mitra, altri dèi di origine “orientale” si istallano a Roma e nell’impero, in epoche diverse, e meritano di essere segnalati: Men, Sabazio e Ma-Bellona di origine anatolica, la Dea Syria e i Baal originari della Siria e della Commagene.

Men è un dio guaritore che simboleggia la Luna, le cui origini sono discusse. Sabazio è un dio dalla personalità complessa, il cui culto orgiastico e mistico è attestato a Atene già nel IV secolo a.C. Ma-Bellona è una dea solare e guerriera. Il culto di Ma viene introdotto a Roma da Lucio Cornelio Silla (138-78 a.C.) in occasione della campagna militare contro Mitridate VI, e si confonde con quello della dea italica Bellona.

Gli adepti di questo culto cruento sono gli *hastiferi* (i "portatori di lancia"), che partecipano anche al culto di Cibele. La dea Syria è la somma divinità del *pantheon* di Hierapolis-Bambyke, nel nord-est della Siria. Il suo culto si diffonde in Occidente a partire dal II secolo a.C. Infine i tre Baal locali: il Baal di Heliopolis, quello di Doliche e quello di Damasco, riscuotono un successo diverso a Roma. Il più fortunato è il Baal di Doliche, città della Commagene, che è stato, già all'epoca ellenistica, assimilato a Giove Ottimo Massimo, diventando Giove Dolicheno.

I culti orientali, così come la religione romana tradizionale, tramontano progressivamente a partire dal IV secolo, quando una serie di decisioni imperiali decreta la fine di ciò che viene ormai definito "paganesimo". Nel 380 Flavio Teodosio insieme agli altri due Augusti, Flavio Graziano e Flavio Valentiniano, promulga un editto con il quale il cristianesimo viene riconosciuto religione di stato. Poi, nel 381 e nel 385, viene sancito il divieto di celebrare i riti pagani in tutto l'impero. Da questo momento in poi, tutti i culti pagani sono definitivamente vietati e il cristianesimo s'impone come unica religione.

Vedi anche
Roma repubblicana
Dèi *magni*, dèi minuti e nuovi dèi
Chi sono gli dèi e le dee: una carta d'identità
Il cristianesimo
La pittura funeraria a Tarquinia
Il mito greco nell'immaginario funerario etrusco: sarcofagi e urne cinerarie
Graecia capta: collezionismo e saccheggio

Vivere e morire con i miti
Cammini della curiosità da Svetonio ad Apuleio

Il cristianesimo

di Enrico Norelli

Il messaggio di Gesù era un appello all'interno del variegato panorama del giudaismo palestinese. Come ha potuto diventare una religione autonoma, contrapposta al giudaismo? La centralità di Gesù ha relativizzato la Legge, sulla quale invece si è fondata la ricostruzione del giudaismo dopo la distruzione del Tempio nel 70, e ha favorito la potente espansione nel mondo greco-romano. Seguiamo i primi, decisivi due secoli, nei quali si sono costituite le strutture di governo fondamentali – in particolare l'episcopato –, sono stati composti gli scritti che diventeranno canonici e, dalla molteplicità originaria di forme di cristianesimo, è emersa l'"ortodossia" che ha definito e condannato le altre forme come "eretiche".

Il cristianesimo dei primi due secoli

Il periodo compreso tra la vita di Gesù di Nazaret e gli inizi del III secolo vede costituirsi progressivamente il cristianesimo come religione autonoma. Gesù è un ebreo palestinese il quale non intende fondare una nuova religione, ma portare a Israele il messaggio di Dio che invita a entrare nel "regno" che comincia a costituirsi già nell'attività di Gesù, in attesa dell'imminente intervento divino che avrebbe cambiato l'universo distruggendo il male. Né i discepoli diretti di Gesù, né Paolo di Tarso pensano di fondare una nuova religione: sono convinti che la morte e la resurrezione di Gesù segnino una svolta che apre a tutti i popoli la prospettiva riservata in passato a Israele. Il peso dei non ebrei nell'insieme dei credenti in Gesù e la convinzione, affermatasi anche sotto il forte impulso di Paolo, che non è loro necessaria l'osservanza della legge di Mosè contribuisce a differenziare i gruppi di credenti in Gesù dal giudaismo che si ricostituisce, dopo le catastrofiche rivolte contro i Romani terminate nel 73 (il momento culminante è la distruzione del tempio di Gerusalemme nel 70) e nel 135, intorno alla Legge. I cristiani, e in molto minor misura gli ebrei non cristiani, definiscono la propria identità anche stabilendo frontiere di ideologia e

di prassi destinate a distinguere gli uni dagli altri. Il II secolo vede compiersi i processi decisivi che hanno segnato definitivamente le caratteristiche del cristianesimo: lo sviluppo di un sistema di poteri in cui gruppi locali sono diretti da un vescovo unico; la redazione di testi scritti intesi a conservare la memoria delle origini e progressivamente soggetti a una selezione dalla quale sarebbe emerso il Nuovo Testamento; l'emarginazione dei gruppi di credenti in Gesù legati all'osservanza della Legge e a concezioni di Gesù come semplice uomo; il rifiuto di teologie cristiane che svalutano il mondo materiale e fanno risalire il messaggio di Gesù a un Dio diverso e più grande di quello che si è rivelato a Israele; gli sforzi di accreditare il cristianesimo come la miglior religione possibile e dunque quella che le autorità politiche dovranno accogliere perché la società corrisponda al volere di Dio.

Quando comincia il cristianesimo

Per quanto strano possa sembrare, non si è ancora deciso quando è cominciato il cristianesimo. Gli storici sanno che Gesù di Nazaret è un ebreo il quale intende agire all'interno del sistema religioso del giudaismo e non ha alcuna intenzione di creare un'altra religione. Per un certo tempo hanno pensato che il vero fondatore del cristianesimo sia Paolo, ma oggi si sono resi conto che anch'egli si muove all'interno del giudaismo, certo attribuendo un ruolo fondamentale alla vicenda, e soprattutto alla morte, di Gesù di Nazaret. Ma considerare Gesù come un inviato di Dio con un ruolo unico e decisivo negli ultimi tempi del mondo non significa certo ancora uscire dal giudaismo. Non basta ad attestare il cristianesimo come religione autonoma nemmeno il nome di "cristiani", il quale, secondo il libro degli *Atti degli apostoli* (11, 26): – composto verisimilmente verso la fine del I secolo, secondo alcuni anche più tardi – comincia a essere attribuito ai seguaci di Gesù ad Antiochia, forse verso la metà degli anni Trenta, senza dubbio da persone esterne al gruppo; esso, infatti, può benissimo servire a identificare una specifica corrente percepita come interna al giudaismo. Verso il 115 il vescovo Ignazio di Antiochia oppone il *khristianismos* (è la prima attestazione a noi nota di questo sostantivo) allo *ioudaismos*: ma *ioudaismos* non ha qui il significato del nostro "giudaismo", bensì quello di osservanza militante della legge giudaica (come nella *Lettera*

ai Galati di Paolo, 1,13 e già nei libri dei *Maccabei* nel II secolo prima della nostra era), e *khristianismos* designa dunque probabilmente una pratica diversa, che Ignazio contrappone polemicamente a quella, ma non una religione come sistema.

Certamente un criterio importante per parlare di cristianesimo come religione separata è l'esistenza di gruppi che non solo si riferiscono all'autorità di Gesù, ma possiedono pratiche che li separano da gruppi identificati come giudaici, e che inoltre si contrappongono consapevolmente ai "giudei". Ma, appunto, è impossibile identificare un momento precoce nel quale una simile separazione si fosse universalmente compiuta, perché i credenti in Gesù continuarono per secoli ad avere relazioni con gli ebrei non credenti in lui e anche, in determinati casi, a osservare la legge mosaica. In questi ultimi anni s'insiste a giusto titolo sulle intense e varie interazioni tra credenti in Gesù ed ebrei e si mette in luce non solo la comunità di tradizioni, ma anche il fatto che gli sforzi molteplici di definizione delle rispettive identità, anche in contrapposizione tra loro, implicano un rapporto con "l'altro" e una costruzione dell'identità dell'altro certamente polemica, ma inseparabile dalla propria. In determinati casi, ad esempio, la polemica cristiana contro il giudaismo è servita in realtà a bollare come "falsi cristiani" gruppi di credenti in Gesù, squalificandoli con l'attribuire loro idee e pratiche che i loro avversari considerano come proprie del giudaismo e non del cristianesimo. Un'operazione del genere non esige che cristianesimo e giudaismo siano già religioni separate: la loro qualità di religioni distinte e contrapposte è anche precisamente un prodotto del discorso inteso a squalificare ed escludere gruppi di credenti in Gesù. Se dei teologi cristiani stabiliscono ad esempio che l'osservanza della Legge caratterizzi i giudei, ma sia inammissibile per un cristiano, i credenti in Gesù che continuano a osservare la Legge appaiono di colpo come mostruosità, ibridi che riuniscono in sé due identità differenti e incompatibili: l'identificazione e l'esclusione dell'eresia passa anche da qui.

Questi processi si svolgono con ritmi e modalità molto diversi secondo i luoghi e le circostanze. Verso il 100, il Vangelo attribuito dalla tradizione a Giovanni contrappone Gesù ai "giudei", che non lo

riconoscono come il Rivelatore di Dio: un simile anacronismo si spiega ammettendo che l'opera proietti sulla vita di Gesù la situazione vissuta dalle comunità di suoi seguaci che si riconoscono nel suo ritratto fissato in quel Vangelo. Lo scritto stesso lascia del resto trasparire questa situazione, ad esempio quando afferma: "i giudei avevano già stabilito che se qualcuno lo confessava come messia fosse espulso dalla comunità" (9, 22). Una simile affermazione, difficilmente immaginabile per il tempo della vita di Gesù, può riflettere l'ostilità di determinate comunità giudaiche nei confronti di ebrei che vedono in Gesù il messia, in un'epoca nella quale, dopo la catastrofe della repressione della rivolta giudaica del 66-73 e la distruzione del Tempio, i rabbi cercano di riconsolidare il giudaismo intorno alla legge scritta e alla legge orale (cioè la tradizione dei farisei) e possono scorgere pericolosi fattori di disgregazione nell'accettazione di un mediatore tra Dio e Israele diverso dalla legge stessa. Un tale atteggiamento da parte delle autorità che stanno ridefinendo il giudaismo come religione della doppia Torah (scritta e orale) fondata sulla tradizione farisaico-rabbinica costituisce probabilmente anche una reazione alla concezione particolarmente "alta" che le comunità che si esprimono nel Vangelo di Giovanni hanno di Cristo, come Figlio e Parola preesistente presso Dio, collaboratore nella creazione dell'universo, unico a conoscere veramente Dio e a poterlo far conoscere agli umani, il che rende limitata e temporanea tutta la rivelazione contenuta nelle Scritture d'Israele.

In altre aree i seguaci di Gesù hanno certamente elaborato immagini di lui che entrano meno direttamente in conflitto con l'autorità della Legge e sono dunque meno suscettibili di provocare rapide rotture con le comunità dei giudei non credenti in Gesù. Ma l'esigenza di definire e mantenere la propria identità di discepoli di Gesù porta a contrapporre la propria interpretazione della Legge (cioè quella che si attribuisce a Gesù) a quella dei maestri ebrei non credenti in Gesù e di quanti li seguono, come fa il Vangelo di Matteo. Insomma, i germi della separazione e della definizione della propria identità mediante la "costruzione" denigratoria dell'altro e dunque la presa di distanza da esso erano presenti già dal I secolo, soprattutto fra i seguaci di Gesù, ma maturarono in maniere e tempi molto diversi. Nelle pagine che seguono, abbozzeremo alcune linee di sviluppo tra la vita di Gesù e la fine del II

secolo, cioè nel periodo in cui si precisano le opzioni fondamentali, che orienteranno tutta la storia ulteriore del cristianesimo.

Chi è Gesù?

Se torniamo dunque alla questione relativa agli inizi del cristianesimo, restiamo con la figura di un piccolo artigiano – secondo alcuni, piuttosto un contadino – che, verso la fine degli anni 20 del I secolo della nostra era, svolge un'attività di carismatico itinerante percorrendo i villaggi della sua regione natale, la Galilea (la nascita di Gesù a Betlemme è certamente una leggenda) e forse qualche località delle regioni limitrofe esterne alla terra d'Israele; si tiene lontano dalle città vere e proprie, ma si reca – non sappiamo se una o più volte – in Giudea, a Gerusalemme, dove a quanto pare predice l'imminente distruzione del Tempio, una profezia avanzata anche da altri "profeti" ebrei negli stessi decenni, come un certo Gesù figlio di Anania al tempo del procuratore romano Albino (verso il 62) secondo lo storico ebreo Giuseppe Flavio, *Guerra giudaica* 6, 300-309. Arrestato dai Romani, che all'epoca governano direttamente la Giudea, probabilmente con l'approvazione o la collaborazione dell'élite sacerdotale legata al Tempio, condannato come pretendente messianico e dunque come ribelle all'autorità romana, Gesù è crocifisso verosimilmente nell'aprile dell'anno 30, in prossimità della Pasqua. Il gruppo di discepoli che ha riunito intorno a sé, dapprima disperso, si ricompone presto, convinto che Dio, nonostante la sua fine infamante e anzi proprio attraverso di essa, lo abbia sostenuto e ancora sostenga la sua causa.

Quale sia quest'ultima, cioè quale sia l'annunzio di Gesù, è appunto questione discussa. Le diverse fonti antiche mostrano che al centro della sua predicazione vi è il regno di Dio. Che Dio sia re dell'universo è un principio riconosciuto; certi ambienti in Israele affermano però che egli permette nel presente che potenze spirituali malvage dominino il mondo, ma ben presto interverrà per sconfiggerle e imporre definitivamente la sua sovranità, nonché il dominio d'Israele sugli altri popoli. Gesù sembra aver condiviso questa attesa, ma sembra anche – e questa è la sua specificità – aver sostenuto che mediante la sua persona Dio comincia a realizzare il suo regno in contesti e circostanze concreti

e malgrado le forze ostili che esercitano ancora il loro potere. Gesù compie guarigioni ed esorcismi e li mette in rapporto con la presenza dell'amore di Dio e con l'offerta, che questi fa gratuitamente a ognuno in Israele, di riconciliarsi con lui riponendo in lui tutta la propria fiducia. Gesù ha adottato uno stile di vita dimostrativo, quello di un carismatico itinerante che ha reciso i legami con la propria famiglia e vive dell'accoglienza che altri fanno alla sua persona e al suo messaggio, come pure al gruppo di discepoli, donne e uomini, che condividono questo *ethos* radicale; altri accolgono il messaggio di Gesù, ma rimangono nell'ambito dei loro rapporti familiari e sociali. Come ha sottolineato l'esegeta tedesco Gerd Theissen, una simile proposta non ha solo valore religioso, ma può costituire una risposta a una situazione di disintegrazione sociale e d'impoverimento, in quanto dei membri di categorie sociali non miserabili, ma minacciate dalla crisi, possono scegliere volontariamente un *ethos* di rinunzia ai beni, alle protezioni generate dai legami sociali, alla sedentarietà, compensandolo con la convinzione che tale status produca una particolare protezione da parte di Dio. L'orizzonte resta quello della catastrofe cosmica imminente con instaurazione finale del regno di Dio, ma il tempo presente, che precede di poco quella catastrofe, è così caratterizzato non come un'epoca di sciagure sempre più terribili, come nell'immaginario tradizionale, bensì come un tempo in cui il regno di Dio è già a portata di mano e si può entrarvi, benché in maniera misteriosa.

La persona di Gesù non è dunque solo quella di un profeta dell'irruzione prossima del regno, bensì quella del portatore di questa prima fase del regno stesso, e in tal senso ha una funzione unica e decisiva nella storia universale. È difficile dire se Gesù si sia attribuito qualcuno dei vari titoli e ruoli tradizionalmente ascritti agli inviati di Dio attesi per gli ultimi tempi, che gli sono stati conferiti dai suoi seguaci molto presto dopo la sua morte (messia, cioè "unto", titolo regale e sacerdotale; Figlio di Dio, che non esprime di per sé una condizione divina, ma rinvia sia all'elezione di Israele, sia alla figura del servitore sofferente di Dio; certamente Gesù non si è presentato come "Signore" o "salvatore"). La "fonte delle parole di Gesù" (si veda oltre) attribuisce a Gesù il solo titolo di "Figlio dell'uomo", che potrebbe essere stato l'unico da lui applicato a se stesso. Tale titolo

sembra vivere della tensione tra una marginalizzazione sociale presente (secondo il suo uso corrente nel senso di “essere umano”) e un’esaltazione futura in occasione della realizzazione finale del regno di Dio (in conformità con l’uso del termine a partire dal libro di Daniele 7, 13, poi nel *Libro delle parabole di Enoch*, per designare un personaggio determinato al quale spetterà un ruolo nel giudizio finale).

Gesù non è stato dunque in alcun modo un cristiano, ma la sua persona è inseparabile dalle origini del cristianesimo: da una parte perché il suo messaggio, sia pure profondamente modificato, prosegue nelle diverse forme dei messaggi dei suoi discepoli e la concezione di un ruolo centrale della sua persona nelle relazioni tra Dio e il suo popolo non è stata una creazione dei discepoli ma risale a Gesù stesso (sia pure in una forma che non include la sua resurrezione), dall’altra perché vi è stata continuità tra la sua azione e predicazione e quelle dei primi credenti in lui.

Per risalire cronologicamente il più possibile verso Gesù, ma anche per comprendere la formazione di una “sacra scrittura” cristiana, cioè del Nuovo Testamento, bisogna tener presenti i risultati della critica letteraria relativa ai primi scritti cristiani. Gli scritti cristiani più antichi che ci siano rimasti sono le lettere autentiche di Paolo, che si ritengono composte più o meno nella prima metà degli anni Cinquanta. Quanto ai Vangeli, la maggior parte degli studiosi considera il Vangelo di Marco come il più antico, composto intorno al 70 e utilizzato da Matteo e Luca. Se da questi ultimi si sottrae il materiale corrispondente a Marco (assai più breve di essi), rimangono elementi propri a ciascuno, ma anche una quantità di materiale che hanno in comune e che è assente in Marco. Si tratta quasi esclusivamente di parole di Gesù: si ritiene dunque assai probabile che Matteo e Luca abbiano usato, indipendentemente l’uno dall’altro, un documento contenente quelle parole e privo di materiale narrativo, in particolare del racconto della Passione. Si designa tale documento, la cui esistenza è verisimile ma non assolutamente certa, come “fonte delle parole di Gesù” o con la sigla Q: esso deve esistere già negli anni Cinquanta. Anch’esso, come i Vangeli, costituisce già un’interpretazione della figura di Gesù, ma permette di risalire a uno stadio molto antico della trasmissione delle

parole di Gesù. Quanto al Vangelo di Matteo, vi sono ragioni di credere che sia stato composto intorno all'80; una tradizione attestata già agli inizi del II secolo afferma che l'apostolo Matteo ha composto il suo libro in aramaico (la lingua di Gesù) e che il testo greco esistente è una delle traduzioni che ne sono poi state fatte, ma si tratta con ogni probabilità di una leggenda. Quanto al Vangelo detto di Giovanni, senza dubbio non è stato composto dal discepolo di Gesù Giovanni, figlio di Zebedeo, come la tradizione ecclesiastica ha poi unanimemente accettato: si tratta di un'opera risalente probabilmente alla fine del I secolo, la quale presuppone tra l'altro una lunga riflessione teologica sulla figura di Gesù come essere divino, unico rivelatore di Dio agli umani; per questo motivo gli vengono preferiti, come fonte su Gesù, gli altri Vangeli, anche se esso conserva certamente materiale molto antico. Nessuno dei quattro Vangeli entrati nel Nuovo Testamento include nel testo il nome dell'autore. I nomi di Marco e Luca circolano molto presto, e proprio perché non si tratta di discepoli di Gesù potrebbero essere quelli dei veri autori: se si fosse loro attribuito un nome fittizio, non si sarebbero scelti personaggi abbastanza oscuri. In ogni caso, per legittimare il loro contenuto, si racconta che Marco sia stato un collaboratore di Pietro, e Luca di Paolo, così che il contenuto dei rispettivi Vangeli può essere ricondotto all'insegnamento di quei due apostoli; ma si tratta molto probabilmente di connessioni leggendarie (in realtà conosciamo un Marco collaboratore di Paolo, cfr. Fm 24 e Coll 4, 10-11). Tra I e II secolo circolano comunque numerosi scritti su Gesù: di qualcuno abbiamo il testo (il caso più celebre è quello del Vangelo secondo Tommaso, una raccolta di detti di Gesù, la cui scoperta ha confermato tra l'altro che tale genere, attribuito a Q, esisteva effettivamente nel primo cristianesimo), di altri solo frammenti, come per il Vangelo di Pietro o i Vangeli degli ebrei, dei nazorei e degli ebioniti, ciascuno dei quali offre uno specifico ritratto di Gesù. In un primo tempo, i Vangeli scritti coesistono con la tradizione orale, che nei primi decenni ha dominato assolutamente. Con la scomparsa della prima generazione e poi anche della seconda, si avverte il bisogno di definire in quali tra gli scritti in circolazione si può considerare presente l'autentica tradizione su Gesù; alla selezione contribuisce anche il fatto che alcuni di tali testi riflettono la teologia di gruppi le cui idee e pratiche finiscono con l'essere considerate come incompatibili con

l’“ortodossia” che si afferma progressivamente nel II secolo. Il processo, molto complesso, di costituzione di una raccolta di scritti cristiani normativi, il Nuovo Testamento (dove testamento significa “patto”) che i cristiani affiancano alla Bibbia degli ebrei, divenuta per loro “Antico Testamento”, si chiude formalmente solo nel IV secolo avanzato, ma la selezione degli scritti accettati è quasi interamente compiuta alla fine del II secolo, e questo vale in modo particolare per la collezione dei quattro Vangeli.

La continuazione dell’opera di Gesù

Dopo la morte di Gesù, si pone il problema della continuazione della sua opera in sua assenza: chi può diventare, per così dire, l’erede di questo personaggio il cui ruolo è considerato per definizione unico, e con quali modalità? Inizialmente, le soluzioni sono condizionate dalla convinzione che sarebbe tornato molto presto in questo mondo, nella vita glorificata che ha ora presso Dio, per celebrare il giudizio universale, distruggere definitivamente il male e instaurare il Regno di Dio. Le soluzioni sembrano aver preso inizialmente due forme principali; quella che presenteremo come seconda si è rapidamente imposta – integrando peraltro elementi della prima – sia perché è la sola che può sopravvivere all’esperienza che il ritorno di Cristo tardi in maniera sempre più indefinita, sia perché si fonda su strutture sociologiche più solide.

La prima forma, che ha finito con il soccombere, è quella dei predicatori carismatici itineranti, uomini e donne, che negli ambienti rurali di Siria e Palestina continuano a praticare lo stile di vita di Gesù diffondendo il suo stesso annunzio e legittimandosi con una formula che ci è stata conservata in fonti diverse: Q (ricostruibile dal confronto tra i Vangeli di Matteo 10, 40 e di Luca 10, 16), il Vangelo di Marco (9, 37) e quello di Giovanni (13, 20); ecco la forma di Matteo: “Chi accoglie voi accoglie me, e chi mi accoglie, accoglie colui che mi ha mandato”. In questo modo, i missionari chiedono che venga riconosciuta loro un’autorità quasi pari a quella di Gesù: la loro presenza rende presente Gesù, la loro parola è una riattivazione della parola di Gesù in un contesto di azione di Dio (questi carismatici operano, come Gesù, guarigioni ed

esorcismi). Tale soluzione del problema dell'assenza di Gesù è tipica di un contesto di oralità, in cui l'enunciazione e l'efficacia della parola sono inseparabili dalla presenza di chi la enuncia e dalla situazione concreta nella quale questi comunica con i suoi interlocutori. È con ogni probabilità in tali ambienti che sono state conservate inizialmente le istruzioni per i discepoli inviati in missione che troviamo in bocca a Gesù nei Vangeli di Marco (6, 7-11), Matteo (10, 1-16) e Luca (9, 1-5; 10, 1-12). Il documento Q può provenire da queste cerchie. Questa linea di continuazione dell'opera di Gesù non ignora certo la sua morte, e la fonte Q, pur non raccontando la Passione, contiene una parola sull'esigenza di prendere o portare la propria croce (Luca, 14, 27), che certamente allude alla morte di Gesù. Ma questa tradizione sembra avere interpretato tale morte non come un evento salvifico, bensì come un destino che situa Gesù (e i suoi discepoli) nella linea dei profeti perseguitati e uccisi in Israele, o lo assimila al modello biblico del giusto perseguitato dai suoi nemici e messo a morte, ma riconosciuto da Dio. Tale riconoscimento sarebbe stato un'altra maniera di esprimere ciò che vuol esprimere l'annuncio della resurrezione, cioè la rivendicazione di Gesù da parte di Dio precisamente attraverso la sua morte; ma l'accento qui è posto sul destino tragico dell'inviato di Dio.

L'altra forma di prosecuzione dell'opera di Gesù assume come punto di partenza le esperienze di suoi discepoli dopo la sua morte, che non possiamo ricostruire con precisione ma che li convinsero che Dio non aveva abbandonato Gesù alla morte ma lo aveva fatto entrare in una vita piena e definitiva in comunione con lui; quella che chiamiamo "resurrezione" è designata dai primi testi con termini che indicano il risveglio, il rialzarsi in piedi, l'ascesa verso Dio. Tale agire di Dio in Gesù è compreso come l'apertura del tempo della fine del mondo, tempo destinato a concludersi presto con il ritorno di Gesù e la salvezza di quanti hanno creduto in lui; l'esigenza di far accedere il maggior numero possibile d'israeliti a questa salvezza rilancia e intensifica la missione da parte dei suoi discepoli, mediante una predicazione di cui la resurrezione di Gesù costituisce sia il punto di partenza che il contenuto, con uno spostamento d'accento fondamentale rispetto al messaggio diffuso da Gesù stesso. I testimoni di manifestazioni del Risorto diventano i garanti e i primi portatori del messaggio, e in effetti i

racconti di manifestazioni di Gesù ai discepoli alla fine dei Vangeli contengono l'ordine di andare ad annunziare il Vangelo: certamente tali racconti non rappresentano la forma più antica degli enunciati sulla resurrezione di Gesù (che va ricercata in antiche formule di fede contenute ad esempio nelle lettere di Paolo, come quella della *Prima lettera ai Corinzi* 15, 3-7), ma riflettono la comprensione che i suoi discepoli sviluppano del rapporto tra resurrezione di Gesù ed esigenza, per i testimoni di essa, di annunziarla agli altri. Nascono così piccoli gruppi di credenti in Gesù, che si riuniscono per ricordarne la morte e riaffermare la loro fede nel suo prossimo ritorno, intorno a un pasto rituale la cui istituzione si fa risalire all'ultima cena di Gesù con i suoi discepoli alla vigilia della sua morte: la storia della sua passione e morte può essersi sviluppata appunto come racconto fondatore (in tal senso "mito") di queste comunità. È la situazione che troviamo nelle lettere dell'apostolo Paolo: piccoli gruppi in ambiente urbano, anche più d'uno nella stessa città (a Corinto, le lettere ne lasciano scorgere almeno sei) che si riuniscono verso sera in case private per consumare una cena comunitaria; come mostra soprattutto la *Prima lettera ai Corinzi*, nel contesto cultuale si producono fenomeni quali brevi discorsi ispirati, enunciati incomprensibili intesi come discorsi in lingue angeliche, guarigioni, che vengono interpretati come segni della presenza dello Spirito di Cristo nella comunità di quanti sono stati radunati dalla chiamata realizzatasi nella predicazione degli apostoli (in greco *ekklêsia*, termine che nelle lettere di Paolo indica sempre una comunità locale e non tutto l'insieme dei credenti in Gesù).

La diffusione del messaggio ai non ebrei

Il movimento suscitato da Gesù è dapprima un movimento di "risveglio" interno a Israele. Il libro degli *Atti degli apostoli*, accolto poi nel Nuovo Testamento, ne situa il punto di partenza e il centro a Gerusalemme e la direzione nel gruppo dei Dodici. Questi ultimi non sono identici né ai "discepoli" di Gesù, tra i quali sono stati scelti, né agli "apostoli", che sono i missionari. Benché alcuni studiosi vogliano situare l'origine del gruppo dei Dodici dopo la morte di Gesù, la narrazione dei Vangeli, che li presenta come istituiti da lui, è con ogni probabilità esatta: se fossero stati creati più tardi, difficilmente si

sarebbe considerato Giuda come uno di loro. Secondo il Vangelo più antico, quello di Marco (3, 13-19), Gesù li avrebbe scelti per compiere le sue stesse attività: guarigioni, esorcismi e annunzio del regno. Ma le fonti mostrano che tali compiti sono propri di un numero ben più grande di persone, e una parola di Gesù in Q afferma che i Dodici, seduti su dodici troni, avrebbero giudicato le tribù d'Israele nel giudizio finale (Matteo 19, 28 e Luca 22, 30). È verosimile che Gesù veda nei Dodici un simbolo dell'Israele che Dio convoca per mezzo di lui. Le lettere di Paolo, scritte nella prima metà degli anni Cinquanta, non menzionano mai i Dodici, con la sola eccezione di una professione di fede che egli riproduce come l'ha ricevuta e dove essi appaiono come i beneficiari di una manifestazione di Gesù risorto (1 *Corinzi* 15, 5). Una riunione svoltasi a Gerusalemme probabilmente nel 48/49, in cui vengono prese importanti decisioni, viene descritta sia negli *Atti degli apostoli* (15, 1-29) che nella lettera di Paolo ai Galati (2, 1-10): ma mentre i primi attribuiscono la massima autorità agli "apostoli" – che per questo autore s'identificano con i Dodici – oltre che a Giacomo, il fratello di Gesù, Paolo l'attribuisce a una triade designata come "le colonne" – titolo che Paolo riporta con una certa ironia – e formata, oltre che da questo Giacomo (il quale è della famiglia di Gesù, ma non lo ha seguito nella sua attività), da Pietro e Giovanni figlio di Zebedeo, che sono stati compagni di Gesù. La presentazione di Paolo, benché polemica, è certamente da preferire su questo punto, in quanto scritta da un testimone oculare a pochissimi anni di distanza dai fatti, quando è ancora facilmente possibile verificare questi ultimi. Ciò significa probabilmente che a quest'epoca il gruppo dei Dodici si è disperso (uno dei suoi membri, Giacomo figlio di Zebedeo, è comunque già morto: *Atti degli apostoli* 12, 1), e in ogni caso non aveva, in quanto tale, funzioni di governo.

La presentazione offerta dal libro degli *Atti*, con Gerusalemme come punto di partenza e i Dodici come massime autorità della missione per Gesù, e una progressiva espansione attraverso la Samaria, Antiochia, l'Asia Minore, la Grecia e con Roma come punto di arrivo, contiene elementi preziosi ma costituisce da un lato una forte selezione degli eventi e dall'altro un'interpretazione fortemente ispirata dalla teologia dell'autore, interessato a illustrare il cammino del Vangelo da Israele ai

pagani, itinerario simboleggiato dai due poli geografici situati all’inizio e alla fine dell’opera, Gerusalemme e Roma, e uniti soprattutto dai viaggi di Paolo. Di fatto, numerosi indizi lasciano scorgere che la diffusione del messaggio dopo la morte di Gesù ha luogo in numerose direzioni. Il fatto che in certe fonti le prime manifestazioni del Risorto siano localizzate in Galilea (Marco 15, 7) potrebbe essere legato all’esistenza precoce di piccole comunità di adepti di Gesù in quella regione; l’interesse mostrato da alcuni racconti per la Samaria (*Giov*. 4, 1-42; *Atti* 8, 5-25) lascia intravedere tradizioni antiche sull’evangelizzazione di quel territorio. Antiochia di Siria è un centro importante sin dai primi anni dopo la morte di Gesù, come mostrano gli stessi *Atti*; a Roma esistono credenti in Gesù ben prima che Paolo scriva la lettera indirizzata a loro (verso il 56). Gerusalemme costituisce però certamente il centro più importante fino alla rivolta giudaica contro Roma del 66-73; lo attesta già il fatto che Paolo abbia considerato importante, sia pure a posteriori, l’approvazione della sua missione da parte delle autorità di quella comunità. È molto probabile che nei primissimi anni il ritorno di Cristo sia atteso a Gerusalemme.

La direzione da parte delle tre “colonne” di questa comunità menzionate, come abbiamo visto, da Paolo lascia intravedere un compromesso tra due criteri per la successione a Gesù: quello della famiglia, rappresentato da Giacomo, e quello del discepolato itinerante con lui, rappresentato da Pietro e Giovanni. Questi due non vi risiedono però stabilmente: al tempo della riunione, Pietro ha già svolto ampiamente attività missionaria (*Lettera ai Galati* 2, 7-8) e riparte in seguito (*Galati* 2, 11-14), e certamente lo stesso vale per Giovanni, la cui memoria è legata più tardi all’Asia Minore. Il vero capo della comunità di Gerusalemme è Giacomo, fino alla morte che ha luogo in quella città verso il 62 per una specie di regolamento di conti interno al giudaismo di Gerusalemme: come narra lo storico ebreo Flavio Giuseppe, *Antichità giudaiche* 20, 1 97-203, in un periodo di assenza del procuratore romano in Giudea, tra la morte di Festo e l’arrivo del suo successore Albino, il sommo sacerdote Anano (Anna II) riunisce a Gerusalemme il sinedrio e vi fa giudicare e condannare alla lapidazione Giacomo e alcuni altri, come trasgressori della Legge. Per quanto ne sappiamo, Giacomo è un ebreo molto osservante, ma la sua convinzione

che Gesù sia il messia e che la comunità che Giacomo stesso dirige sia quella dei salvati nell’imminenza del giudizio può aver contribuito a montare l’accusa, anche se non si condanna certo a morte qualcuno perché identifica una data persona con il messia. In una forma molto più leggendaria, la morte di Giacomo è narrata in seguito dal cristiano Egesippo, verso il 170, in un frammento della sua opera *Annotazioni* conservato dallo storico e teologo cristiano di età costantiniana Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, 2, 23). Un altro frammento di Egesippo mostra del resto che ancora alla fine del I secolo, i membri della famiglia di Gesù godono di speciale considerazione presso i credenti in Gesù che mantengono l’osservanza della Legge (Eusebio, *Storia ecclesiastica*, 3, 11, 19-20).

Il messaggio di Gesù, lo abbiamo ricordato, si rivolge a Israele. Alcuni dei primi credenti in lui, ebrei di lingua e cultura greca – gli “ellenisti” degli *Atti degli apostoli* 6 – annunziano il Vangelo anche a non ebrei, che lo accolgono. Ciò pone il problema se i non ebrei credenti in Gesù debbano entrare nel popolo d’Israele, facendosi circoncidere e osservando la Legge di Mosè. Molti, in particolare della cerchia intorno a Giacomo, sostengono che ciò è necessario, perché con Gesù non è cambiato il principio tradizionale secondo il quale il popolo di Dio è Israele, definito dall’osservanza delle regole del patto. Altri, probabilmente appunto tra gli ellenisti, ritengono che la resurrezione di Gesù abbia aperto un’epoca nuova in cui le istanze tradizionali della mediazione tra Dio e gli uomini, il Tempio e la Legge, sono relativizzate e l’unico elemento decisivo è la fede in Gesù, aperta a tutti. Il libro degli *Atti* attribuisce una posizione del genere a Stefano, il leader degli ellenisti di Gerusalemme, e ne fa la causa della sua condanna a morte da parte del Sinedrio (*Atti* 6-7). Lo zelo per l’osservanza della Legge può condurre le autorità religiose a misure repressive nei confronti degli ebrei che antepongono Gesù alla Legge.

Paolo di Tarso

Si distingue in questa repressione un ebreo ellenizzato di Tarso in Cilicia, che porta un doppio nome, semitico e greco, Saul e Paolo. Nelle sue lettere, anni dopo, egli ricorda di avere avuto una rivelazione del

Cristo resuscitato, da lui compresa nel senso che il Dio d'Israele non chiede più, per riconciliarsi con lui, che la fede in Cristo, e lo invia ad annunziarlo ai non ebrei (*Lettera ai Galati* 1,15-16); questa fede definisce ormai un nuovo popolo di Dio, formato da ebrei e non ebrei, del quale l'osservanza della Legge non costituisce più un tratto identitario. Egli si persuade che lo scopo della Legge di Dio è sempre stato solo quello di rendere evidenti le trasgressioni della volontà di Dio, e che non vi è mai stato alcun rapporto diretto tra osservanza della Legge e giustificazione del peccatore: questa è diventata possibile, e reale, solo grazie allo Spirito del Cristo risorto che Dio dona a quanti credono in Gesù. Tali convinzioni, espresse in lettere scritte a numerosi anni di distanza dalla rivelazione, possono essere state sviluppate progressivamente, ma egli le riconduce in ultima analisi a quella rivelazione, da lui compresa contemporaneamente come l'ordine di annunziare questa buona notizia a ebrei e non ebrei. Paolo lo fa da subito, in un'infaticabile attività missionaria di numerosi anni, dapprima forse da solo, poi certamente su incarico della comunità di Antiochia e in collaborazione con un eminente missionario, Barnaba: nella già menzionata riunione di Gerusalemme del 48/49 poté ottenere dalle autorità di Gerusalemme il riconoscimento della validità dell'opera missionaria da lui svolta con successo presso i non ebrei senza esigere da loro l'osservanza della Legge (*Galati* 2,1-10). Staccatosi poi dalla chiesa d'Antiochia, Paolo sviluppa un'impresa missionaria su grande scala in Asia Minore e in Grecia, attirandosi però largamente l'ostilità di ambienti giudeocristiani fedeli all'osservanza della legge, che si richiamano – non sappiamo quanto a ragione – all'autorità di Giacomo. Arrestato dai Romani a Gerusalemme (su denuncia di giudeocristiani?) mentre si prepara a spostare la sua attività missionaria nel Mediterraneo occidentale facendo di Roma la sua base (come egli stesso spiega nella *Lettera ai Romani* 15, 22-24), viene trasferito a Roma, dove giunge probabilmente verso il 58 e – malgrado leggende posteriori che lo fanno liberare e partire effettivamente per la Spagna – resta con ogni probabilità sino alla sua morte, che avrà luogo al più tardi nella breve, ma violenta persecuzione dei cristiani di Roma scatenata da Nerone dopo l'incendio della città nel 64. Paolo realizza un'impresa missionaria complessa, pianificata e ben organizzata, per la quale si serve di collaboratori capaci e che è resa possibile anche dalla relativa facilità

delle comunicazioni e dei viaggi. Le sue lettere alle chiese che ha fondato e a quella di Roma (solo sette, tra le 14 incluse nel Nuovo Testamento sotto il suo nome, sono unanimemente riconosciute come autentiche) rappresentano i più antichi documenti cristiani che ci siano stati conservati e permettono di conoscere questo personaggio eccezionale e la sua riflessione teologica profonda e radicale, imperniata sul rovesciamento dei valori che il Dio d'Israele ha realizzato nella morte e resurrezione del suo figlio Gesù. Senza presentare un vero sistema teologico, questa riflessione, largamente legata alle esigenze, anche polemiche, create dalle vicende delle comunità cui scrive, contiene alcune intuizioni fondamentali per tutta la storia e la dottrina successive del cristianesimo. Le lettere ci fanno inoltre conoscere elementi preziosissimi della vita sociale e cultuale dei credenti in Gesù in contesto urbano, nonché della missione dei primi decenni.

Paolo svolge la sua missione nelle città. Secondo gli *Atti degli apostoli*, giungendo in una città, si rivolge dapprima agli ebrei, poi, dopo un successo modesto e molte resistenze, si orienta verso i "gentili" incontrando ben maggiore disponibilità (anche se la fredda reazione al discorso di Paolo sull'Areopago di Atene mostra che l'autore di questo episodio emblematico narrato in *Atti* 17 è consapevole dell'estraneità della predicazione della resurrezione a un pubblico greco colto); ma questo schema, o almeno la sua regolarità, può essere una creazione dell'autore degli *Atti*, il quale insiste molto sull'idea che il messaggio di Gesù, rivolto dapprima a Israele, è destinato da Dio a diffondersi tra i gentili e in effetti viene accettato soprattutto da questi. I nomi di membri delle comunità paoline che conosciamo non sono ebrei e l'apostolo non si è certo rivolto ai gentili solo come ripiego. Paolo interpreta il battesimo, rito d'ingresso nella comunità certo precedente a lui, come partecipazione mistica alla morte di Gesù e pegno di quella, futura, alla sua resurrezione; e avvia la comunità a un itinerario di crescita spirituale che s'inizia sotto la sua guida, subito dopo la fondazione della comunità stessa, e prosegue dopo la sua partenza, quando egli continua a seguire la comunità mediante le sue lettere, i suoi collaboratori e incontri con membri della comunità che, viaggiando, lo visitano là dove si trova.

Le lettere ai Corinzi sono particolarmente interessanti sotto questi aspetti. In particolare, esse illustrano come dei non ebrei che abbracciano il culto di Gesù possano interpretarlo in maniera analoga ai culti misterici: a Corinto il battesimo deve essere stato assimilato da alcuni all'iniziazione ai misteri, e la "sapienza" che per Paolo significa capacità di comprendere, anche nelle scritture ebraiche, le profondità del mistero dell'azione di Dio in Cristo, pare a una parte dei credenti di Corinto dover comportare una scienza delle cose divine capace di procurare a chi la detiene poteri ben visibili. Alcuni, probabilmente, si considerano già associati alla resurrezione di Cristo e quindi già misticamente trasferiti al di là della morte e incapaci di peccare.

La diffusione dei cristiani nel I secolo

Le principali città dell'epoca, immerse nella tradizione culturale ellenistica e romana, diventano i centri principali del cristianesimo già prima della fine del I secolo. Abbiamo detto di Roma; in Oriente, abbiamo menzionato Antiochia; le origini del cristianesimo ad Alessandria sono oscure, ma vi è una prima evangelizzazione proveniente dalla Siria-Palestina nel I secolo, probabilmente cancellata dalla sanguinosa repressione della rivolta degli ebrei della città nel 115-117, dopo di che vi è certamente una seconda e definitiva evangelizzazione, proveniente forse da Roma. La città di Efeso, in cui la fede in Gesù non è stata portata da Paolo, è però una base importante dell'attività missionaria dell'apostolo e conserva una "scuola" legata alla sua memoria, dove si è forse prodotta una parte delle lettere tramandate sotto il suo nome. Da Gerusalemme invece, un gruppo di credenti in Gesù fedeli all'osservanza della Legge, che qui hanno un centro importante, si trasferisce a Pella, a est del Giordano, allo scoppio della rivolta giudaica contro Roma del 66 (Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, 3, 5: l'autenticità storica della notizia è stata messa in dubbio, ma probabilmente senza sufficienti motivi); dopo la fine della guerra, una parte di loro può essere rientrata, ma la comunità giudeocristiana della città ha ormai perduto la sua importanza. L'ortodossia che si affermerà nel II secolo finirà addirittura con il considerare eretica la posizione dei credenti in Gesù che osservano la Legge, anche se questa ostilità è dovuta probabilmente più alla loro

comprensione di Gesù come un uomo “adottato” da Dio e non come un essere divino.

Prima della fine del I secolo, comunità cristiane sono attestate – oltre che in terra d’Israele – in Fenicia, Siria occidentale (in particolare ad Antiochia), Siria orientale (territorio dell’Osroene, occupato dai Romani dall’inizio del II secolo, e in particolare il suo capoluogo Edessa), in Egitto ad Alessandria, in Asia Minore meridionale (Pisidia, Panfilia, Licaonia), centrale (Galazia) e soprattutto occidentale (Frigia e provincia romana d’Asia, in particolare a Efeso, ma anche a Mileto, Magnesia, Tralle, Colossi, Laodicea, Hierapolis, Filadelfia, Smirne, Sardi, Tiatira, Pergamo), in Macedonia (Filippi, Tessalonica), in Acaia (in particolare Corinto) e in Italia (in ogni caso a Roma). È praticamente impossibile azzardare sia cifre assolute che percentuali per la diffusione del cristianesimo nei primi secoli, senza contare il fatto che esse devono essere state molto diverse per la parte orientale e quella occidentale dell’impero, la seconda essendo stata cristianizzata (a parte Roma) molto più tardi e molto meno intensamente della prima; ma anche all’interno di ciascuna di queste parti bisognerebbe distinguere i diversi territori. Le testimonianze disponibili sin verso il 1920 si trovano raccolte nella grande opera di Adolf von Harnack (*La missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, 4a e def. ed. Leipzig, Hinrichs 1924, pp. 529-958), che andrebbe integrata con i risultati ulteriori dell’archeologia: ma Harnack stesso non osa quantificare quanti siano stati effettivamente i cristiani. Recentemente, un sociologo della religione, Rodney Stark, ha proposto di applicare un modello che prevede una crescita dei cristiani del 40 percento ogni 10 anni, analogamente a quanto Stark stesso ha constatato studiando le sette religiose moderne (*The Rise of Christianity*, HarperOne, 1997). Partendo da una stima di 1000 credenti in Gesù nell’anno 40 (corrispondenti allo 0,0017 percento della popolazione dell’impero, stimata a 60 milioni) si arriverebbe così a 7530 nel 100 (0,0126 percento), a 217.795 nel 200 (0,36 percento), a 6.299.832 nel 300 (10,5 percento); ciò permette di calcolare 8.819.765 per il 310, cioè alla vigilia della libertà di culto concessa ai cristiani da Costantino e Licinio nel 313. Ma naturalmente si tratta d’ipotesi.

Aspetti sociali della prima diffusione del cristianesimo

Già dalla seconda metà del I secolo, comunque, il messaggio cristiano troverà accoglienza essenzialmente tra i gentili, in particolare tra quelli che sono attirati dal giudaismo ma che non si risolvono ad aderirvi a causa della separazione sociale resa necessaria dal rispetto delle norme giudaiche di purità alimentare e rituale; tutt'al più, essi divengono "timorati di Dio", cioè simpatizzanti e sostenitori esterni delle comunità giudaiche, ma si ritrovano marginali rispetto sia alla sfera "pagana" di provenienza sia a quella giudaica. A persone di questo genere, l'adesione alla fede in Gesù consente invece una vita religiosa intensa ed elevata permettendo al tempo stesso di conservare le proprie relazioni sociali. Una prospettiva del genere può naturalmente attirare soprattutto persone più o meno agiate e coinvolte nella vita pubblica. Una parte di queste può poi trovare nella comunità cristiana un'integrazione e una gratificazione che sono loro negate nella società a causa della loro "incoerenza di status". Così, una donna può avere uno status sociale elevato da un certo punto di vista, per esempio essendo ricca, ma inferiore da un altro punto di vista, perché la sua condizione di donna non le consente di esercitare cariche; in una comunità cristiana, ella può vedersi riconoscere un'importanza e assumere un ruolo che non sarebbe stato possibile al di fuori. Nella *Lettera ai Romani* (16, 1-2), Paolo ringrazia una donna, Febe, designandola come sua "protettrice" (*prostatis*), cioè come patrona nel quadro del rapporto patrono/cliente che struttura le relazioni sociali nel mondo romano: ella ha certamente contribuito a finanziare la missione di Paolo e può averlo protetto in circostanze difficili.

Naturalmente il Vangelo ha trovato larga diffusione tra gli strati sociali inferiori con il suo messaggio di uguaglianza di fronte a Dio e di speranza per i poveri e i socialmente deboli, anche se non predica affatto una rivoluzione sociale (Paolo rimanda al suo padrone Filemone lo schiavo fuggiasco Onesimo, come mostra la lettera a Filemone); ma più ancora di tali prospettive ha certamente svolto un ruolo decisivo l'attività delle comunità cristiane, grazie ai doni dei membri non solo ricchi e all'attività volontaria di molti, in favore dei loro membri deboli e bisognosi, in primo luogo delle vedove e degli orfani. In un'epoca in

cui non vi sono ammortizzatori sociali né forme di previdenza e assistenza, ciò rappresenta un forte fattore di attrazione, come pure il soccorso che i credenti in Gesù si prestano a vicenda in caso di carestie o epidemie, o che prestano a prigionieri, condannati ai lavori forzati in miniera, schiavi, provvedendo inoltre alla sepoltura dei poveri. La chiesa di Roma, divenuta presto ricca, diviene celebre per tali attività, tanto che anche i pagani la designano come un modello. A metà del III secolo il vescovo di Roma Cornelio, in una lettera al suo collega di Antiochia, Fabio, sottolinea che la Chiesa romana sostenta oltre 1500 vedove e indigenti (citato in Eusebio, *Storia ecclesiastica* 6, 43, 11); negli stessi anni, la medesima comunità soccorre le Chiese di Siria e d'Arabia durante la persecuzione di Decio (*ivi* 7, 5 ,2). L'influenza crescente della Chiesa romana è stata certamente favorita anche da circostanze del genere. Negli anni 361-363 l'imperatore Giuliano, tentando di restaurare la religione romana tradizionale, sarà ben consapevole di questa forza dei cristiani, quando scriverà: "Gli empi Galilei oltre ai loro poveri nutrono anche i nostri, ma i nostri mancano del nostro sostegno" (lettera ad Arsacio, citata da Sozomeno, *Storia ecclesiastica* 5, 16).

L'organizzazione delle comunità

Come mostrano già le lettere di Paolo, i credenti in Gesù concretamente riuniti si comprendono come "chiese", termine proveniente dal latino *ecclesia,* trascrizione del greco *ekklêsia*, dal verbo *ek-kaleô,* "chiamare fuori, chiamare a uscire": *ekklêsia*, che in greco classico designa l'assemblea dei cittadini di pieno diritto della *polis* e, salvo rarissime eccezioni, non designa una riunione religiosa, compare un centinaio di volte nella traduzione greca della Bibbia realizzata dagli ebrei di Alessandria in epoca ellenistica (detta dei Settanta), dove traduce sempre l'ebraico *qâhâl*, sostantivo dalla radice verbale *qhl*, "riunire". *Qâhâl*/*ekklêsia* può designare un'assemblea profana, ma anche più specialmente il popolo d'Israele in quanto assemblea convocata da Dio; i primi credenti in Gesù riprendono il termine per designare la comunità di quanti credono in Cristo, che succede, per loro, al popolo d'Israele. Inizialmente usano la parola per un gruppo riunito concretamente in un

luogo, così che l’insieme ideale di tutti i credenti viene indicato come “tutte le chiese”.

Nei primi tempi, vi sono diverse strutture di ministeri e dell’autorità nelle diverse chiese. Paolo insiste sulla presenza e l’azione dello Spirito di Cristo, che conferisce ai credenti doni (carismi) diversificati (*Prima lettera ai Corinzi*, 12, 4-11); ciò non toglie che Paolo affermi l’esistenza di una gerarchia dei carismi (*ivi*, 12, 28-31), elencando ai primi tre posti, nell’ordine, apostoli, profeti e insegnanti (*didaskaloi*), triade ancora attestata nella prima metà del II secolo in Siria occidentale in un documento contenente disposizioni etiche, liturgiche e di disciplina ecclesiastica che ha ricevuto il titolo di *Insegnamento* (in greco *didakhè*) *dei dodici apostoli*. La più antica lettera conservata di Paolo, la prima *Ai Tessalonicesi*, raccomanda (5, 12) il rispetto per i *proistamenoi* nella comunità, che si può tradurre “coloro che stanno davanti (a voi)” o “che stanno là in (vostro) favore”. La *Lettera ai Filippesi* (1, 1) menziona *episkopoi* e *diakonoi*, titoli che in greco corrente designano rispettivamente dei “sorveglianti/amministratori” e dei “servitori/collaboratori”. Altri tipi di comunità hanno ripreso dalle comunità giudaiche l’istituzione del consiglio degli anziani, *presbyteroi*: istruzioni per loro si trovano nella *Prima lettera di Pietro* 5,1-4 e nella *Lettera di Giacomo* 5, 14; il libro degli *Atti degli apostoli* menziona anziani per Gerusalemme (15; 16, 4) e Mileto (20, 17) e attribuisce a Paolo l’istituzione di anziani nelle comunità da lui fondate, anche se di quest’istituzione non c’è traccia nelle lettere dell’apostolo. Le due strutture tendono a fondersi. Nelle comunità presupposte dalle cosiddette lettere pastorali (le due a Timoteo e quella a Tito, messe sotto il nome di Paolo), episcopi e presbiteri sembrano essere equivalenti (*Tt* 1, 5-9), e i titolari di queste funzioni acquistano importanza come garanti e custodi del “deposito della fede” (1 *Tm* 6, 20; 2 *Tm* 1, 12-14). Il ministero è conferito mediante imposizione delle mani da parte del gruppo dei presbiteri (1 *Tm* 4, 14; 2 *Tm* 1, 6; *At* 13, 3; 14, 23): si tratta dunque di un atto collegiale, cui la comunità è chiamata a dare il suo consenso. Una lettera scritta verso il 95 dal gruppo dirigente della Chiesa di Roma a quello della Chiesa di Corinto, e ricordata sin dal II secolo sotto il nome di Clemente, probabilmente il membro del collegio presbiterale di Roma che la compila e invia, presuppone anch’essa

questa struttura e la giustifica come espressione dell'ordine voluto da Dio. Essa prevede presbiteri/episcopi e diaconi, presentati come successori degli apostoli (42, 1-5); vi s'incontra anche, per la prima volta, il termine "uomo laico", *laikos anthrôpos* (40, 5), letteralmente "persona del popolo", distinta da quanti rivestono un ministero.

Durante il II secolo, la direzione collegiale delle comunità locali scomparirà, certo progressivamente e a velocità diverse secondo i luoghi. Verso la metà del II secolo Roma ha ancora una direzione collegiale di presbiteri, come attesta il *Pastore* di Erma, una rivelazione composta a Roma probabilmente verso il 140 (ma secondo altri alla fine del I secolo); il vescovo unico emergerà solo dopo la metà del secolo, e la Chiesa romana ricostruirà a posteriori una lista di vescovi risalente al periodo apostolico (attestata verso il 190 da Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, 3, 3, 3); secondo alcuni l'affermazione del vescovo unico si realizzerebbe solo dopo il 220, ma questo pare poco probabile. D'altra parte, nelle lettere d'Ignazio, vescovo di Antiochia in Siria, scritte verso il 115, il vescovo appare unico e i presbiteri e diaconi gli sono subordinati (*Lettera agli Smirnesi* 8, 1; *ai Magnesii* 6, 1; 13, 1; *ai Filadelfiesi*, indirizzo e 7, 1; *ai Trallesi* 2, 1-3); di fatto, Ignazio si sta ancora battendo per il riconoscimento dell'autorità del vescovo, alla quale certi gruppi evidentemente rifiutano di piegarsi, ma è verisimile che ad Antiochia il processo che conduce al "monepiscopato" sia stato più rapido che a Roma.

Ciò che ha reso possibile gli sviluppi decisivi del II secolo è lo sviluppo di una rete sempre più stretta e solida di relazioni tra le comunità locali, a tutti i livelli. Nel I secolo le comunità sono legate tra di loro dall'appartenenza ad aree comuni di missione (come nel caso delle chiese fondate o influenzate da Paolo, o in quello delle chiese menzionate in *Apocalisse* 2-3), dall'attività di missionari che le visitano e da viaggi e contatti individuali, ma sono largamente autonome le une rispetto alle altre e, in linea di principio, dipendono dai missionari che le hanno fondate o dai loro rappresentanti. Nel III secolo grandi chiese locali estendono il loro controllo su territori vasti, prendendo decisioni in sinodi regionali che pongono le basi di quella che sarà dal IV secolo la pratica conciliare della Chiesa legata all'impero. Tra queste due

situazioni si colloca, come fase decisiva di transizione, il II secolo, in cui in generale i vescovi “unici” affermano saldamente il loro controllo sulle comunità urbane e sulle piccole comunità rurali intorno alle città, e cominciano a tessere rapporti di collaborazione, rivalità, talora interferenza tra le chiese rispettive, affermando così, progressivamente, che la Chiesa universale non significa solo comunione nella fede e nell’amore, ma anche interdipendenza al livello della gestione dei poteri e omogeneizzazione delle dottrine.

Anche se, ripetiamo, bisogna molto differenziare i processi secondo le zone, uno sviluppo decisivo si compie tra la fine del I e la fine del II secolo. Quasi emblematico è il confronto tra due episodi con protagonista Roma: verso il 95 la già menzionata lettera della Chiesa di Roma a quella di Corinto interviene in affari interni alla Chiesa di Corinto (per noi oscuri: Roma chiede comunque di ritirare la destituzione dei presbiteri in carica da parte di quella che sembra ben essere una maggioranza della comunità), visibilmente senza averne nessun titolo giuridico, ma fortemente intenzionata a farsi ascoltare. Verso la fine del II secolo il vescovo di Roma Vittore (in carica dal 189 al 199 ca.) pretende con intransigenza, minacciando la scomunica, d’imporre la pratica pasquale romana alle venerande Chiese d’Asia Minore che, secondo l’uso detto quartodecimano, celebrano Pasqua il 14 del mese ebreo di Nisan (data della morte di Gesù): il loro uso è sicuramente il più antico, Roma vuole dunque imporre una innovazione facendola passare per la prassi autenticamente apostolica, il che alla fine le riesce, probabilmente dopo l’uscita di scena del più autorevole rappresentante degli asiani, il vescovo di Efeso, Policrate. Il già menzionato consolidamento del monepiscopato a Roma, nella seconda metà del II secolo, permette alla Chiesa dell’Urbe d’imporre la sua forza. Il processo di affermazione del monepiscopato condurrà alla situazione rivendicata dal vescovo di Cartagine, Cipriano, il “papa d’Africa”, in una sua lettera della metà del III secolo: “Il vescovo è nella chiesa e la chiesa è nel vescovo; se qualcuno non è con il vescovo, non è nemmeno nella chiesa” (Lettera 66, 8): all’inizio del II secolo, Ignazio aveva avanzato la stessa idea, ma egli scriveva ancora in mezzo agli sforzi per imporre il monepiscopato, mentre Cipriano descrive una situazione ormai acquisita.

Pluralità, ortodossia ed eresia

Il medesimo sviluppo contribuisce anche all'affermazione di una "ortodossia". Abbiamo menzionato la pluralità di forme di cristianesimo nei primi decenni. Scritti diversi propongono interpretazioni differenti della figura di Gesù e del modo in cui egli dà la salvezza. La ricostruzione della "fonte delle parole" (Q) mostra un Gesù interpretato come l'ultimo profeta inviato da Dio a Israele e messo a morte come tanti profeti del passato (secondo le leggende allora correnti nel giudaismo): gli studiosi sono però divisi sul messaggio della forma più antica di questo documento. Per alcuni, esso propone un Gesù maestro di sapienza per la vita presente, per altri invece un Gesù profeta dell'imminente fine del mondo presente e del giudizio di Dio che sta per abbattersi su quella parte d'Israele che non accetti la predicazione di Gesù. Il Vangelo più antico che ci sia rimasto, quello di Marco, sottolinea che la messianità di Gesù si manifesta – contrariamente a tutte le attese relative al messia – nella sua Passione e morte, che sfociano nella sua glorificazione da parte di Dio mediante la resurrezione. Il Vangelo di Matteo propone un Gesù fedele alla Legge, ma in polemica contro l'interpretazione dei farisei, e a favore di una sua radicalizzazione (si pensi alle "antitesi" del "discorso della montagna" in *Mt* 5, 21-48: per esempio, il comandamento "non uccidere" non dev'essre precisato da una casistica, ma dev'essere inteso in maniera radicale, come divieto di adirarsi e di offendere in qualunque modo). Il Vangelo di Luca (probabilmente della fine del I secolo) indica in Gesù il portatore della misericordia di Dio che si apre ora a tutte le genti: non a caso questo autore prolunga il Vangelo con gli *Atti degli apostoli*, nei quali narra come il Vangelo, annunziato dapprima a Israele, sia poi stato portato ai gentili che lo hanno accolto più degli ebrei: tale passaggio è simboleggiato dal fatto che il racconto s'inizia a Gerusalemme e termina a Roma.

Abbiamo accennato al Gesù del Vangelo di Giovanni. Ma c'è anche quello del Vangelo secondo Tommaso, che indica la via della salvezza nel processo di scoperta di Dio nell'intimo di ciascuno, mediante un'ascesi che allontana lo spirito dai valori di questo mondo; quello del Vangelo degli ebrei, conservato solo per frammenti, che indica in Gesù

la dimora definitiva della Sapienza/Spirito di Dio, la quale non ha potuto trovare stabile abitazione in nessuno dei profeti ma si può ora incontrare in lui come “Figlio primogenito che regna in eterno”; quello del Vangelo di Pietro, in cui si racconta minuziosamente la Passione di Gesù come adempimento puntuale delle Scritture; quello dell’*Ascensione di Isaia* (VIII sec. a.C.), essere divino disceso di nascosto attraverso i cieli e divenuto uomo in apparenza, ucciso per istigazione delle potenze demoniache e poi uscito dagli inferi e asceso attraverso i cieli in tutto il suo potere e la sua gloria, realizzando la salvezza degli umani assoggettandosi le potenze angeliche che devono governare questo mondo e si sono invece ribellate a Dio; e numerosi altri ancora. Ignazio di Antiochia e altri testi lasciano scorgere gruppi che, come l’*Ascensione di Isaia,* considerano l’umanità di Gesù una mera apparenza (è quello che si chiamerà poi “docetismo”) perché una reale incarnazione non è né degna di Dio né necessaria per la salvezza. Si sviluppano, insomma, ricezioni della figura e del messaggio di Gesù non solo diverse, ma anche incompatibili tra di loro.

A ciò si aggiungono i sistemi teologici di alcuni maestri cristiani che tentano una lettura del cristianesimo capace di rispondere ai grandi problemi della filosofia del tempo, fortemente religiosa. Tra questi rientrano le dottrine che i loro avversari definiscono “gnostiche”, un termine che è poi adottato dagli storici ma il cui uso onnicomprensivo è oggi contestato, non senza ragione. Tale termine si lega alla pretesa che la salvezza venga da una “conoscenza” (in greco *gnôsis*) proveniente da Dio e comunicata da Gesù. Di fatto, tutta la religiosità dell’epoca connette salvezza religiosa e conoscenza, ma il modo in cui ciò avviene nei gruppi designati come gnostici (un nome che solo alcuni di essi si attribuiscono) è particolare. Essi muovono da un’esigenza comune sia alla filosofia (in particolare al platonismo) che alla religiosità politeista (quale si esprime per esempio nella letteratura detta ermetica o negli *Oracoli caldaici*), quella di assicurare l’esistenza di un Dio sommo assolutamente trascendente e di riflettere poi sul suo rapporto con il nostro mondo. Ma mentre in quei sistemi l’universo materiale, benché ontologicamente inferiore al divino, è organicamente connesso con quest’ultimo pur occupando l’altro estremo nella scala dell’essere, e la sua esistenza corrisponde alla volontà divina, i vari sistemi detti gnostici

postulano una frattura radicale tra la sfera divina e il mondo materiale, facendo di quest'ultimo un'entità non voluta da Dio, ma connotata in maniera negativa. Essi ne descrivono l'origine e il carattere usando un linguaggio mitico. Basterà qui ricordare che nella forma più filosofica, quella dei sistemi detti valentiniani, il Dio supremo e assolutamente inconoscibile, contemplando se stesso, genera un insieme di entità spirituali o "eternità" (eoni) che esprimono altrettante perfezioni divine. L'ultima di queste entità, la Sapienza, cede però al proprio impulso di conoscere il Dio inconoscibile prima che questo si riveli, cosa impossibile, e cade così preda di "passioni" (per definizione incompatibili con il divino) le quali si concretizzano formando una divinità inferiore e una serie di sostanze materiali, che questa divinità limitata, ignorante ed egoista organizza in un mondo nel quale vengono però a trovarsi imprigionate anche delle particelle della sostanza spirituale divina che sono "fuoriuscite" al momento in cui la Sapienza si è trovata espulsa dal mondo divino a causa delle sue passioni. Tali particelle finiscono in una parte degli esseri umani creati dal dio inferiore e dagli accoliti che egli stesso si è prodotti: quegli uomini sono appunto gli gnostici, e il processo della redenzione consiste nel risvegliare in essi la conoscenza della loro condizione divina permettendo così che siano infine reintegrati nel Dio di cui, di fatto, sono parte (gli gnostici furono i primi a fare un uso teologico, in questo senso, del termine "consustanziale" che tanta fortuna doveva conoscere nella teologia trinitaria ortodossa dal IV secolo in poi). Il dio inferiore, creatore di questo mondo, è il Dio della rivelazione a Israele e della Legge: nei sistemi valentiniani, a differenza che in altri sistemi gnostici, non è connotato in maniera decisamente negativa, ma contraddistinto dalla "giustizia" (che si contrappone alla "bontà" del Dio sommo), orientata a permettere agli umani che non hanno in sé lo spirito divino, ma sono "psichici", di ottenere una salvezza di tipo inferiore grazie all'osservanza dei comandamenti (una terza categoria di umani, quelli "materiali", resta esclusa da ogni salvezza). Gesù è il rivelatore inviato dal Dio sommo per "risvegliare" negli umani portatori di spirito divino la conoscenza della loro condizione.

È impossibile qui apportare spiegazioni più dettagliate di questo sistema estremamente complesso: basterà attirare l'attenzione sul fatto che il

nostro mondo, e soprattutto il Dio che lo governa, sono compresi come il risultato dell'errore di una saggezza che ha voluto rappresentarsi Dio con le proprie forze e ne ha prodotto un'immagine falsa e oppressiva: questo Dio, l'universo materiale, il corpo, la logica che governa le relazioni di questo mondo (il livello della "psiche", appunto) costituiscono una specie di incubo nel quale quella componente dell'essere umano che è veramente divina si ritrova imprigionata e dal quale dev'essere liberata. L'illusione di poter conoscere Dio con la "sapienza di questo mondo" (un'espressione paolina con la quale il gruppo gnostico dei valentiniani designa la Sapienza nella fase del suo errore) ha prodotto passione, ignoranza, tenebre, disordine, terrore e disperazione. È una teologia inquietante: il processo nel quale Dio si manifesta conduce necessariamente a una crisi, in cui il divino rischia di perdersi. Inevitabilmente si salva (la Sapienza, pentita del suo atto, è reintegrata nel mondo divino), ma non senza produrre una sorta di scia imbevuta di sofferenza, nella quale il divino si troverà impigliato e da cui farà fatica a liberarsi. Tutta la storia del nostro universo è questa scia, e il solo senso possibile della storia è la soppressione della storia stessa al fine di permettere al divino di ritrovarsi, al di là e fuori di essa; solo là si trova la vera libertà, impossibile nel mondo di quaggiù. La religione ebraica diviene il luogo dell'espressione di questo dio fabbricato con le passioni umane, mentre il Vangelo di Gesù è il luogo della rivelazione del Dio vero, inconoscibile al di fuori di tale rivelazione. Si è lungamente discusso e ancora si discute sulle origini cristiane o meno dello gnosticismo: qui basti dire che lo gnosticismo cristiano è un tentativo di soluzione radicale al problema della specificità dell'identità cristiana nei confronti del giudaismo e delle altre religioni antiche.

Una soluzione solo per certi versi simile viene data da un altro teologo, Marcione, attivo intorno al 140, il quale ha in comune con i sistemi sopra descritti l'idea che al di sopra del Dio creatore, il quale si è rivelato a Israele e che è limitato e meschino, esiste un altro Dio, perfetto, autore di un mondo trascendente e spirituale e la cui natura s'identifica con l'amore; ma si distingue nettamente da quei sistemi in quanto considera gli umani interamente creature del Dio inferiore, cioè creature che non hanno in sé assolutamente nulla che appartenga al Dio

perfetto. Mosso a compassione dalla condizione degli umani, spietatamente tiranneggiati dal loro creatore, il Dio buono ha inviato Gesù per liberarli da una pretesa salvezza legata all'obbligo di osservare una Legge che, come il Dio suo autore, rende male per male ed è orientata all'affermazione di sé sull'altro. Marcione è persuaso che i discepoli di Gesù, essendo ebrei, non hanno capito che egli annunziava loro un Dio diverso da quello che conoscevano e di conseguenza hanno trasmesso il suo messaggio in una forma corrotta, che mescola le due logiche incompatibili del Vangelo (fondato sull'amore incondizionato dell'altro, soprattutto dell'estraneo, di cui ha dato l'esempio il Dio Padre di Gesù intervenendo per gli umani) e della Legge, il che finiva inevitabilmente per annientare il primo. Paolo è il solo che ha compreso Gesù: le sue lettere, con il Vangelo di Luca che Marcione considera ispirato da Paolo, rappresentavano dunque il solo luogo dove si potesse incontrare l'autentico Vangelo (Marcione deve però procedere a produrne una forma riveduta, liberata dai riferimenti positivi alle Scritture degli ebrei, che egli crede interpolati da quei credenti in Gesù i quali, sbagliando, pensavano che quest'ultimo fosse stato inviato dal Creatore di questo mondo e non da un altro Dio). Abbiamo qui per la prima volta l'idea della costituzione di una raccolta chiusa e normativa di scritti cristiani: essa mette all'ordine del giorno la questione dell'affidabilità delle diverse tradizioni che circolano nelle Chiese. La progressiva costituzione di un Nuovo Testamento (di cui si discute quanto rappresenti una reazione a Marcione e quanto il risultato di un processo che sarebbe stato comunque inevitabile), come selezione che esclude una serie di scritti rappresentanti posizioni giudicate inaccettabili e/o non risalenti ai discepoli di Gesù, costituisce poi la risposta "ortodossa" a questo problema. Già durante la sua vita, e poi in maniera intensiva nel II e III secolo, Marcione diviene il bersaglio di una serie di confutazioni da parte di teologi "ortodossi", che ben comprendono la posta in gioco in una concezione che, come quella di Marcione, separa radicalmente e definitivamente la religione d'Israele dal cristianesimo e rifiuta di ammettere che la bontà di Dio sia compatibile con una giustizia retributiva.

Un altro fenomeno, di segno molto diverso ma che ben illustra la pluralità di comprensioni e pratiche del cristianesimo nel II secolo, è il

montanismo, che si sviluppa dalla seconda metà del secolo (la data d'inizio è controversa: verso il 155/160 o verso il 170) nella Frigia in Asia Minore. Un certo Montano, alcune donne e qualche altro personaggio cadono in *trance* e pronunziano profezie, affermando che Dio stesso, o il suo Spirito (che chiamano il Paraclito, ispirandosi al Vangelo di Giovanni) si esprime per bocca loro. Questo movimento, che si definisce "nuova profezia", non rifiuta né le dottrine né le scritture tradizionali, ma afferma che la rivelazione è ancora aperta; gli oracoli dei nuovi profeti vengono raccolti per iscritto ed elevati al rango di sacre scritture. Al tempo stesso, il movimento pone una questione cruciale di autorità, perché se i profeti sono veramente ispirati dal Paraclito, bisogna accettare i loro enunciati come parola divina e riconoscere loro la leadership nelle comunità. Si tratta dunque di una tendenza opposta a quella della formazione di un canone chiuso di testi cristiani, cui abbiamo accennato qui sopra, nonché opposta all'affermazione, alla direzione delle comunità cristiane, di ministeri non carismatici, cioè non fondati su qualità profetiche o capacità taumaturgiche che venivano considerate come doni dello Spirito Santo: sotto entrambi gli aspetti era dunque conservatrice, prolungava modelli delle origini cristiane che lo sviluppo delle istituzioni ecclesiastiche e le esigenze dei tempi avevano fatto diventare obsoleti. Di fatto, i montanisti furono vivacemente combattuti da vescovi (la cui autorità si trovava da loro minacciata), in contesti di vivaci lacerazioni delle comunità: peraltro, esso si esaurì in un tempo relativamente breve, anche se uno dei grandi teologi del cristianesimo latino, Tertulliano di Cartagine, si fece montanista, salvo poi fondare una propria setta perché convinto che la morale dei montanisti, che era assai rigorosa, non lo fosse abbastanza.

Questa compresenza e concorrenza di modelli di cristianesimo generò una reazione intesa a definire lo spazio di ciò che era accettabile come realmente fedele alla predicazione di Gesù e dei suoi discepoli e a elaborare un modello capace di risolvere i grandi problemi che si erano presentati ai cristiani dei primi due secoli: la natura di Dio, il suo rapporto con il mondo creato e con l'umanità, il suo rapporto più specifico con Israele e il valore della rivelazione accordata a quest'ultimo, la persona e l'opera di Gesù, i criteri di validità della

tradizione su Gesù e il vangelo, il rapporto tra la fede in Gesù e le filosofie e religioni che l'avevano preceduta. Un impulso di grande importanza fu dato dal vescovo di Lione, Ireneo, che scrisse negli anni 180-190 un'opera in cinque libri intitolata *Smascheramento e confutazione di quella che falsamente è chiamata conoscenza* (spesso citata come *Contro le eresie*). Sotto l'etichetta di "conoscenza" (*gnôsis*) Ireneo raggruppa e combatte tendenze assai diverse, dai valentiniani e altri gruppi di tipo gnostico ai marcioniti, dai cristiani fedeli alla Legge a quanti non riconoscevano il vangelo di Giovanni. È per lui centrale quella che chiama "regola della verità", cioè un complesso di enunciati fondamentali, corrispondenti all'insegnamento degli apostoli, che definiscono i discorsi accettabili entro il cristianesimo: per esempio, il primo principio è che vi è un solo Dio, creatore, autore della Legge e padre di Gesù. Ogni enunciato che ammetta due dèi si situa pertanto fuori dal cristianesimo. Questa "regola" serve anche come criterio per l'interpretazione delle Scritture: qualunque interpretazione che voglia ad esempio leggere in Paolo la distinzione di due dèi è dunque falsa a priori.

Inoltre, Ireneo afferma che non possono esservi né più né meno di quattro vangeli, quelli di Matteo, Marco, Luca e Giovanni, i soli che risalgano autenticamente ad apostoli: ciò testimonia che esisteva già una tendenza a riunire e riconoscere solo quei quattro vangeli, non però ancora abbastanza consolidata perché Ireneo non debba riaffermarla con vari argomenti. Di fatto, benché egli non rifiuti la tradizione orale, per l'insegnamento di Gesù e degli apostoli si fonda unicamente sugli scritti che costituiranno poi il Nuovo Testamento. L'opera di Ireneo attesta dunque uno stato avanzato di formazione di quest'ultimo, anche se la sua chiusura vera e propria avrà luogo solo nel IV secolo inoltrato. Il ricorso alla regola della verità è però reso necessario dal fatto, di cui Ireneo è ben cosciente, che i gruppi da lui combattuti usano sì anche altri scritti, ma affermano di poter fondare le proprie dottrine su quelli generalmente accettati. Ma come si è trasmessa la regola della verità? Secondo Ireneo, depositaria e garante ne è la successione dei vescovi nelle varie chiese; svolge qui un ruolo determinante non solo l'affermazione del monepiscopato, ma anche la pretesa, da parte di quest'ultimo, di poter costituire liste di successione dei vescovi che

risalgano al tempo degli apostoli, fondatori delle comunità, i quali avrebbero affidato quella regola – sintesi del loro insegnamento – ai responsabili da loro istituiti nelle chiese.

L'importanza di una simile costruzione si misura meglio tenendo presente che ancora all'inizio del II secolo il vescovo di Hierapolis, Papia, in un'opera in cinque libri intitolata *Esposizione degli oracoli del Signore*, faceva dipendere la garanzia di autenticità della tradizione su Gesù a lui nota dalla sua trasmissione orale da maestro a discepolo, a partire dagli apostoli, trasmissione che Papia preferiva alla testimonianza di vangeli scritti che pure conosceva. Ireneo vive in un tempo in cui il modello di Papia non può più funzionare non solo per la distanza cronologica dagli apostoli, ma anche e soprattutto perché i gruppi che Ireneo combatte (tranne i marcioniti) si legittimano con tradizioni orali, più o meno esoteriche, che avrebbero ricevuto da discepoli di Gesù. Nel sistema di Ireneo i contenuti dell'insegnamento di e su Gesù sono assicurati da testi scritti (che, in quanto apostolici, permettono l'accesso diretto all'insegnamento degli apostoli, senza la mediazione di una tradizione orale), mentre la successione – non più di maestri come nel caso di Papia, ma di vescovi – trasmette e garantisce la regola della verità, cioè i criteri interpretativi di quella tradizione.

Quanto alla sua teologia, Ireneo difende la creazione materiale e risponde all'accusa, rivolta come abbiamo visto al Dio rivelato nell'Antico Testamento, di mostrarsi limitato e imperfetto, affermando che il mondo creato è in sé buono, ma che il peccato originale ha fatto decadere gli umani dalla condizione alla quale Dio li aveva destinati. Questi però, subito dopo l'espulsione dal paradiso terrestre, ha iniziato a guidarli verso la redenzione. Ciò che appare imperfetto nell'Antico Testamento è dunque non Dio, ma l'espressione della pedagogia mediante la quale Dio guida Israele e poi tutto il genere umano verso la redenzione effettuata da Cristo e in seguito verso il Regno futuro, che non comporterà la scomparsa del mondo materiale bensì la sua glorificazione; la materia è infatti, per Ireneo, costitutiva della creazione buona voluta da Dio e da lui realizzata con la collaborazione del Figlio e dello Spirito. In tal modo, Ireneo connette organicamente la rivelazione contenuta nelle Scritture d'Israele e quella portata da Gesù, legando

l’identità del cristianesimo alla dinamica che attraverso la prima conduce alla seconda e poi al compimento del destino glorioso dell’umanità e della creazione tutta, contro i progetti di gnostici e marcioniti che legano l’identità cristiana all’opposizione tra le due rivelazioni e tra le divinità delle quali quelle sono espressione.

Cristianesimo e politica

Il giudaismo godeva dell’esenzione dal culto imperiale: gli ebrei offrivano ogni giorno nel Tempio un sacrificio al loro Dio per l’imperatore, ma non offrivano sacrifici ad altre entità divine, come la dea Roma o il genio dell’imperatore (culto imperiale). Anche la rivolta in terra d’Israele contro Roma, che condusse a una repressione spaventosa e alla distruzione definitiva del Tempio nel 70, non provocò la soppressione dei privilegi degli ebrei della Diaspora. Ora, le comunità dei credenti in Gesù a mano a mano che agli occhi esterni non si confondevano più semplicemente con il giudaismo, diventavano sospette a chi ne conosceva l’origine, dato che il fondatore era stato condannato a morte e giustiziato in una provincia romana, la Giudea, come pretendente messianico, cioè come ribelle all’autorità romana, ciò che Gesù senza dubbio non aveva voluto essere ma che faceva considerare lui e i suoi seguaci come colpevoli di uno tra i crimini più aborriti dai Romani. Di fatto, per quanto ne sappiamo, i seguaci di Gesù, pur coltivando, come ora accenneremo, atteggiamenti molto diversi nei confronti del potere romano, non aderirono a progetti di ribellione politica; anzi, come abbiamo detto, il gruppo di Gerusalemme si dissociò dalla rivolta del 66 trasferendosi a Pella, e il leader della seconda rivolta del 132-135, Simone bar Kokhba, sembra aver perseguitato gli ebrei credenti in Gesù che non volevano, ovviamente, riconoscere le sue pretese messianiche.

Paolo, persuaso che il ritorno di Cristo fosse prossimo, riteneva che non si dovesse cercar di mutare la situazione in cui ciascuno si trovava al momento dell’adesione alla fede in Cristo, per esempio non cercare di liberarsi se si era schiavi (1 *Corinzi* 7, 20-22). In un passo famoso della *Lettera ai Romani* (13, 1-7), Paolo esorta a sottomettersi alle autorità civili, perché esse hanno ricevuto da Dio il loro potere per ricompensare

le buone azioni e punire le cattive. Per lui, la città dei cristiani è nei cieli (*Lettera ai Filippesi* 3, 20-21), il che implica una distanziazione interiore rispetto alla comunità politica. L'ordine politico esistente non è visto da lui come in sé cattivo, ma come provvisorio e comunque praticamente indifferente per i credenti, i quali compiono il bene grazie all'azione dello Spirito di Dio in loro e non perché vi sono obbligati dalla legge dello stato. Questa posizione si sarebbe prolungata negli autori di "apologie" cristiane del II secolo, quali Aristide di Atene (verso il 125), Giustino Martire (verso il 160), Taziano (verso il 170), Atenagora di Atene (probabilmente nel 177), Teofilo d'Antiochia (verso il 180), Tertulliano (in latino, verso il 200), l'autore anonimo dello scritto *A Diogneto* (verso il 200?), che si sarebbero sforzati di convincere – in maniera esplicita o meno – le autorità romane e le classi dirigenti che i precetti di Dio rappresentano il modo migliore di garantirsi sudditi leali e ligi alla morale voluta da Dio, cioè a quella che dovrebbe governare ogni società umana e che il buon sovrano dovrebbe cercar di far rispettare dai suoi sudditi. La lealtà nei confronti dell'imperatore compare in numerosi testi cristiani delle origini e si esprime – come già nel giudaismo – nell'esortazione a pregare per le autorità (*Prima lettera di Pietro* 2, 13-17; *Prima lettera a Timoteo* 2, 1-2; *Lettera a Tito* 3, 1; *Lettera di Clemente di Roma ai Corinzi* 61).

La lettera di Paolo ai Romani risale ai primi anni del regno di Nerone (imperatore dal 54 al 68), quando questi sembrava ancora illuminato. Nel luglio 64 circolò la voce che l'incendio che aveva distrutto buona parte di Roma fosse stato voluto da Nerone al servizio dei suoi progetti urbanistici; l'imperatore sviò allora da lui i sospetti facendoli ricadere sui cristiani (Tacito, *Annales* 3, 44, 2-5; Svetonio, *De vita Caesarum*, *Nero* 16, menziona il supplizio dei cristiani, ma non in rapporto con l'incendio di Roma, da lui trattato al cap. 38). Il delitto imputato ai cristiani era, sembra, quello d'incendio e non quello di cristianesimo, allora probabilmente non ancora definito malgrado il parere di alcuni storici moderni. Ma i cristiani erano un buon bersaglio per l'odio: ce n'erano di agiati, ma la maggior parte di loro proveniva da strati sociali modesti e il proselitismo in tali ambienti poteva destare sospetti nelle autorità e negli amanti dell'ordine sociale. Secondo Tacito, erano detestati per i loro abominii, il che rinvia a un'ostilità diffusa tanto

presso le classi superiori che nel popolo. Li si accusava di “odio per il genere umano”, accusa già tradizionale nei confronti degli ebrei e che colpiva persone o gruppi che si segnalavano per tratti particolari del loro comportamento. I cristiani non divulgavano le forme e i contenuti del loro culto (Giustino lo farà nella sua *Prima Apologia* verso il 160, descrivendo battesimo e celebrazione eucaristica, anche per controbattere i sospetti). Questo faceva nascere calunnie fondate su voci che deformavano i pochi elementi che si credeva di conoscere. I cristiani celebravano pasti in comune: ciò era tipico di tutte le associazioni, le quali però destavano sempre preoccupazioni presso gli imperatori quali potenziali focolai di resistenza politica, come documenta per esempio il decimo libro della corrispondenza di Plinio il Giovane con l’imperatore Traiano che lo aveva inviato come proprio rappresentante in Bitinia intorno al 115. Ma poiché risultava che i cristiani si nutrissero in tali circostanze del corpo e del sangue di Gesù, li si accusò progressivamente, nel II secolo, di commettere l’antropofagia e persino l’infanticidio (crimini di cui si accusavano tradizionalmente i nemici dell’ordine pubblico); poiché si chiamavano tra di loro fratelli e sorelle, li si accusò di praticare l’incesto. Ma le testimonianze disponibili al riguardo non sono anteriori al II secolo.

Nerone non scatenò dunque una vera persecuzione contro i cristiani considerandoli criminali in quanto tali, ma contro i cristiani di Roma in quanto incendiari. Questo contribuì però ad aumentare la visibilità dei cristiani e a segnalarli all’odio pubblico. D’altra parte, agli occhi dei cristiani la figura di Nerone assunse tratti particolarmente negativi e finì col divenire, già prima della fine del I secolo, l’emblema del nemico di Dio che già l’immaginario del giudaismo attendeva per gli ultimi tempi del mondo (e per il quale anche gli ebrei ricorsero, tra l’altro, alla figura di Nerone, che vedevano come incarnazione del male per il suo matricidio, per il tentativo di tagliare l’istmo di Corinto che apparve come un’affermazione di smisurato potere e una sfida a Dio e anche perché sotto il suo regno si era iniziata la repressione della rivolta giudaica). Certi ambienti cristiani videro nel regno di Nerone l’inizio dell’epoca di sciagure attesa prima del giudizio finale: Nerone apparve come l’ultimo e sommo strumento della potenza diabolica. Dopo la sua morte nel 68, si sparsero voci secondo le quali non era morto ma era

fuggito tra i Parti – i nemici tradizionali di Roma sulla frontiera orientale – donde sarebbe tornato alla testa di un esercito per saccheggiare Roma e riconquistare il potere. Ebrei e cristiani ripresero questa idea e l'ampliarono in una dimensione mitica quando, dalla fine del I secolo, l'attesa di un ritorno di Nerone ancora vivo non fu più realistica. Cerchie ebraiche e cristiane immaginarono che Nerone sarebbe tornato in vita, eventualmente come incarnazione del diavolo che avrebbe cercato di scatenare l'ultimo attacco contro i fedeli del vero Dio prima di essere definitivamente liquidato alla venuta del Regno di Dio). Nel cristianesimo i primi testi che alludono al ritorno di Nerone sono l'*Apocalisse di Giovanni* 17, 11 e l'*Ascensione di Isaia* 4, 2-12, dove l'attività di Nerone ritornato è descritta in termini fortemente mitologici.

Per l'epoca dell'imperatore Domiziano (81-96), alcuni storici romani menzionano la condanna a morte del cugino dell'imperatore, il console Flavio Clemente, con l'accusa di "mancanza d'iniziativa" (*inertia*: così Svetonio, *De vita Caesarum, Domitianus* 15, 1) ovvero di "ateismo" (*atheotês*: così Cassio Dione, *Storia romana* 67, 14, 1-2), accusa che avrebbe colpito anche dei simpatizzanti per il giudaismo. Agli inizi del IV secolo lo storico cristiano Eusebio di Cesarea interpretò queste notizie nel senso di una condanna per cristianesimo (*Storia ecclesiastica* 3, 18, 4) e studiosi moderni accettano questa idea, ma le testimonianze non sono chiare e in ogni modo sembra difficile parlare di una persecuzione dei cristiani sotto Domiziano, benché ci siano stati certamente episodi locali d'intolleranza, attestati anche dall'*Apocalisse di Giovanni* (per esempio 2,13, a Pergamo).

Un altro caso divenuto celebre è quello documentato dall'intellettuale romano Plinio il Giovane, nella lettera, a cui abbiamo già accennato prima, inviata all'imperatore Traiano mentre era suo legato in Bitinia (10, 96), verso il 112-113. Gli vengono denunziati dei cristiani ed egli, non sapendo su quali criteri giudicarli, decide di chiedere loro di sacrificare davanti alla statua dell'imperatore, perché ha sentito dire che i cristiani non lo farebbero mai. Quanti rifiutano vengono condannati a morte per ostinata disobbedienza all'autorità, dunque non per il fatto stesso di essere cristiani, anche se proprio da questo dipende il loro

rifiuto. In seguito a tali provvedimenti, aggiunge Plinio, l'adesione al cristianesimo sembra essersi ridotta, e il mercato della carne proveniente dai sacrifici agli dèi tornato a fiorire. Traiano gli risponde (lettera 10, 97 dell'epistolario di Plinio) approvando la sua scelta, ma disponendo che non si dia seguito alle denunce anonime. Poiché Plinio menziona cristiani che avrebbero lasciato il cristianesimo vent'anni prima nella stessa regione, tale notizia è stata messa in rapporto con una persecuzione di età domizianea. Altre testimonianze cristiane sono state addotte per appoggiare tale tesi (un frammento dell'*Apologia di Melitone di Sardi*, scritta verso il 170, conservato da Eusebio di Cesarea, *Storia eccelesiastica* 4, 26, 9; un passo dell'*Apologetico di Tertulliano* di Cartagine 5, 4, della fine del II secolo), ma nessuna di esse prova una persecuzione generale. Tale situazione provocò peraltro presso i cristiani reazioni diverse. La lettera di Clemente di Roma ai Corinzi, composta probabilmente verso la fine del regno di Domiziano, contiene una preghiera per le autorità politiche (60-61), mentre, negli stessi anni, l'*Apocalisse di Giovanni* vede nell'impero romano la manifestazione della potenza di Satana (cap. 13, dove le due bestie rappresentano con ogni probabilità l'impero e il sacerdozio del culto imperiale; cap. 17-18, che predicono il crollo dell'impero), proibendo ai cristiani ogni compromesso con la società imperiale e in particolare il consumo di carne proveniente dai sacrifici, un tema su cui la posizione di Paolo era stata diversa (*Prima lettera ai Corinzi* 10). Nell'impero e in particolare nella divinizzazione dell'imperatore, Giovanni scorge un potere totalitario emanante direttamente dal diavolo, il luogo stesso della concentrazione dell'opposizione satanica a Dio; fino al ritorno di Cristo, il destino dei credenti in Cristo è per lui l'emarginazione, la persecuzione e il martirio.

Alcuni episodi di martirio sono menzionati dalle fonti per i regni successivi: sotto Traiano (98-117), oltre ai processi di Plinio in Bitinia, vi sono l'esecuzione di Simeone, leader della comunità giudeocristiana di Gerusalemme (Eusebio, *Storia ecclesiastica* 3, 32, 6, sulla base di Egesippo che scrive verso il 170) e l'esecuzione di Ignazio di Antiochia e alcuni altri cristiani (Ireneo, *Contro le eresie* 5, 28, 4). Sotto Adriano (117-138) e Antonino Pio (138-161) si situano il martirio di Policarpo di Smirne (probabilmente nel 155), di cui resta un resoconto dettagliato, e

l’esecuzione di quattro cristiani a Roma narrata da Giustino Martire, *Seconda Apologia* 2. L’imperatore Marco Aurelio (161-180), filosofo stoico, non ebbe alcuna simpatia per i cristiani: nei suoi *Pensieri* (11, 3) li evoca per stigmatizzare quella che egli considera la loro stupida testardaggine. Il suo maestro di retorica, Frontone, scrisse contro i cristiani, prestando fede alle dicerie popolari, un’opera di cui un’apologia cristiana in latino, l’*Ottavio* di Minucio Felice, ci ha conservato il contenuto. È sotto Marco Aurelio, verso il 178, che il filosofo Celso ha pubblicato il suo *Discorso vero*, aspra ma informata critica di Gesù e dei cristiani in due libri. Giustino fu martirizzato con altri a Roma tra il 163 e il 167. Non ci furono però iniziative dirette dell’imperatore contro i cristiani; ma un editto del 176/177, che proibiva l’introduzione di nuovi culti, può aver servito a dei magistrati locali per prendere misure contro i cristiani. Gli attacchi contro questi ultimi furono favoriti dall’insicurezza crescente nell’impero: le invasioni barbariche sul Danubio, un’epidemia e la carestia misero fine a un periodo di pace e prosperità, le folle cercavano capri espiatori e i cristiani apparivano particolarmente indicati, perché li si considerava come persone che si separavano dalla società e ne erano dunque nemici. A Lione e Vienne, probabilmente nel 177, scoppiò un violento pogrom contro i cristiani, tollerato e poi sostenuto dalle autorità; Eusebio di Cesarea (*Storia ecclesiastica* 5, 1) ha conservato la lunga lettere inviata da quelle due comunità alle chiese d’Asia con il racconto degli avvenimenti. Abbiamo anche il verbale, in latino, dell’interrogatorio di un gruppo di cristiani di Scili, in Africa del Nord, che furono condannati e giustiziati il 17 luglio 180. La prima persecuzione generale contro i cristiani, quella di Decio, è ancora lontana, ma gli episodi locali proseguiranno. Né questi, né le persecuzioni estese a tutto l’impero riusciranno tuttavia a frenare l’espansione della nuova religione.

Vedi anche

La cristianizzazione dello stato
La resistenza del paganesimo
Giustiniano e il*Corpus Iuris Civilis*
Ireneo di Lione e Tertulliano: la difesa della fede cristiana
L’ultimo Agostino: la grazia, il potere e le due città
Sallustio e la riflessione sulla crisi

La dialettica tra paganesimo e cristianesimo
Tra cristianesimo e cultura classica: da Ambrogio a Girolamo
Agostino, mediatore culturale e maestro di inquietudine

Arti visive

Introduzione

di Giuseppe Pucci

“Perché oggi non esiste ancora nessuna storia dell’arte romana universalmente accettabile?” si chiedeva alla fine degli anni Cinquanta del secolo scorso Ranuccio Bianchi Bandinelli (1900-1975), forse il nostro maggiore storico dell’arte antica. Oggi, a distanza di mezzo secolo, la domanda è ancora attuale. Per chiarire i termini di questa aporia occorre partire almeno da Winckelmann (1717-1768), il padre (putativo) della storia dell’arte antica. Per Winckelmann, semplicemente, un’arte romana non è mai esistita. Nella sua visione, fondata su un paradigma “biologico”, l’arte greca passa, dopo la nascita, attraverso l’infanzia, la giovinezza, la maturità, la senescenza. Il declino comincia con l’età ellenistica e continua sotto i Romani. Questi ultimi non creano un’arte originale: si limitano a recepire e a utilizzare l’arte greca, prolungandone la vita fino all’estrema vecchiaia.

Alla decadenza segue, inevitabile, la morte, che avviene con lo spostamento della capitale dell’impero a Costantinopoli, o comunque non molto dopo. La concezione evoluzionistica dell’arte antica non è però inventata da Winckelmann. È elaborata nel Rinascimento, a partire da un passo di Plinio il Vecchio (XXXIV, 52: *cessavit deinde ars*…) sulla morte dell’arte dopo Alessandro Magno, che a sua volta echeggia le tesi di una certa storiografia artistica greco-ellenistica (peraltro limitatamente alla scultura in bronzo). La si trova, per esempio, nei *Commentarii* di Ghiberti, in una lettera di Raffaello a Leone X e nelle *Vite* di Vasari. Con la differenza che mentre per Winckelmann l’arte romana non è che arte greca della decadenza, il Rinascimento fa dell’arte dei Greci e dei Romani un unico blocco indistinto (la bella antichità da imitare) e vede anzi nell’età romana il culmine della parabola, il perfezionamento di un’esperienza, non il suo corrompimento. E la morte non arriva per l’esaurirsi del ciclo vitale ma è provocata da un trauma improvviso e irreparabile: il crollo dell’impero sotto gli assalti dei barbari.

La svalutazione dell’arte romana operata da Winckelmann mette però completamente in ombra il punto di vista degli uomini del Rinascimento e condiziona il giudizio critico di tutto l’Ottocento. Solo a cavallo del nuovo secolo, ad opera di due esponenti della cosiddetta Scuola di Vienna, Alois Riegl (1858-1905) e Franz Wickhoff (1853-1909), si avvia una rivalutazione dell’esperienza artistica di età romana. Per liberarsi del concetto di decadenza, Riegl introduce quello di *Kunstwollen* (letteralmente: “volontà d’arte”). Ogni epoca forma un proprio “gusto”, una propria cifra espressiva e non ha senso istituire delle gerarchie di valore. L’età romana non è da vedere in negativo, come il momento dello scadimento dell’arte della Grecia classica a forme deteriori, bensì in positivo, come l’epoca in cui si forma un linguaggio nuovo, che pone le premesse dell’arte medievale.

L’originalità dell’arte romana consiste nel sostituire al naturalismo dell’arte greca una tendenza alla rappresentazione “illusionistica” della realtà, più attenta ai valori ottici che a quelli plastici. Wickhoff si spinge oltre, individuando altri motivi di originalità nell’arte romana: la tecnica impressionistica in pittura, basata sull’accostamento di macchie di colore più che sul disegno; l’interesse per la resa dello spazio e per il paesaggio; la creazione di un ritratto realistico; il rilievo storico; la narrazione continua (quella in cui le scene si succedono senza elementi separatori, e uno stesso personaggio compare in momenti diversi della narrazione): tutti elementi che sono alla base prima dell’arte medievale e poi di quella moderna. Questi elementi, però, appaiono originali nell’arte romana solo nel confronto con l’arte greca di età classica; da quando si conosce meglio l’arte dell’età ellenistica si sa che virtualmente tutti vi fanno già la loro comparsa. Alla Scuola di Vienna resta comunque il merito di aver archiviato la concezione dell’arte romana come mera fase di decadenza dell’arte greca e di avere individuato al suo interno un fondamentale bipolarismo tra mantenimento della forma classica e ricerca di un linguaggio nuovo, adatto all’espressione dei valori di una società molto complessa, in cui componenti etniche diverse convivono su una estensione geografica molto ampia.

Un’arte bipolare

Questo bipolarismo è messo ulteriormente a fuoco dalle ricerche di Gerhart Rodenwaldt (1886-1945), il quale sostiene l'esistenza nell'arte romana di due tendenze o correnti parallele: una "maggiore", che rimane fondamentalmente fedele al naturalismo dell'arte greca classica – e costituisce la base della "rinascita" artistica tra Quattro e Cinquecento – e una "popolare", antinaturalistica e anticlassica, precorritrice dell'arte bizantina e medievale, che si avvale di un linguaggio meno raffinato, quasi vernacolare, al servizio dei ceti meno elevati.

Solo con Augusto (63 a.C. - 14 d.C.) si creerebbe un'arte per tutto l'impero, caratterizzata da una sintesi tra forma greca e contenuto romano. Per Bianchi Bandinelli, al contrario, l'arte augustea – che è sostanzialmente un neoatticismo (anche se non esclude altre correnti artistiche ellenistiche) – "manca di una sua cultura artistica originale" e anzi frena la formazione di un'arte propriamente romana, "è come timorosa di esprimere un sentimento qualsiasi e si rifugia nel conformismo della correttezza e del virtuosismo tecnico". Anche per Bianchi Bandinelli l'arte romana è bipolare, ma il modello che egli propone è diverso da quello di Rodenwaldt. Ciò che egli contrappone all'arte colta (o aulica), espressione delle élite patrizie e sostanziata di forme greche, non è l'arte popolare, ma quella che egli definisce "plebea". Popolare è a suo giudizio un termine ambiguo in questo contesto, perché con *populus* nel diritto romano si intendevano tutti i cittadini, compresi quindi anche i patrizi, mentre se ci si vuole riferire a coloro che non appartenevano all'aristocrazia si deve usare il termine plebe, che d'altro canto non ha il significato dispregiativo che ha assunto nelle lingue moderne, in quanto *plebs* non era solo il popolino diseredato e straccione ma anche quel ceto che oggi chiameremmo borghese, caratterizzato da grande vitalità e da mezzi economici talvolta assai cospicui. Inoltre, per arte popolare si intende di solito un'arte che utilizza, volgarizzandoli e declassandoli, modelli derivati di una cultura egemone, mentre l'arte plebea è diversa da quella aulica per iconografia, stile e contenuti. Alle raffigurazioni mitologiche si preferiscono scene di vita quotidiana e vi prevale il desiderio di autorappresentazione, di affermazione individuale, specie da parte dei liberti, ex schiavi affrancati che sono riusciti a farsi una posizione (come

il Trimalchione del *Satyricon* di Petronio) e ambiscono a lasciare memoria della propria scalata sociale in monumenti celebrativi nei quali si ignorano le regole del naturalismo di tradizione ellenistica.

Per esaltare il committente, spesso rappresentato frontalmente, gli si danno proporzioni maggiori rispetto alle altre figure, o le si danno agli animali sacrificali, se l'enfasi cade sulla ritualità connessa alla carica del celebrante. La prospettiva è distorta per l'esigenza di far vedere tutto ciò che si deve vedere, di mettere in evidenza tutto ciò che è significativo per la comprensione della scena raffigurata, a scapito dell'organicità. Il realismo del contenuto si coniuga con formule iconografiche che privilegiano il simbolo. Per Bianchi Bandinelli questa corrente plebea è il nucleo più originale della cultura figurativa romana. Essa affonda le sue radici nella cosiddetta arte medioitalica, che caratterizza un'area che comprende il Lazio, la Campania, il Sannio, il Piceno e l'Apulia e che subisce l'influenza dell'arte ellenistica, ma con molte mediazioni, non accettandone mai totalmente il linguaggio formale, come farà la classe dirigente romana a partire dal II secolo a.C. Questo è il motivo per cui, secondo Bianchi Bandinelli, esistono delle consonanze tra l'arte plebea e quella delle province dell'impero meno toccate dalla cultura greco-ellenistica. Quest'arte plebeo-provinciale, che convive con quella più colta delle aristocrazie e dà espressione a strati sociali diversi, è spesso "oscurata" dall'arte ufficiale ma ha dei suoi percorsi "carsici" che la portano infine a confluire in quest'ultima intorno alla fine del III secolo "perché gli strati sociali che si erano sempre serviti di quest'arte sono quelli che diventano, in questo periodo, l'elemento decisivo della nuova struttura amministrativa e pubblica dell'impero: i coloni e i militari". Si arriva allora – secondo Bianchi Bandinelli – a "quella rottura della tradizione ellenistica che i nostri primi storici dell'arte chiamavano 'decadenza' e che noi oggi chiamiamo col nome di *Spätantike* ("tarda antichità"), la quale introduce all'arte del Medioevo. Esiste un filo rosso che lega arte medioitalica, arte plebea, arte romana provinciale ed arte tardoantica, ed è il prevalere di elementi estranei al linguaggio formale greco classico. Ma nonostante la valorizzazione che di questa corrente fa Bianchi Bandinelli in tutti i suoi scritti, la conclusione a cui approda è che "l'arte romana, nel suo complesso, non creò una nuova cultura figurativa se non nell'architettura", e questo non tanto per le

innovazioni stilistiche o tipologiche (gli ordini architettonici rimangono pur sempre quelli elaborati in Grecia) quanto per il fatto che, diversamente da quella greca, “l’architettura romana è arte degli spazi, sia di quelli interni che di quelli esterni creati dai rapporti fra i vari edifici”; e mentre le murature hanno in Grecia una funzione eminentemente strutturale, il muro romano “più che come struttura è inteso come elemento che separa e racchiude gli spazi, come divisione e come guscio, come il mezzo per ottenere degli ambienti”.

Policentrismo e pluralità di linguaggi

La concezione bipolare di Bianchi Bandinelli, che individua nella corrente plebea la matrice di un’arte romana meno soggetta all’influenza greca ed è impostata, come si è detto, su una articolazione sociologica (componenti diverse della compagine dello stato si servono di linguaggi artistici diversi) non soddisfa pienamente Otto Brendel, uno studioso tedesco emigrato negli Stati Uniti nel 1936. Se per arte romana intendiamo – e non possiamo non farlo – tutta la produzione artistica documentata entro i confini dello stato romano per tutto il tempo in cui esso è esistito, vale a dire per almeno 13 secoli, allora più che indagare la sua originalità rispetto all’arte greca risulta più produttivo adottare un modello policentrico, che renda conto dei vari apporti regionali, di differenti “dialetti” in cui si è espresso quel mondo. Inoltre per Brendel l’arte romana presenta significative differenze tra la sfera pubblica e quella privata. Potrebbe sembrare a prima vista che questa distinzione coincida con quella di Bianchi Bandinelli tra arte ufficiale e arte plebea, ma mentre questa è definita in base alla qualità formale, quella di Brendel è basata sui contenuti e sulla destinazione, indipendentemente dallo stile. Quest’ultimo si adatta alla cultura visiva dei fruitori più che a quella dei committenti, mentre centrale diviene il concetto di arte tematica o “genere”. Tra l’Ara Pacis e l’arco di Susa o tra la Colonna Traiana e il Trofeo di Adamklissi non ci potrebbe essere in effetti uno scarto formale maggiore, ma si tratta di due coppie di monumenti pubblici contemporanei, rispondenti alle stesse esigenze funzionali. Se parlano due linguaggi diversi è perché sono destinati rispettivamente ad un pubblico urbano più raffinato e ad uno provinciale meno colto. Sull’aspetto comunicativo insiste Tonio Hölscher, che riconosce

nell’arte romana un vero e proprio “sistema semantico”. L’uso eclettico dei modelli greci non va visto come un deficit di originalità, né il ricorso a stili e formule espressive non greche come una manifestazione di spontaneità e autenticità. Si tratta nell’un caso e nell’altro di una scelta dettata dall’esigenza di trovare lo strumento adeguato a veicolare messaggi non solo estetici ma anche politici e ideologici. Per quanto riguarda l’arte ufficiale i diversi stili greci – ciascuno originariamente creato in una specifica epoca – vengono usati senza riguardo alla cronologia ma solo alla congruenza tematica: per le scene di battaglia, per esempio, si ricorre a modelli ellenistici ricchi di *pathos* e complessità spaziale, mentre prototipi classici, formalmente più composti, sono preferiti per le solenni cerimonie di stato. La necessità di rendere comprensibile i messaggi agli abitanti di tutto l’impero fa sì che si attui una selezione che porta alla creazione di un linguaggio iconografico comune, fissato in formule standardizzate e altamente codificate.

Un’arte al plurale

La ricezione di questo linguaggio da parte di una variegata moltitudine di soggetti è centrale anche nella prospettiva di Salvatore Settis, che infatti parla dell’arte romana come di “un’arte al plurale”. Per questo studioso, più che continuare a interrogarsi sulle polarità dell’arte romana, sulla sua maggiore o minore dipendenza da quella greca, conviene “puntare l’attenzione sul mescolarsi delle culture, sulle zone di sovrapposizione, sulle sfere di interazione, scegliendo di volta in volta non il solo punto di vista centralizzante di Roma-capitale e unico centro propulsore, ma quello (o anche quello) delle varie periferie [...]. Quest’arte al plurale sopporta, e anzi richiede, la molteplicità degli stili e l’anonimità degli artisti: poiché ciò che importa è il messaggio”. Settis sottolinea anche con forza la funzione dell’arte romana nella storia della cultura occidentale, osservando che essa costituisce “il fondamento per lo sviluppo di ogni possibile produzione artistica medievale” e allo stesso tempo “la fonte unica a cui attingere per promuovere ‘rinascite’”; essa è “matrice del Medioevo e matrice del Rinascimento “, rappresenta insomma “la continuità della produzione figurativa europea, dai Greci (almeno) a noi (almeno)”. L’arte romana, come osserva anche Bernard

Schweitzer, è la prima cultura artistica europea le cui basi poggino sull'arte greca, e tuttavia non intrattiene con essa un rapporto di dipendenza, come fa l'arte etrusca. Assimilando l'arte greca e servendosene per le proprie esigenze espressive e comunicative, l'arte romana fa in effetti dono ai secoli successivi della forma antica, in cui mondo greco e mondo romano si compenetrano a vicenda. Né bisogna stupirsi – e tanto meno dolersi – che l'arte romana manchi di un carattere unitario. Ad essere uno è l'impero di Roma, mentre la varietà delle inflessioni che la sua arte prende nelle diverse province costituisce la sua ricchezza, il suo lascito più importante. L'impronta del linguaggio artistico romano è naturalmente più profonda nelle province che poi diventano il cuore dell'Occidente (Gallie, Germania romanizzata, Britannia e Spagna) e in alcune delle province orientali che poi saranno parte dell'impero bizantino. È appunto attraverso la mediazione del regno dei Franchi e di Bisanzio che l'arte di Roma pone la basi dell'arte medievale.

Il paradosso dell'arte romana

Ma qual è precisamente l'apporto di Roma alla forma antica? Si può convenire con Schweitzer che i Romani, pur facendo proprio praticamente ogni aspetto della cultura figurativa greca, l'hanno svincolata dal mondo spirituale ellenico adattandola alle propria visione del mondo. Al posto del *lógos*, si è detto, i Romani pongono la *res*, volendo con ciò significare che all'astrazione universalizzante preferiscono la concretezza del contingente, al mito la storia. Mentre, per esempio, i Greci rappresentavano le loro vittorie su altre nazioni ricorrendo a temi mitici – amazzonomachie, centauromachie, gigantomachie – i Romani fanno del rilievo storico (e prima ancora della pittura di storia), uno degli strumenti comunicativi più efficaci, reso tale anche dall'esattezza documentaria con cui sono fissati particolari eventi di interesse pubblico, tanto civile che militare. A parte qualche rara testimonianza nell'arte greca (per esempio il cosiddetto sarcofago di Alessandro, dove però le scene hanno un significato più simbolico che propriamente storico) il rilievo storico si può considerare un genere autenticamente romano. E tuttavia le prime significative testimonianze che ne abbiamo (il monumento di Emilio Paolo a Delfi e

la cosiddetta Ara di Domizio Enobarbo a Roma) sono certamente dovute ad artisti greci. Greci sono anche gli artisti che eseguono i rilievi dell’Ara Pacis, e forse greco-orientale (Apollodoro di Damasco?) è perfino l’artista che ha concepito lo straordinario rilievo della Colonna Traiana, che Bianchi Bandinelli considera la perfetta fusione tra forma ellenistica e tradizione artistica medioitalica e l’esempio di “una forma artistica nuova, che possiamo dire interamente romana”. Un discorso analogo va fatto per il ritratto, un altro genere in cui l’arte romana si esprime con accenti sicuramente originali. Nonostante la tradizione indigena patrizia di conservare le maschere funerarie dei propri familiari e di farle sfilare nei funerali, è ormai generale convinzione che il ritratto veristico romano non sarebbe mai diventato una forma d’arte senza l’apporto degli artisti greci, che a partire dalla fine del II secolo a.C., a Delo e a Roma stessa, lavorano per i committenti romani. Il paradosso – vincente – dell’arte romana consiste proprio in questo: nel riuscire a far esprimere ad altri (i Greci) i propri valori più autentici, e a farli assumere da altri (le popolazioni dell’impero) come se fossero propri. Nel corso del tempo la forma greca diviene poco più che un involucro esteriore, estenuato da una infinita *routine*, ma continua comunque a essere il veicolo per trasmettere una visione del mondo che, concepita inizialmente nel centro del potere, tiene insieme per secoli – con la forza delle armi, la certezza del diritto, l’attrazione del comfort di uno stile di vita civilizzato – un organismo che va dall’Oceano Atlantico alla Mesopotamia, dalla Britannia al Sahara.

A controbilanciare l’impoverirsi progressivo della forma sta, per usare ancora una volta le parole di Bianchi Bandinelli, “l’infinita ricchezza dei motivi ornamentali, descrittivi, celebrativi, una favolosa esperienza tecnica perpetuatasi attraverso generazioni di artigiani”. La solidità di questa tradizione formale, garanzia di intellegibilità universale, comincia a incrinarsi verso la fine del II secolo, quando nell’arte ufficiale (per esempio nella Colonna di Marco Aurelio) si osserva il distacco dal naturalismo di tradizione ellenistica e, parallelamente, la comparsa di elementi irrazionali, metafisici, spiritualistici. L’allontanamento dalla *koiné* formale si accentua nel secolo successivo, e nel IV secolo, che si apre a Roma con l’erezione dell’Arco di Costantino, la nuova forma tardoantica è ormai pronta ad aprire la via

all’arte paleocristiana e medievale. Ma proprio l’Arco di Costantino ci può offrire un paradigma significativo della vicenda dell’arte romana. La sua decorazione ingloba, come è noto, parti provenienti da monumenti di Traiano, Adriano, Marco Aurelio. Si è parlato di fretta nella costruzione, di assenza in Roma di artisti di buon livello (sarebbero stati tutti mandati a Costantinopoli), ma non si è tenuto conto che a essere utilizzati nella nuova costruzione sono monumenti eretti dagli imperatori più venerati dopo Augusto, il cui esempio viene lodato proprio nei panegirici di Costantino. È chiaro allora che, come il nuovo potere politico si pretende erede di quello del passato (nelle sue espressioni migliori), così il nuovo linguaggio artistico non si sente estraneo alla tradizione, se ne appropria nel senso di una continuità che noi possiamo faticare a cogliere ma che doveva apparire evidente (e scontata) ai contemporanei. La coesistenza nello stesso monumento di codici comunicativi ben collaudati garantisce la validità dei nuovi.

La fedeltà a ciò che ha dato eccellente prova di sé nel passato (a cominciare dall’arte greca) è una delle possibili chiavi di lettura dell’arte romana, e certo non il più piccolo dei suoi meriti di fronte alla cultura dell’Occidente alla quale apparteniamo.

Etruria

La civiltà villanoviana e la nascita della città in Etruria

di Claudia Guerrini

In Etruria la nascita della città è parte di un complesso fenomeno storico, che tra il IX e la seconda metà dell'VIII secolo a.C. conduce una società inizialmente egualitaria a strutturarsi in classi, con al vertice un'opulenta aristocrazia fondiaria e mercantile desiderosa di ostentare il proprio potere e la propria ricchezza.

Alle origini della storia etrusca

Secondo la testimonianza delle fonti letterarie di età romana (Varrone in Censorino, *Sul genetliaco*, XVII, 5-6), gli Etruschi facevano risalire le origini della loro nazione ad un periodo compreso tra XI e X secolo a.C., cioè ad un momento di straordinaria importanza per la storia dell'intera penisola italiana, come dimostra l'evidenza archeologica: è infatti nella transizione tra l'età del Bronzo finale e gli inizi dell'età del Ferro che si creano le premesse per la definizione di quel mosaico di gruppi culturali regionali, distinti e ben definiti, che caratterizzerà l'Italia fino alla sua unificazione conseguente alla conquista romana. Per quel che riguarda l'area dell'Etruria propria, la ricerca archeologica ha messo in evidenza per questo periodo dei significativi cambiamenti nelle modalità di occupazione territoriale: si assiste infatti all'abbandono repentino dei piccoli e numerosi villaggi posti su altopiani ben difendibili, caratteristici della tarda età del Bronzo, in favore dell'occupazione di nuovi siti, sui quali si svilupperanno le grandi città-stato etrusche di epoca storica; tale processo, che avviene con modalità e tempi diversi da un'area all'altra, risulta particolarmente precoce e rapido nell'Etruria meridionale, dove sorgono in questa fase cinque grandi centri, le future città di Tarquinia, Veio, Cerveteri, Volsinii (Orvieto) e Vulci. I primi nuclei protourbani vanno ad occupare ampi pianori, orograficamente ben muniti come i siti di più antica occupazione, ma assai più estesi (tra gli 85 e i 185 ettari) e collocati in posizione strategica rispetto a grandi territori fertili e ricchi di risorse naturali, tra le quali un ruolo di primo piano assumono i giacimenti

minerari: rame, ferro, argento, allume abbondano sui monti della Tolfa tra Cerveteri e Tarquinia e nelle Colline metallifere alle spalle di Vetulonia, e daranno un’eccezionale spinta propulsiva allo sviluppo di queste città. Un aspetto decisivo nella selezione delle nuove sedi risulta la vicinanza ad approdi costieri o fluviali, necessari ai contatti di natura commerciale, anche se si preferiranno siti non localizzati direttamente sulla costa: l’unica città etrusca costiera è Populonia, sorta in un luogo strategico ai fini del collegamento con le miniere di ferro dell’isola d’Elba; piuttosto, sulla linea di costa sorgeranno centri-satellite afferenti ai nuclei principali, come è probabilmente il caso per Torre Valdaliga sopra Civitavecchia, avamposto costiero per il nucleo di Tarquinia. I grandi nuclei protourbani, che assumono caratteri definiti dal IX secolo a.C., risultano assai più densamente abitati rispetto ai villaggi della tarda età del Bronzo, dal momento che in essi viene a raccogliersi la popolazione prima capillarmente sparsa sul territorio: migliaia di abitanti, probabilmente, anche se fare stime demografiche, all’attuale stato delle conoscenze, risulta difficile e rischioso. I pianori su cui si sviluppano questi nuclei non risultano tuttavia integralmente abitati, quanto piuttosto interessati da un popolamento per “quartieri” nei quali vivono diversi gruppi parentelari o “territoriali”: contrade caratterizzate da una cultura omogenea che consente di considerarle parti costitutive del nucleo protourbano “sinecistico”, ma che appaiono separate tra loro da ampi spazi lasciati liberi da strutture abitative e probabilmente occupati da recinti per il bestiame e da colture agricole. È verosimile che questa situazione sia da interpretarsi anche come il segno rivelatore di una pianificazione in previsione dei futuri sviluppi delle “comunità”: risulta in tal senso indicativo che l’incremento demografico che questi nuclei conosceranno a partire dal IX secolo a.C. provocherà un aumento della densità del popolamento e non l’estensione dell’area di abitato, i cui limiti non verranno superati neppure dalle città di epoca storica nei momenti del loro massimo sviluppo. Il notevole livello di pianificazione di questi centri protourbani è altresì mostrato dalla dislocazione delle necropoli in aree esterne all’abitato, perlopiù sui dossi delle colline circostanti. Del resto, non è possibile spiegare l’abbandono di decine di villaggi in piena fioritura e l’accentramento di migliaia di abitanti in una nuova sede senza presupporre l’esistenza di un programma ben preciso, dettato dalla volontà di organismi politici in grado di imporre le proprie

decisioni, anche con la forza, alle singole comunità di villaggio; ed è verosimile che questo netto mutamento dell'occupazione territoriale sia ricollegabile ad un processo di parcellizzazione e privatizzazione dei terreni agricoli, connesso al presumibile aumento di estensione dei comprensori territoriali facenti capo ai singoli centri protourbani, che arrivano a toccare ampiezze superiori ai 1000 chilometri quadrati. Distretti territoriali, dunque, di gran lunga superiori alle necessità di sopravvivenza delle popolazioni, e nei quali è da leggere una tendenza all'accaparramento dei mezzi di produzione, in particolare delle terre fertili, in contraddizione con l'ideologia comunitaria tipica della tribù, innescando una dinamica di differenziazione sociale che costituisce il presupposto fondamentale alla nascita di un ceto aristocratico che tenderà ad emergere nel corso dell'VIII secolo a.C.

Aspetti materiali della cultura villanoviana

La cultura materiale della prima età del Ferro in Etruria non reca traccia di differenze economiche e di status sociale, mostrando anzi l'apparenza di una struttura del tutto egualitaria. Le strutture abitative sono capanne con alzato in materiali deperibili (mattoni crudi, legno, paglia), a pianta ovale, rettangolare allungata o quadrangolare, come quelle scavate dalla Fondazione Lerici a Tarquinia, nell'area dove sorgerà in età arcaica la necropoli dei Monterozzi: di queste semplici strutture restano i solchi perimetrali, scavati direttamente nel banco di tufo, e le buche per l'infissione dei pali destinati a sorreggere il tetto, mentre per la ricostruzione dell'alzato si rivela prezioso il confronto con le urne cinerarie a capanna in uso in Etruria tra IX e VIII secolo a.C.; allo stato attuale delle conoscenze, negli abitati noti non appaiono luoghi destinati allo svolgimento di cerimonie religiose o di attività pubbliche, evidentemente ancora ospitate all'interno delle strutture abitative. Assai meglio noti degli abitati sono i sepolcreti, in cui risulta quasi esclusivo nel IX secolo a.C. il rito incineratorio, affermatosi tra la fine del II e gli inizi del I millennio a.C. in un'ampia area della penisola che comprende l'Italia settentrionale e il versante tirrenico fino a parte della Campania. Le tombe sono a pozzetto, scavate nel terreno vergine, e contengono un corredo inizialmente limitato all'ossario e a pochi oggetti, che definiscono non lo status sociale o le condizioni economiche del

defunto, ma semplicemente il suo sesso: fuseruole e fermatrecce per le donne, rasoi o spilloni per gli uomini e fibule per entrambi i sessi; pochi i vasi, generalmente miniaturizzati e molto rare, almeno all'inizio, le armi. Le ceneri del defunto sono generalmente raccolte in un vaso biconico (cioè della forma di due tronchi di cono uniti per le basi) in impasto, con una o due anse impostate nel punto di massima espansione del corpo; ornato da fasce di motivi geometrici (meandri, riquadri metopali, fasci di linee, denti di lupo ecc.) incisi a pettine, o caratterizzato da una più rara decorazione a lamelle metalliche applicate, può essere chiuso da una ciotola rovesciata o da un elmo in terracotta (più tardi in bronzo), imitazione di esemplari metallici, peculiarità questa riservata alle sepolture maschili. Molto più rare (se ne calcola un'occorrenza per ogni 100 sepolture di media) sono le già citate urne a capanna, diffuse nell'Etruria costiera e nell'area meridionale interna: utilizzate per sepolture sia maschili che femminili, indicano certamente le deposizioni di figure importanti per le singole comunità, forse dei capi clan, dotati di autorità politica e religiosa; in alcuni casi un piccolo tetto compare sull'apice di elmi che coprono cinerari biconici, ad attribuire alla medesima persona le prerogative dell'armato, protettore della comunità, e quelle del titolare della casa, protettore della famiglia, che della comunità è cellula fondamentale. Ma in generale l'immagine del corpo civico che ci restituiscono le necropoli etrusche del IX secolo a.C. è quella di una società di uguali: un'immagine della realtà verosimilmente deformata dall'ideologia funeraria e da spiegare forse con la rigidità del rito incineratorio; non deve essere un caso se l'emergere di differenziazioni nei corredi si accompagnerà a visibili trasformazioni del rito funerario con la graduale affermazione dell'inumazione, che diventerà pressoché esclusiva in Etruria meridionale nella seconda metà dell'VIII secolo a.C. La *facies* culturale caratteristica dell'Etruria tra il IX e l'ultimo quarto dell'VIII secolo a.C. è detta villanoviana, dalla località di Villanova, nei pressi di Bologna, dove alla metà dell'Ottocento sono state scavate le prime sepolture a pozzetto con cinerario biconico: manifestazione di un gigantesco processo di colonizzazione, partito nel IX secolo a.C. dai centri dell'Etruria meridionale costiera e indirizzato sia a nord-est, con epicentri a Bologna e a Verucchio nella valle del Marecchia, sia verso il meridione, dove la cultura villanoviana si attesta nella Campania

settentrionale intorno a Capua e nel Salernitano, con epicentro a Pontecagnano e propaggini più a sud fino al Vallo di Diano (Sala Consilina).

Sono terre di eccezionale feracità, ed è proprio la ricerca di terreni agricoli a costituire il principale stimolo a questi movimenti migratori, anche se non manca l’interesse a controllare buoni approdi costieri sul Tirreno, come quelli del golfo di Napoli, o ad assicurarsi uno sbocco verso l’Adriatico attraverso il Po e il delta padano. È probabilmente in quest’ottica che si spiega la presenza di un’isolata *enclave* di cultura villanoviana, collegata all’area di Veio, anche a Fermo nelle Marche, destinata ad essere sommersa dai Piceni nel volgere di poche generazioni.

I fermenti dell’VIII secolo a.C.

L’espansione territoriale e la conquista di un ruolo di primo piano negli scambi commerciali transmarini costituiscono elementi fondamentali per lo sviluppo dei principali centri etruschi nel corso dell’VIII secolo a.C. che annulla la sostanziale omogeneità caratteristica della prima fase della cultura villanoviana, dando origine sia ad una complessa stratificazione sociale che ad una profonda differenziazione tra le manifestazioni artistiche, economiche e culturali delle principali città dell’Etruria. I centri più vivaci sono ancora quelli meridionali, Tarquinia, Veio e Vulci, centro quest’ultimo che viene ad assumere un ruolo di primo piano, mentre l’area dell’Etruria settentrionale resta più arretrata e marginale; cominciano ad emergere con forza verso la fine dell’età villanoviana Vetulonia e Cerveteri, città destinate ad una straordinaria fioritura nel successivo periodo orientalizzante (730-580 a.C.); al di fuori dell’Etruria propria, i più attivi centri etruschi sono quelli della Campania, in primo luogo Pontecagnano. Nell’Etruria meridionale, l’avvenuta appropriazione da parte dell’aristocrazia nascente di ampi territori agrari è segnalata dal sorgere di *oppida* dipendenti dai centri principali, con funzioni di occupazione e di controllo dell’agro, che evidenziano una sorta di inversione di tendenza rispetto al movimento che aveva condotto, tra la fine dell’età del Bronzo e gli inizi dell’età del Ferro, alla costituzione dei primi nuclei

protourbani: in numerosi casi, infatti, queste cellule di popolamento organizzato vanno a stanziarsi proprio sui siti abbandonati a cavallo del X secolo a.C., come appare evidente nel distretto territoriale vulcente, con gli interessanti esempi di Pitigliano e Poggio Buco. A Vulci, a Veio, a Tarquinia, città interessate da un notevole incremento demografico, si erigono le prime opere difensive, fortificazioni ad aggere databili nel corso dell'VIII secolo a.C.: segnali di un più compiuto concetto di centro urbano, ma forse anche di una situazione di tensione e di conflitti connessa verosimilmente all'espansione territoriale aristocratica. Del resto la guerra, principale compito delle élite emergenti, assume sempre maggiore centralità anche nelle forme di autorappresentazione, come mostrano i corredi funerari del periodo, caratterizzati dalla crescente presenza di armi in bronzo e in ferro, impressionanti panoplie come quella della tomba AA1 della necropoli dei Quattro Fontanili di Veio, databile intorno alla metà dell'VIII secolo a.C. Accanto alle armi, i corredi funerari riconducibili alla nascente aristocrazia mostrano una crescente esibizione di beni di prestigio, vasellame in bronzo e in argilla di produzione locale e oggetti di importazione, di origine fenicia ed euboica soprattutto, non solo nelle sepolture maschili, ma anche in quelle femminili; in queste ultime, accanto agli oggetti tradizionalmente rappresentativi dei compiti della *matrona lanifica*, come il fuso o le fuseruole, compaiono gioielli sempre più fastosi, destinati a sottolineare il ruolo economico e il contributo delle donne alla crescita dei beni familiari attraverso il matrimonio. Il matrimonio costituisce del resto uno dei principali strumenti attraverso i quali è possibile stabilire contatti ed alleanze di natura commerciale tra comunità anche distanti tra loro, come dimostra una celebre tomba di Vulci, databile intorno agli inizi dell'VIII secolo a.C., nella quale sono stati ritrovati dei bronzetti sardi (tra cui una statuetta raffigurante probabilmente un sacerdote), parte della dote di una ricca donna sarda andata sposa ad un aristocratico etrusco: un esempio dei vivaci rapporti tra la Sardegna, che vanta già una tradizione secolare nelle attività minerarie e metallurgiche, e i centri etruschi, in particolare quelli a più spiccata vocazione mineraria, come Vetulonia. Ma i contatti commerciali e culturali più significativi per le città etrusche, sempre più proiettate verso il mare, sono quelli con la marineria fenicia e soprattutto con i naviganti greci, provenienti in particolare dall'isola di Eubea. Tali

rapporti sono gestiti direttamente dai vertici della società etrusca, assumendo diverse forme, tra le quali va segnalata quella dell'acquisizione di rapina, della pirateria, elemento sostanziale della talassocrazia tirrenica: secondo la testimonianza fornita dalle fonti greche, la pirateria etrusca è già un pericolo nella seconda metà dell'VIII secolo a.C., ed è un mare infestato di pirati tirrenici quello che devono affrontare i coloni euboici per fondare l'*apoikia* di Naxos nel 736 a.C. (Eforo in Strabone, *Geografia*, VI, 2, 2). I contatti con il mondo greco, diventati più intensi dopo la metà del secolo, a seguito dello stanziamento dei primi coloni a Pitecusa e a Cuma, fanno sì che giungano in Etruria non solo oggetti di prestigio, tra cui ceramiche tardogeometriche di argilla figulina, come coppe da vino del tipo a *chevrons* o con metope ad uccello, o l'imponente cratere di fabbrica euboica rinvenuto a Pescia Romana, avamposto costiero di Vulci; ma anche saperi tecnici, ideologie, modelli culturali, come lo stesso modello della *polis* greca, di notevole importanza per la definizione della città in Etruria, intesa anche come luogo della differenziazione sociale, della divisione e della specializzazione del lavoro e dell'incontro tra domanda e offerta di beni di prestigio. L'arrivo in Italia di ceramisti greci, che si stanziano anche nei centri tirrenici più interessati ai loro prodotti, sarà di stimolo alla produzione locale di ceramica fine dipinta, per la quale occorrono specifiche competenze tecniche e l'uso di una attrezzatura più sofisticata, come il tornio veloce: è in virtù di questa evoluzione se la produzione ceramica esce dal novero delle attività normalmente praticate all'interno dell'unità domestica per diventare un lavoro autonomo: essa diventa elemento costituente della fioritura artigianale dei centri urbani etruschi, sollecitata dalle esigenze autorappresentative dell'aristocrazia, che investe il *surplus* derivante dalle attività commerciali nell'acquisto di beni moltiplicatori del suo potere e del suo prestigio: nelle città si stabiliscono botteghe di orefici, bronzisti, artigiani dell'avorio e dei tessili di pregio, che si inseriscono a pieno titolo nel tessuto sociale, incrementandone la mobilità. Ma dalla Grecia arrivano anche le forme ideali e i modelli culturali, dall'alfabeto calcidese della colonia di Cuma, adottato in Etruria sul finire del secolo, alle idee sulla religione e le divinità, fino al modello del consumo cerimoniale del vino (già prodotto e consumato in Etruria a partire almeno dal IX secolo a.C.) nel

simposio, che diventerà, nelle mani dell’aristocrazia etrusca, uno straordinario strumento di autorappresentazione. Come recenti scavi di abitato stanno mettendo in luce, è in questi nuclei urbani in piena espansione che sul finire del secolo verrà lentamente a definirsi un’architettura del potere, con edifici in legno di grandi dimensioni, articolati in più ambienti e preceduti da portici: residenze regali, che ospitano momenti cerimoniali afferenti alle sfere del sacro e del politico, e che contribuiscono a rendere la città lo specchio di una società in trasformazione.

Vedi anche
La guerra a Roma
La condizione femminile
Dai vivi ai morti
La pittura funeraria a Tarquinia
Graecia capta: collezionismo e saccheggio
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua
Simultaneità del diverso, smarrimento di identità e nuovi modelli culturali: Virgilio
Miniere e metalli a Roma
Tecnologia e agricoltura

La pittura funeraria a Tarquinia

di Claudia Guerrini

La città di Tarquinia, nell'Etruria meridionale, è quella che ha restituito le testimonianze più abbondanti e artisticamente rilevanti della pittura funeraria etrusca. Sulle pareti delle tombe a camera tarquiniesi, che costituiscono una vera e propria "pinacoteca sotterranea", si dispiega un ricco e vivace repertorio di immagini, testimonianze preziose delle credenze, dei valori, delle aspirazioni e dei modelli di vita alla base della società etrusca.

Una pinacoteca nel sottosuolo

Alcune delle immagini più familiari e rappresentative dell'arte etrusca sono figure ed episodi tratti da quella sorta di "pinacoteca sotterranea" che le tombe ipogee dell'Etruria meridionale hanno restituito. La pittura funeraria etrusca costituisce un patrimonio straordinario: un archivio di preziose informazioni sulla vita, le aspirazioni, i valori, la religione e la cultura delle famiglie aristocratiche, che ne affidavano la rappresentazione a pittori e decoratori (spesso di origine greca o orientale) sulle pareti delle loro estreme dimore; ma costituisce anche una fonte di dati di grande interesse sulle tecniche della pittura antica e sulla circolazione di modelli, di innovazioni stilistiche, iconografiche e tecniche, di artisti e artigiani, in definitiva sulle modalità con cui l'arte pittorica si diffondeva, si riproduceva e si rinnovava nel mondo antico. È sufficiente mettere a confronto la ricchezza e l'eterogeneità della pittura funeraria etrusca con la desolante, irrimediabile perdita della pittura greca, sia d'affresco che di cavalletto, per cogliere appieno l'unicità di questo patrimonio. Le pitture funerarie etrusche rappresentano per noi, di fatto, gli inizi della pittura murale e monumentale europea, e costituiscono il più grande complesso di pittura murale antica di epoca preromana nell'intero bacino del Mediterraneo. È l'ideologia funeraria etrusca, che assimila l'estrema dimora del defunto all'abitazione dei vivi, a popolare le pareti delle tombe ipogee, scavate nelle rocce che costituiscono il peculiare profilo geologico delle

città dell’Etruria meridionale, con scene di banchetto, di giochi, di danze, di fiere spaventose, di orribili demoni, di episodi mitici. Si tratta dunque di una documentazione in certo senso “secondaria”, in quanto imitativa delle decorazioni presenti all’interno delle dimore aristocratiche. Delle pitture che è ragionevole immaginare nelle abitazioni private gentilizie e in edifici pubblici, sia sacri che civili (e per le quali è possibile citare la testimonianza di Plinio il Vecchio *Nat. hist.*, XXXV, 17, relativa a “pitture antichissime” su ruderi di edifici sacri a Cerveteri, ma anche nelle città latine di Ardea e Lanuvio) ben poco rimane, a causa della deperibilità delle strutture (realizzate in legno, in mattoni crudi o in *opus craticium*) che le ospitavano: la poco numerosa, ma assai significativa, documentazione della pittura nella “città dei vivi” è limitata a lastre di terracotta ingubbiata, destinate ad essere montate in serie sulle pareti in modo da costituire dei fregi continui. Cerveteri ha restituito alcune serie di lastre in terracotta ingubbiate e dipinte con scene mitologiche (tra cui Perseo e la Gorgone e il giudizio di Paride) e rituali, databili tra il 570 e il 530 a.C. e pertinenti sia ad edifici sacri della città che ad alcune tombe: il che dimostra il continuo flusso di modelli decorativi tra l’ambito civile, sia pubblico che privato, e quello funerario. Fondamentale è anche la continuità che si riscontra nell’arte etrusca tra pittura “monumentale” e ceramografia: in molti casi è possibile attribuire a maestri, la cui “mano” è nota nell’ambito della produzione della ceramica dipinta, o quanto meno alle loro scuole, la realizzazione di pitture funerarie; così come è possibile riscontrare la circolazione degli stessi maestri nelle varie città dell’Etruria, nelle quali evidentemente si spostavano a seconda delle richieste dei committenti. Del resto, nonostante la relativa abbondanza di pitture sepolcrali, si tratta pur sempre dell’espressione della volontà autorappresentativa di una ristretta minoranza aristocratica: delle oltre 6000 tombe note nella necropoli dei Monterozzi di Tarquinia, per esempio, solo il 2,5 percento presenta una decorazione pittorica figurata, e si arriva al 4 percento calcolando anche quelle tombe che presentano soltanto una decorazione strutturale, ovvero l’imitazione o l’esaltazione dipinta di elementi architettonici all’interno della camera funeraria. E tuttavia queste tombe dipinte tarquiniesi costituiscono circa l’80 percento del totale a noi noto, 140 su un complesso di circa 180 tombe dipinte: le altre si distribuiscono in varie

località dell’Etruria centro-meridionale (Chiusi, Cerveteri, Vulci, Orvieto, Veio, Blera, Sarteano, Magliano in Toscana, Populonia, Bomarzo, Cosa, Grotte Santo Stefano, Orte, San Giuliano e Tuscania). La particolare fioritura della pittura funeraria a Tarquinia, che raggiunge l’acme in età tardoarcaica, tra il 530 e il 490 a.C. (epoca in cui risulta realizzato un terzo delle pitture murali tarquiniesi), è certo parzialmente connessa alle caratteristiche geologiche della città: la roccia calcarea (macco) in cui sono scavate le tombe a camera è difficile da lavorare, e non consente la realizzazione di arredi scolpiti dello stesso livello di raffinatezza e varietà di quelli che caratterizzano i sepolcri ipogei di Cerveteri, scavati nel più lavorabile tufo. Il dato geologico non è però sufficiente a dare ragione di questa straordinaria fioritura dell’arte pittorica: occorre aggiungere che Tarquinia esercita a lungo un ruolo egemone all’interno del mondo etrusco, che è una città prospera, con diverse famiglie aristocratiche in competizione tra loro, e che attraverso il proprio porto di Gravisca gode di una particolare apertura verso il mondo greco e orientale. A Gravisca, probabilmente, arrivano dalla Ionia molti di quegli artisti allontanatisi dalle loro terre soprattutto in seguito all’occupazione persiana, e responsabili di quella diffusione in Occidente dello stile ionico, che per ampiezza e durata è stata paragonata a quella del gotico internazionale. La pittura funeraria etrusca si sviluppa in un ampio arco cronologico, che dal secondo quarto del VII secolo a.C. arriva fino agli anni di passaggio tra la fine del III e gli inizi del II secolo a.C.: naturalmente, questo lungo percorso è punteggiato di cambiamenti ed innovazioni di carattere tecnico, stilistico e iconografico, e molte, e diverse tra loro, sono le suggestioni e le influenze che arrivano dalle varie aree culturali del mondo greco, spesso insieme con gli artisti o con i prodotti di alto artigianato massicciamente tesaurizzati in Etruria da una classe dominante desiderosa di ostentare le proprie possibilità economiche e i propri rapporti, commerciali, culturali e personali, con la Grecia innanzitutto, ma anche con altre aree del bacino del Mediterraneo.

Gli inizi della pittura funeraria: il VII secolo a.C.

Non è però a Tarquinia che si conservano le prime testimonianze di pittura funeraria etrusca a noi note, bensì a Veio e a Cerveteri, città

collegate tra loro nell’ambito della produzione artistica, e aperte, fin dagli inizi del VII secolo a.C., a relazioni commerciali e culturali con la Grecia e con l’Oriente. La Tomba delle Anatre a Veio, databile al secondo quarto del VII secolo a.C., presenta un fregio animalistico con una teoria di anatre: un motivo che torna di frequente nella ceramica subgeometrica prodotta per tutto il VII secolo a.C. in diverse botteghe dell’Etruria meridionale e che ha probabilmente un significato funerario, alludendo alle creature che vivono nella fascia liminare tra il mondo dei vivi e l’aldilà. A Cerveteri, la pittura muraria viene all’inizio impiegata per sottolineare gli elementi architettonici scolpiti nel tufo in cui sono scavate le tombe, dando così inizio ad una “moda” strutturale che avrà una buona fortuna in diversi centri dell’Etruria meridionale: sono circa un centinaio le tombe note con questo tipo di decorazione pittorica. Ben presto a Cerveteri si inizia ad inserire nella partitura strutturale delle pareti delle fasce con fregi di animali, in alcuni casi includenti anche figure umane: è questo il caso della Tomba degli Animali dipinti e di quella dei Leoni dipinti, nella cui scena principale un uomo, il “signore degli animali” (motivo iconografico di origine orientale) afferra le criniere di due leoni affrontati, in segno di vittoria sulla morte. Anche queste pitture presentano delle affinità con la ceramografia contemporanea, riproponendo la cifra stilistica e il repertorio del bestiario orientalizzante, popolato di fiere, reali e fantastiche, e di creature ibride che simboleggiano il passaggio, ambiguo e delicato, tra la vita e la morte. Anche il capolavoro dello stile orientalizzante nella pittura funeraria si trova a Veio, e si data tra il 620 e il 610 a.C.: sulla parete divisoria tra le due camere sepolcrali della Tomba Campana si dispiega il corteo di giovinetti a piedi e di cavalieri che accompagna il defunto verso l’aldilà, mentre nella fascia sottostante incedono sfingi, leoni ed altre creature.

Agli stessi anni risale la prima tomba con pitture figurative rinvenuta a Tarquinia: si tratta della Tomba delle Pantere, così chiamata per la presenza di due felini raffigurati ai lati della porta di ingresso, mentre altri due, in posizione araldica, riempiono il triangolo frontonale (formato sulla parete frontale dal tetto a doppio spiovente) posando le zampe sulla testa di un’altra pantera, accosciata e coronata di bende. La

resa peculiare del pelame delle fiere trova riscontri nella ceramografia di questi stessi anni.

La fioritura dell’età arcaica

Il motivo delle fiere in posizione araldica a riempire il timpano della camera sepolcrale continuerà ad essere apprezzato e riprodotto per almeno un secolo (con risultati di notevole qualità compositiva, come nella Tomba dei Leoni di giada, databile intorno al 530 a.C.), forse per una committenza tradizionalista, le cui scelte conservatrici in campo artistico si sottraggono a quella ventata di novità introdotta a Tarquinia dagli artisti ionici nell’ultimo quarantennio del VI secolo a.C., che rivoluzionerà l’aspetto delle camere funerarie tarquiniesi con l’introduzione di nuovi temi narrativi e nuovi motivi decorativi, sorretti da una tecnica pittorica più evoluta ed efficace. È l’intensa circolazione degli artigiani e l’osmosi tra pittori di tombe e ceramografi a spiegare le tendenze sperimentali e le oscillazioni stilistiche leggibili nelle pitture funerarie tarquiniesi di questi anni. Ad un maestro ceramografo attivo intorno al 540 a.C. in una bottega che produce vasi di quella classe ceramica convenzionalmente definita “pontica”, dobbiamo l’unico affresco funerario di soggetto mitologico greco noto a Tarquinia prima del IV secolo a.C.: costretta tra due porte su un settore della parete frontale della Tomba dei Tori, la scena dell’agguato di Achille, nascosto dietro una fontana, al giovane principe troiano Troilo è vivace ma sovraccarica e mostra un certo disagio del pittore nell’affrontare il modulo monumentale e un tema complesso dal punto di vista compositivo, scelto dai committenti forse per celebrare l’eroizzazione di un giovane membro defunto della *gens*. Assai più disinvolto il pittore che affresca la Tomba degli Auguri, nella quale il tema della finta porta (già presente in una delle prime tombe affrescate di Tarquinia, la Tomba della Capanna, della fine del VII secolo a.C.) esplicita la propria valenza di “porta dell’inferno” attraverso i gesti del compianto funebre dei personaggi ammantati che la fiancheggiano, mentre sulle pareti si dispiegano i giochi funebri in onore del defunto: inquietante la figura del *Phersu*, il personaggio mascherato che tiene al guinzaglio un uomo incappucciato assalito alle gambe da un feroce cane molosso, in cui si è voluto vedere un’anticipazione dei ludi gladiatori (che la tradizione

antica riteneva di origine etrusca), a loro volta probabile attenuazione dei sacrifici umani che in molte culture primitive accompagnavano la morte di personaggi illustri. Gli affreschi di questa tomba sono da attribuirsi ad un maestro verosimilmente immigrato dalla Ionia, iniziatore di una vera e propria scuola alla quale è possibile attribuire diverse altre tombe tarquiniesi, tra cui quella dei Giocolieri, nella quale il tema dei giochi e delle danze funebri è ripreso con minor rigore e grandiosità, ma con una considerevole attenzione per l'eleganza disegnativa. In questi stessi anni assistiamo all'introduzione, nel repertorio dei soggetti della pittura funeraria tarquiniese, del tema del simposio, destinato a diventare uno dei motivi più frequenti nel corso del V secolo a.C., in quanto elemento chiave dell'ideologia celebrativa dell'aristocrazia etrusca. In alcuni casi il simposio è limitato alla coppia coniugale, con una delicata sfumatura erotica, come nella celebre Tomba della Caccia e della Pesca (530 a.C. circa), in cui il tema è costretto nel triangolo del timpano, al di sotto del quale la parete si apre su un arioso paesaggio marino, popolato di pesci e di uccelli, dove l'uomo svolge un ruolo da comprimario: qui l'elemento funerario più forte è da riconoscere nella figuretta del tuffatore, forse lo stesso defunto, raffigurato simbolicamente nel momento della transizione dalla vita al regno dei morti. Rare sono, nella pittura funeraria etrusca, le scene di esposizione (*prothesis*) e di compianto del defunto (uno dei pochi esempi noti è quello della Tomba del Morto, databile intorno al 510 a.C.), così caratteristiche dell'iconografia funeraria in Grecia già dall'età geometrica: talvolta è piuttosto la tomba stessa a imitare la struttura di un padiglione per l'esposizione del defunto, come quella del Cacciatore, in cui il soffitto riproduce la policroma tessitura di un pesante drappo ricamato, da cui pendono cappelli da caccia e prede, mentre le pareti simulano audacemente le trasparenze di tende sottili, dietro alle quali l'ombra di un cervo pascente allude forse alle battute di caccia oltremondane che attendono il morto. Sommo capolavoro della pittura funeraria tarquiniese di età arcaica è la Tomba del Barone, nella quale la sobria commozione del commiato della defunta da un uomo, che le porge una coppa, e un ragazzo, è resa con un disegno raffinato e un cromatismo sfumato; essa sembra trovare conclusione la vivace policromia e il dinamismo compositivo che caratterizzano la pittura

arcaica, nella ricerca di un nuovo equilibrio che in parte risente delle istanze dell’arte severa in Grecia.

Testimonianze di pittura funeraria nel V secolo a.C.

Dominano le pareti delle tombe tarquiniesi del V secolo a.C., in modo quasi ossessivo, tre temi: la caccia, il simposio e i giochi funebri, che rivelano la sostanziale adesione degli aristocratici etruschi ai valori e ai modelli degli *aristoi* greci, lasciando sempre meno spazio ai motivi apotropaici tradizionali, come quello delle fiere affrontate in posizione araldica. Gli eventi bellici che sconvolgono l’assetto politico del Mediterraneo nel primo quarto del secolo, dalle guerre persiane fino alla sconfitta subita nel 474 a.C. dagli Etruschi nelle acque di Cuma ad opera dei siracusani di Ierone (tiranno di Siracusa dal 478 al 466 a.C.) limitano gli scambi culturali con la Grecia dell’Etruria tirrenica, dove spesso si continuano a seguire gli indirizzi artistici già acquisiti. Stimoli nuovi giungono però in Etruria con l’importazione di ceramiche a figure rosse, le cui sperimentazioni formali nel disegno, in particolare per lo scorcio delle figure, trovano eco nei pittori di tombe più sensibili, come il decoratore della Tomba delle Bighe (490-480 a.C.), che risente certo della grande lezione del Pittore di Kleophrades. Il tema del simposio, ampliato a coinvolgere gli antenati della famiglia, nonché servi affaccendati, musicisti e danzatori, trova le migliori interpretazioni nella Tomba del Triclinio (470 a.C.) e in quella della Scrofa Nera (460 a.C.): assai noti i coevi affreschi della Tomba dei Leopardi, dalla vivace policromia, opera di un artista più corsivo, ma dotato di grande scioltezza nel disegno e di immediatezza espressiva. Nella seconda metà del secolo il numero delle tombe dipinte a Tarquinia diminuisce sensibilmente: a questa fase è probabilmente da attribuirsi un documento di grande interesse, scoperto in anni recenti, che rivela l’introduzione di nuovi temi e di una nuova concezione della tomba, introduzione gravida di conseguenze per gli sviluppi della pittura del IV secolo a.C. e dell’età ellenistica. La Tomba dei Demoni Azzurri deve il proprio nome alle due mostruose creature infernali che scortano la defunta verso la barca di Caronte; ed è proprio la raffigurazione degli inferi, e dei demoni che li popolano, a costituire la novità più importante nella pittura funeraria di questo periodo.

Dal IV al II secolo a.C.

Negli ultimi due secoli di sviluppo della pittura funeraria a Tarquinia le pareti delle tombe accolgono la raffigurazione di demoni e di mostri ibridi, che sfruttano le ricerche della grande pittura greca nell'ambito del chiaroscuro e del colore tonale per mostrarsi in tutta la loro terribilità: è sufficiente ricordare il *Charun* armato di martello e la *Vanth* munita di fiaccola che fiancheggiano, in agguato, la porta di ingresso della Tomba degli Anina (250 a.C. ca.) o il demone anguipede che dà nome alla Tomba del Tifone, del quale la potenza è resa con una sapiente tecnica cromatica. I demoni si inseriscono anche nel motivo tradizionale del banchetto (segnalandone l'ambientazione nell'aldilà) come nella Tomba dell'Orco I (380-350 a.C.), celebre per il raffinato ritratto di profilo della moglie del defunto, Velia, "la fanciulla/bellissima dei Velcha" celebrata in un verso del poeta Vincenzo Cardarelli (1887-1959), tarquiniese di origine. Nell'ampliamento della stessa tomba, di un cinquantennio successivo, che prende il nome di Tomba dell'Orco II, è simulata una discesa agli inferi, in cui Tiresia, Agamennone, Gerione accolgono il defunto, in un paesaggio sfumato ed inquietante percorso da *animulae* levitanti, in attesa di una nuova reincarnazione, come propongono gli studiosi che hanno letto in questo affresco una riflesso della diffusione in Etruria del neopitagorismo. Il tema del passaggio trova delle nuove modalità espressive in una società in trasformazione, percorsa da inquietudini e da un senso di declino; e anche la tematica della celebrazione del prestigio e del potere cerca nuove, più potenti forme rappresentative, ben esemplificate nei cortei magistratuali, comprensivi di littori e di suonatori, che accompagnano il defunto nel suo ultimo viaggio, a celebrare il suo ruolo politico e le glorie della famiglia di appartenenza, come nella Tomba del Convegno (250 a.C. ca.) o nella più antica Tomba Bruschi. Celebrano le glorie familiari anche i fregi d'armi, gli scudi raffigurati appesi alle pareti e che recano, come nella Tomba Giglioli (375-300 a.C. ca.), elementi figurativi tratti dalla monetazione tarquiniese coeva, a celebrare l'introduzione, forse proprio per iniziativa del capostipite della famiglia, dell'uso della moneta a Tarquinia; mentre dettagliati epitaffi (che in certi casi costituiscono l'unica decorazione delle pareti delle camere sepolcrali) ripercorrono il *cursus honorum* del defunto. All'intento celebrativo

degli ideali gentilizi e della tradizione di indipendenza politica delle città etrusche è da ricondurre il ciclo pittorico etrusco più celebre, quello della Tomba François di Vulci (330-320 a.C.) nel quale le imprese eroiche contro Etruschi e Romani dei fratelli vulcenti Vibenna e di Mastarna-Servio Tullio sono messe in parallelo ad episodi del ciclo omerico e del ciclo tebano. Nell’insistenza del tema celebrativo delle imprese e del prestigio delle famiglie aristocratiche si legge tutta l’inquietudine, tutta la fatica di questa fase difficile, che condurrà alla fine dell’indipendenza etrusca e all’egemonia di Roma: ma vi si coglie anche il profondo rapporto che lega l’arte romana repubblicana nelle sue manifestazioni più tipiche, il rilievo storico e il ritratto, all’eredità dell’arte dell’Etruria.

Le tecniche pittoriche e la loro evoluzione

Le prime testimonianze della pittura parietale in Etruria presentano una tecnica piuttosto elementare, che consiste nella stesura diretta del colore sulle pareti tufacee, talvolta levigate a pietra e prive di un preliminare rivestimento di intonaco che avrebbe consentito una migliore penetrazione dei pigmenti. Il disegno preparatorio è tracciato con linee incise o dipinte; la tavolozza consiste di pigmenti naturali nei toni del giallo e del rosso (ottenuti da ossidi e idrossidi di ferro), del bianco (calce o caolino) e del nero (ricavato da ossa combuste o dal carbone). La tecnica pittorica si evolve in Etruria nel corso dell’età arcaica, grazie alle competenze dei pittori di origine greco-orientale, che arricchiscono la tavolozza con l’introduzione del verde e dell’azzurro (unico colore di origine non naturale, ricavato da un composto artificiale, la “fritta” egiziana) e che introducono l’abitudine di preparare la parete che accoglierà la decorazione con uno strato di intonaco spesso da uno a tre millimetri, realizzato con un composto di argilla finissima e della polvere della roccia in cui è scavata la camera funeraria (nel caso di Tarquinia, il già citato macco). Su questo intonaco la stesura di uno scialbo sottile di calce costituisce lo sfondo chiaro su cui si dispone la decorazione e su cui si realizza il disegno preparatorio, generalmente inciso con uno strumento a punta. L’intonaco, talvolta addizionato di sostanze atte a rallentarne l’essiccazione (torba, elementi vegetali) forma con lo scialbo a calce una pellicola di carbonato di calcio che

fissa i colori, rendendoli più resistenti. Una tecnica più raffinata verrà impiegata a partire dal IV secolo a.C. allo scopo di conferire maggior consistenza plastica alle figure; nelle tombe più recenti le decorazioni pittoriche sono supportate dalla stesura preliminare di un intonaco ben più spesso, realizzato da tre strati sovrapposti: una preparazione di tufo pozzolanico, un arriccio formato da un composto di sabbia silicea e calce e uno strato superiore di calce carbonata con inclusi di colore e sabbia.

Vedi anche
I Romani e gli animali
La religione romana
Dai vivi ai morti
La civiltà villanoviana e la nascita della città in Etruria
Il mito greco nell’immaginario funerario etrusco: sarcofagi e urne cinerarie
I segreti e le tecniche degli orefici etruschi
Graecia capta: collezionismo e saccheggio
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano

Il mito greco nell’immaginario funerario etrusco: sarcofagi e urne cinerarie

di Claudia Guerrini

Sulle casse delle urne cinerarie e dei sarcofagi prodotti in varie località dell’Etruria tra la metà del IV e il I secolo a.C. episodi e personaggi tratti dal repertorio mitologico greco possono fungere da paradigma glorioso delle virtù del defunto, ma soprattutto servono a riaffermare i valori fondamentali della comunità nel momento in cui la morte di uno dei suoi membri ne svela la potenziale fragilità.

Un patrimonio comune

Quella della diffusione in Etruria dei miti greci è una lunga, affascinante, ricchissima vicenda, che dall’età arcaica giunge fino alla romanizzazione: una storia intessuta di episodi che si svolgono nei diversi ambiti della produzione e del consumo di immagini, ma che senza dubbio presenta aspetti di particolare pregnanza e complessità in relazione agli sviluppi dell’arte funeraria etrusca. La lunga confidenza con i personaggi e le narrazioni del mito greco che gli Etruschi dimostrano deve far ritenere che non si tratti semplicemente, come talvolta è stato sostenuto, di un fenomeno di ricezione passiva dei *disiecta membra* di una cultura straniera, adottati come *status symbol* in virtù del valore loro attribuito proprio in quanto allotri, così come non è possibile, ad esempio, ridurre l’abbondante presenza di ceramica greca figurata nelle tombe etrusche alla manifestazione di una banale tendenza all’accumulo e all’ostentazione di manufatti di prestigio da parte degli esponenti di spicco di una cultura comunque periferica. Solo riconoscendo nel mito greco un patrimonio culturale comune anche agli Etruschi è possibile, per esempio, cogliere il messaggio affidato al racconto figurato di quelle storie mitiche che si snoda sulle casse delle urne cinerarie e dei sarcofagi prodotti in varie località dell’Etruria tra la metà del IV e il I secolo a.C., e tentare di ricostruire i percorsi che hanno condotto alla selezione di certi miti, e di determinati episodi di essi, o alla trasformazione e alla rielaborazione di alcune delle loro

componenti. Sepolcri individuali che trovano posto all’interno di più o meno ampie tombe di famiglia, urne e sarcofagi frequentemente associano una cassa caratterizzata dalla presenza di scene figurate, di argomento mitico o con soggetti più esplicitamente legati alle credenze e ai rituali funerari locali, alla rappresentazione del defunto o della defunta recumbente a banchetto sul coperchio: ogni defunto risulta così strettamente legato ad una scena figurata, in una sorta di “programma individuale” (come lo definisce Françoise-Hélène Massa-Pairault) che deve orientare sensibilmente le scelte della committenza in favore di determinate immagini, sentite come particolarmente rappresentative dei valori, delle volontà, dei timori del singolo e del gruppo di cui esso fa parte. Naturalmente la libertà di scelta risulta condizionata dall’offerta delle botteghe artigiane, nelle quali si assiste, soprattutto a Chiusi e in parte a Volterra, ad un graduale scadimento qualitativo dei prodotti e ad un restringimento del repertorio iconografico, fenomeni connessi alla progressiva standardizzazione dei processi produttivi e all’allargamento della clientela, con l’affacciarsi massificato dei ceti inferiori alla visibilità funeraria. La produzione di urne e sarcofagi con casse figurate in Etruria è in effetti un fenomeno articolato, diffuso in un territorio piuttosto ampio in un periodo gravido di tensioni e di trasformazioni politiche, economiche e sociali, nel corso del quale il declino della civiltà etrusca, che progressivamente entra nell’orbita romana, si accompagna ad una evoluzione della struttura sociale nei centri urbani e nelle campagne, con l’affermarsi di un ceto medio di piccoli proprietari terrieri, composto almeno in parte da *lautni*, cioè da liberti. Se proporre generalizzazioni per una situazione così fluida è dunque difficile, anche per l’eterogeneità delle condizioni economiche, sociali e culturali degli attori (committenti, ma anche artigiani) coinvolti nel fenomeno, sarà quanto meno possibile proporre alcuni utili percorsi di lettura.

Elogia figurati

Nell’Etruria meridionale, dove il rito inumatorio è assolutamente prevalente, la produzione di sarcofagi in pietra ha inizio intorno alla metà del IV secolo a.C. a Tarquinia e a Vulci, forse un po’ prima a Volsinii (Orvieto), mentre nell’Etruria settentrionale, dove è maggiormente diffusa la pratica incineratoria, la produzione chiusina di

sarcofagi, soprattutto in alabastro, appare un fenomeno ristretto soprattutto alla prima metà del III secolo a.C. Oggetti per una clientela elitaria, i sarcofagi sono destinati ai sepolcri gentilizi delle più influenti famiglie aristocratiche, oppure, a Chiusi, assumono una posizione particolarmente prestigiosa all'interno di sepolcri in cui i due riti risultano associati, probabilmente perché la sepoltura in sarcofago è riservata ai fondatori delle tombe; certe scene figurate sulle casse, come le lunghe e affollate pompe magistratuali, alludono di frequente, così come simili immagini ricorrenti sulle pareti delle coeve tombe dipinte di Tarquinia, al ruolo politico del defunto raffigurato sul coperchio, spesso a torso nudo in funzione idealizzante, se non eroizzante. È possibile dunque interpretare questo tipo di scene come *elogia* figurati dei membri più influenti della comunità, oltre che come un tentativo di esaltazione delle tradizioni di indipendenza politica dei principali centri etruschi, in un momento in cui quelle tradizioni risultano sempre più minacciate dall'espansionismo di Roma. Ma anche nella selezione di episodi del mito e dell'*epos* di matrice ellenica è spesso possibile riconoscere un intento celebrativo delle virtù politiche e militari del defunto, da leggersi verosimilmente, almeno in certi casi, proprio in funzione antiromana. Da questo punto di vista è illuminante il confronto con i rari esempi di affreschi sepolcrali, di qualità e complessità superiori alla media, in cui compaiono episodi e personaggi mitici che assumono un esemplare aspetto di paradigma glorioso per gli esponenti dell'aristocrazia locale, come nel caso della tomba dell'Orco II di Tarquinia, appartenente alla famiglia degli Spurinas (uno dei *gene* aristocratici più influenti della città), dove la splendida raffigurazione dell'Ade popolato di eroi greci funge da esaltazione dei gloriosi destini della stirpe, assicurati da Aule, il probabile fondatore del sepolcro, eroe tarquiniese della guerra contro Roma del 358-351 a.C.; oppure nella celebre Tomba François di Vulci, dove un complesso programma allegorico di respiro epico mette a confronto l'episodio omerico del sacrificio da parte di Achille dei prigionieri troiani ai Mani del defunto Patroclo (*Iliade* XXIII, 175 ss.) e la saga storica vulcente di Mastarna-Servio Tullio e dei suoi compagni Vibenna, uccisori di nemici romani. In questo momento, dunque, che è forse quello di maggior omogeneità tra la cultura etrusca e quella greca, si assiste, a livello aristocratico, ad una operazione di selezione di storie del repertorio mitico greco allo

scopo di valorizzare il patrimonio ideologico nazionale: gli Etruschi sembrano autorappresentarsi come Greci, e rappresentare i propri nemici romani come nemici dei Greci. L’episodio del sacrificio dei prigionieri troiani, nel quale si è voluta leggere altresì un’allusione ad episodi particolarmente cruenti dello scontro tra Roma e Tarquinia (come il massacro di 307 prigionieri romani nel foro di Tarquinia nel 358 a.C.) è frequente nei sarcofagi etruschi della seconda metà del IV secolo a.C., come nello splendido esemplare scolpito da Torre San Severo e oggi al Museo di Orvieto, o sulla fronte del celebre Sarcofago del Sacerdote dalla tomba dei Partunus di Tarquinia, in marmo pario con decorazione figurata dipinta, esempio di una produzione di particolare pregio e numericamente assai ristretta di manufatti importati semilavorati dalla Grecia, attraverso la probabile mediazione di Cartagine, per essere poi completati in Etruria. Altro tema ricorrente al quale è forse, almeno in parte, possibile attribuire il medesimo significato è quello dell’amazzonomachia, che compare su uno dei primi esemplari noti (340-330 a.C. ca.) di sarcofago vulcente con cassa decorata da scene figurate (dalla tomba dei Tetnies, oggi conservato a Boston), ma anche sui tre lati secondari del già citato Sarcofago del Sacerdote, e soprattutto sullo splendido esemplare in calcare alabastrino dipinto, sempre da Tarquinia ed oggi conservato presso il Museo Archeologico Nazionale di Firenze, noto appunto come Sarcofago delle Amazzoni (340-330 a.C.). In quest’ultimo capolavoro, l’affollato e dinamico dispiegarsi dello scontro tra i Greci e le mitiche donne guerriere, reso con una tecnica raffinata, caratterizzata da un ricco cromatismo e da un uso sapiente del gioco chiaroscurale che ha fatto spesso ipotizzare l’opera di un maestro greco o magnogreco, non consente di fare previsioni circa il suo esito: “La Fortuna non si è ancora manifestata: la lotta non è conclusa, né la vittoria conseguita”, come dice Angelo Bottini, e lo stesso numero dei combattenti, 13 Amazzoni contro 12 Greci, sta ad indicare la precarietà della situazione. Nel caso dell’amazzonomachia del Sarcofago del Sacerdote, invece, l’esito dello scontro è ormai certo, ed è stranamente favorevole alle Amazzoni, anche se, sul lato principale, la scena del sacrificio dei prigionieri troiani sembra in qualche modo riequilibrare parzialmente il confronto tra i Greci e gli “altri”.

Il mito come conforto e come monito

Dunque, ciò che sembra prevalente in queste amazzonomachie non è tanto l'intento di eroizzare il defunto, di celebrarne il valore militare e il coraggio (e infatti non emerge una figura di combattente particolarmente valoroso con cui il defunto possa identificarsi), quanto piuttosto una concezione negativa della guerra, della violenza, del disordine. Sono immagini da cui traspaiono le ansie e i timori (condivisi dal gruppo familiare, ma certo anche, a livello più ampio, dalla comunità) legati al momento delicato del passaggio dalla vita alla morte: un momento che reca caos e disorientamento all'interno del gruppo familiare, che può compromettere la sua tenuta alterandone gli equilibri e spezzandone i legami, e che può suscitare paure circa la perpetuazione della stirpe, soprattutto, naturalmente, quando a mancare sono individui di giovane età. Nel confronto con miti come quello dei Niobidi, quello dell'agguato di Achille a Troilo, quello di Ippolito, nei quali va in scena la morte tragica di giovani che vanno anzitempo incontro al proprio destino, si cerca una forma di conforto al dolore, nella constatazione che anche la vita dei protagonisti del mito e dell'*epos* è stata colma di sventure. Ma il ricorso al mito non svolge semplicemente una funzione consolatoria: nella rappresentazione di episodi-chiave di quelle che sono vere e proprie tragedie familiari si intravede la ricerca di immagini esemplari, che funzionino da ammonimento e da deterrente mostrando le dolorose conseguenze dello sgretolamento dell'unità della famiglia e del gruppo, che è la base su cui poggia il buon funzionamento della comunità. Risulta sotto questo rispetto illuminante la lettura proposta da un giovane e brillante studioso italiano, Francesco de Angelis, di un episodio che torna frequentemente nell'arte funeraria etrusca, quello dello scontro mortale tra i due fratelli Eteocle e Polinice, figli di Edipo e Giocasta, che si uccidono reciprocamente sotto le mura di Tebe: un'immagine che compare già nel ricco programma iconografico della Tomba François e in sarcofagi tarquiniesi di III secolo a.C., per tornare poi nelle urne in pietra di Chiusi e di Volterra e diventare infine frequentissimo nell'abbondante e standardizzata produzione fittile chiusina del II e I secolo a.C., costituita da piccole urne in terracotta prodotte a stampo, destinate ad una vasta clientela dalle modeste possibilità economiche. Proprio in virtù del loro

costo, che doveva essere assai contenuto, e della loro capillare diffusione nelle tombe del territorio chiusino, spesso riconducibili a *lautni*, si tende a mettere in correlazione le urne chiusine con Eteocle e Polinice con le lotte sociali che a Chiusi conducono all'allargamento dei diritti politici e ad una redistribuzione delle proprietà fondiarie con il conseguente emergere di un ceto di piccolissimi proprietari terrieri; così come alla luce di questa "rivoluzione" sociale si interpreta anche l'altra immagine spesso presente su questo tipo di prodotti, quella del cosiddetto "eroe" che combatte con il vomere di un aratro. Ma quest'ultimo più che con un eroe sarà da identificarsi verosimilmente con un demone, uno dei tanti che popolano l'inquietante, spaventoso aldilà degli Etruschi, un demone tanto più temibile in quanto trasforma in uno strumento di morte e distruzione un utensile legato all'attività agricola, e quindi alla vita; mentre nel fratricidio dei due figli di Edipo, che sembra rivestire un proprio ruolo ben preciso nell'arte funeraria etrusca già nel IV secolo a.C., è innanzitutto, come bene illustra de Angelis, il carattere funesto dello scontro tra fratelli, che spezza i vincoli di solidarietà e di affetto all'interno della famiglia, ad assumere un significato particolarmente pregnante, soprattutto se si riflette sulla collocazione di questi oggetti all'interno di tombe che costituiscono nuclei ideologici intorno ai quali si coagula la solidarietà dei gruppi familiari e che simboleggiano la saldezza e la continuità della stirpe nell'alternarsi delle generazioni, funzioni che però richiedono la cura e l'attenzione dei discendenti. Lo stesso tipo di lettura può così essere tentato anche per molti dei numerosi temi mitologici che compaiono nella ricca produzione di urne in alabastro (uno dei fiori all'occhiello del raffinato artigianato volterrano di età ellenistica), dal ratto di Elena al sacrificio di Ifigenia, dal castigo di Dirce fino ad un episodio che non sembra aver conosciuto una grande fortuna nell'arte greca, ma che appare invece tra i prediletti del repertorio degli artigiani di Volterra: Paride, minacciato di morte dai fratelli, che non l'hanno riconosciuto, che si rifugia su un altare (sull'episodio, Igino, *Favole* XCI, 4-6). È dunque nel rapporto tra individuo e *gens*, rappresentato emblematicamente dalla presenza del monumento sepolcrale del singolo all'interno della tomba familiare, che il ricorso a rappresentazioni mitologiche sembra assumere pienamente quel carattere paradigmatico che conferisce senso, orientamento e identità ai valori e ai modelli

comportamentali collettivi. Nella Tomba Inghirami di Volterra, ad esempio, scoperta nel 1861 e ricostruita nel 1901 all'interno del giardino del Museo Archeologico di Firenze, si affollano le urne di sei generazioni della famiglia Ati: le scene mitologiche raffigurate sulle casse, alcune delle quali si ripetono più volte, sono *exempla* negativi dei pericoli che possono condurre al dissolvimento dell'unità familiare (matricidio di Alcmeone, Pelope e Ippodamia, uccisione di Mirtilo, ratto di Elena, riconoscimento di Paride), oppure funzionano come paradigmi in positivo della solidarietà e della coesione che consente al gruppo di gestire le situazioni di crisi e di superare le difficoltà, come la caccia al cinghiale calidonio. Purtroppo risulta spesso arduo ricostruire i contesti sepolcrali originari delle urne e dei sarcofagi figurati che popolano i nostri musei, fatti oggetto di un accanito collezionismo fin dal Quattrocento; ma è soprattutto impossibile per noi ricostruire le modalità di trasmissione in antico di quei miti e di quelle immagini, e i discorsi che intorno a quegli "estratti mitologici", come li chiama Richard Brilliant si intrecciavano, magari proprio a commento delle scene raffigurate sui monumenti funerari nel corso delle cerimonie in onore dei defunti, che riunivano tutta la famiglia. Occorre a tale riguardo ricordare che, almeno per la produzione delle urne volterrane, è stata più volte proposta, con buoni argomenti, una derivazione dei temi mitologici più frequenti dal teatro, forse un teatro in lingua etrusca ma di argomento greco (paragonabile dunque al teatro latino di Accio, Nevio, Pacuvio), di cui un rappresentante potrebbe essere quel Volnius citato da Varrone (*Sulla lingua latina* V, 55) "che scrisse tragedie etrusche". Ed è ragionevole anche immaginare che rappresentazioni teatrali di argomento tragico, se effettivamente hanno luogo, possano costituire un elemento importante all'interno delle stesse cerimonie funerarie nell'Etruria di epoca ellenistica: riti nei quali il ricorso al mito attraverso le immagini e le parole serve ad incanalare le emozioni dando risalto ai valori collettivi, nei quali si rinsalda il vincolo della coesione del gruppo.

Vedi anche
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La civiltà villanoviana e la nascita della città in Etruria
La pittura funeraria a Tarquinia

I segreti e le tecniche degli orefici etruschi

di Claudia Guerrini

Il fasto e la fantasia morfologica e decorativa che caratterizzano le oreficerie etrusche e la raffinata perizia della loro esecuzione hanno suscitato un vivo interesse in studiosi, collezionisti e artigiani orafi fin dai primi rinvenimenti dei sontuosi corredi funerari delle necropoli dell'Etruria e del Lazio. Le indagini archeometriche e le prove di archeologia sperimentale consentono di ricostruire il ricco bagaglio di conoscenze e di abilità degli orefici etruschi, straordinari professionisti della propria arte.

Diffusione e uso dell'oro nella civiltà etrusca

Nelle fonti letterarie greche e romane la civiltà etrusca è spesso presentata come caratterizzata da un lusso straordinario, e la favolosa ricchezza degli Etruschi è talvolta paragonata a quella di altre genti famose nel mondo antico per la loro *tryphé* ("ozio lussuoso") e la loro *habrotes* ("mollezza"), come gli abitanti della città magnogreca di Sibari. Se un'opinione non dissimile circa l'opulenza che contraddistingue la cultura materiale di questo popolo è ancora viva e ampiamente diffusa oggi, questo è certo dovuto in buona parte alla raffinatezza e alla fastosità che caratterizzano le oreficerie rinvenute nelle necropoli dell'Etruria e del Lazio, conservate in numerosi musei italiani e stranieri, con particolare riferimento alle impressionanti *parures* esposte presso il Museo Gregoriano Etrusco e il Museo di Villa Giulia a Roma. In quest'ultimo gli straordinari reperti della collezione costituita a partire dal 1860 dai Castellani, orefici romani di grande notorietà in epoca neoclassica, sono esposti insieme agli ori moderni ispirati all'antico realizzati dal capostipite della famiglia, Fortunato Pio, e dai suoi figli Alessandro e Augusto, a rendere manifesto il fascino esercitato dall'oreficeria etrusca sui moderni artigiani orafi, che hanno cercato di riprodurne le forme e di ricostruirne i procedimenti tecnici: un fascino che permane ancora oggi, come dimostra il ruolo considerevole che i modelli etruschi ricoprono nell'ambito della

produzione del gioiello “archeologico”. La grande tradizione dell’oreficeria etrusca nasce in epoca orientalizzante (730-580 a.C. ca.), al termine di un’evoluzione storica, iniziata intorno alla fine del X secolo a.C., che ha condotto la società villanoviana, all’inizio egualitaria (o che quantomeno intendeva presentarsi come tale), a strutturarsi gerarchicamente in classi al cui vertice si colloca un embrione di aristocrazia, che fonda il proprio potere sul possesso della terra, sullo sfruttamento delle risorse minerarie e su fortunati contatti commerciali con il mondo greco e vicino-orientale. Per questi *principes*, investire il surplus derivante dalle proprie attività economiche in beni suntuari e di prestigio, ostentando le proprie straordinarie ricchezze e imitando il sontuoso modo di vivere in auge presso le corti della Ionia asiatica e del Vicino Oriente, significa poter contare su una potente arma di persuasione sui ceti subalterni, essenziale per rafforzare il proprio prestigio e conseguentemente per conservare il potere all’interno della comunità.

L’Etruria, terra ricca di metalli, non ha giacimenti auriferi: il metallo nobile viene dunque importato, probabilmente dal Vicino Oriente, da dove giunge, già dalla metà dell’VIII secolo a.C., anche una ricca varietà di oggetti pregiati di manifattura fenicia, egizia, cipriota, assira, in bronzo, *faïence*, pasta vitrea, oro e avorio: manufatti che vengono tesaurizzati prima di essere deposti all’interno delle tombe, che per questi *aristoi* costituiscono i luoghi simbolici dell’autocoscienza della *gens*. All’interno dei monumenti funerari, centri ideologici della cura e dell’attenzione dei ceti aristocratici, la deposizione di manufatti in oro è altresì connessa al concetto di perpetuità della memoria dei defunti e di saldezza del vincolo tra le vecchie e le nuove generazioni, in virtù delle caratteristiche di incorruttibilità del metallo nobile. Insieme ai manufatti allotri, che costituiscono sia degli *status symbol* che dei modelli da imitare, numerosi devono essere anche gli artigiani stranieri che giungono, sia dal Vicino Oriente (soprattutto a seguito del crollo dell’impero assiro) che dalla Grecia, per stabilirsi in Etruria: tra questi, anche orefici di elevata specializzazione, che recano con sé saperi e tecniche raffinate e di lunga tradizione, attratti dalle possibilità di lavoro offerte da committenti, come le élite etrusche, desiderosi di ostentare oggetti che non siano soltanto realizzati con materiali di pregio, ma che

presentino anche fogge complesse, raffinate e sempre nuove, e decorazioni ispirate al bagaglio iconografico vicino-orientale, intessuto di allusioni e di rimandi all'ideologia aristocratica. Questi orefici specializzati impiantano in Etruria botteghe che diventano palestre per gli artigiani locali, luoghi quanto mai propizi alla sperimentazione e all'evoluzione tecnologica, incentivate altresì dalla forte competitività che caratterizza i rapporti tra le diverse *gentes* aristocratiche etrusche e i centri del loro potere: ed è per questo che è possibile attribuire alle diverse città dell'Etruria (in particolare a Cerveteri e a Vetulonia) produzioni orafe caratterizzate non solo da un elevato grado di specializzazione, ma anche da stili e tecniche decorative peculiari. È così che tecniche elaborate specificamente per sfruttare e valorizzare la lucentezza e la duttilità, che costituiscono le doti più apprezzate del metallo nobile, quali la filigrana e la granulazione (in uso in Mesopotamia almeno dalla metà del III millennio a.C.), si affermano in Etruria nel corso dell'epoca orientalizzante ad opera di orefici specializzati, affiancando e in parte sostituendo le tecniche di derivazione toreutica, utilizzate (forse da bronzisti che occasionalmente si cimentano nell'attività orafa) già in età villanoviana per la produzione e la decorazione di ancor rari manufatti in oro, prevalentemente ornamenti personali come fibule di varie fogge, spirali fermatrecce e armille.

Virtuosismo e versatilità: le tecniche orafe etrusche

La realizzazione di fili aurei è preliminare ad una serie di applicazioni, dalla produzione di collane e di catene fino alla loro saldatura su una superficie in modo da comporre motivi ornamentali anche piuttosto complessi (filigrana). Nell'antichità non è ancora conosciuta la filiera, robusta piastra metallica traforata, utilizzata per la produzione di fili non prima dell'alto Medioevo: gli orefici etruschi utilizzano generalmente una procedura che prevede la torcitura di strette lamine d'oro, compresse per rotolatura tra due superfici lisce e pesanti (ad esempio due lastre di pietra): sui fili prodotti con questa tecnica sono spesso leggibili dei solchi ad andamento elicoidale.

Dal VI secolo a.C. si afferma in Etruria l’uso della godronatura, già nota in Anatolia dal II millennio a.C. e in seguito ampiamente utilizzata nell’oreficeria greca di età classica ed ellenistica: questa tecnica, che consiste nella compressione del filo aureo sotto una piastra a scanalature longitudinali disposte ad intervalli regolari, consente di ottenere fili con profilo “a perlina” o “a rocchetto”, altamente decorativi. La tecnica che forse meglio caratterizza l’oreficeria etrusca, quella più raffinata e spettacolare, nonché quella che più a lungo ha tenuto viva la curiosità di orafi e di archeologi, dando origine ad una lunga serie di sperimentazioni al fine di carpirne il segreto, è certo quella della granulazione: una sfida “dalle difficoltà quasi insormontabili”, come la definisce nei suoi scritti il già citato Alessandro Castellani, che dedica una parte consistente della propria attività al tentativo di ricostruire il procedimento, caduto sostanzialmente in disuso con l’età moderna. Affascinato dall’abilità degli orefici etruschi fin dal 1836, anno dell’apertura della tomba Regolini-Galassi di Cerveteri, con il suo ricchissimo corredo di oreficerie, Castellani intensifica le proprie ricerche, iniziate insieme al padre, dal 1868, quando si associa con il valente orefice napoletano Giacinto Melillo: i due giungeranno a realizzare gioielli decorati a granulazione con estrema finezza, e ad avanzare nella conoscenza della tecnica, ma non sembra siano mai riusciti a ricostruire e ad applicare l’intero procedimento. La granulazione consiste nell’applicazione di minute sfere d’oro sulla superficie da decorare, disponendole a costituire file dritte o curvilinee oppure a campire ampi elementi ornamentali o figurativi precedentemente delineati, formando dunque disegni anche abbastanza complessi.

Questa tecnica risulta piuttosto avanzata tecnologicamente già intorno alla metà del III millennio a.C., quando viene impiegata in alcuni gioielli rinvenuti nei tesori A e B di Troia, ed è ampiamente diffusa tra II e I millennio a.C. nell’oreficeria vicino-orientale, in quella micenea, in quella egizia e in quella fenicia: ma sono gli orefici etruschi a sfruttarne pienamente le raffinate potenzialità ornamentali, con un virtuosismo che raggiunge il proprio apice nella granulazione a pulviscolo, probabilmente messa a punto nelle botteghe orafe di Vetulonia: una variante in cui trovano applicazione sferette di

dimensioni estremamente minute (fino a due decimi di millimetro di diametro!) per campire ampie superfici che assumono così un aspetto vellutato e opaco, a dar vita ad un suggestivo contrasto cromatico e luministico sul fondo lucido del gioiello.

La conduzione di studi archeometrici sui gioielli antichi, affiancata da prove di archeologia sperimentale, ha consentito di ricostruire la tecnica con un buon margine di precisione, soprattutto per quel che concerne uno degli aspetti ritenuti più problematici del procedimento, ovvero la modalità di saldatura delle sferette sulla superficie. I granuli d’oro sono ottenuti fondendo frammenti di metallo (forse soprattutto frammenti di filo) frammisti a cenere o a carbone di legna all’interno di crogiuoli in argilla refrattaria: il metallo liquefatto, in virtù della forza di tensione superficiale, assume forma sferica, mentre la cenere tiene le sferette separate tra loro, impedendone l’agglomerazione.

Una volta raffreddati, i granuli vengono setacciati e selezionati in base alle dimensioni; sono poi applicati alle superfici da decorare, preventivamente spalmate con una soluzione composta da un sale di rame (come la malachite, la cuprite o il solfato di rame) polverizzato e diluito in acqua e da un collante di origine vegetale (ad esempio resina o colla di pesce).

Sottoponendo l’oggetto ad una temperatura superiore agli 890°C, il collante brucia senza lasciare residui, mentre nei punti di contatto tra le sferette e il supporto si crea uno strato sottilissimo in una lega bassofondente oro-rame: è questa saldatura, detta colloidale, che garantisce la resistenza della decorazione e che mantiene i grani ben distinti, conferendo alle partiture ornamentali una nitidezza che sarebbe impossibile ottenere utilizzando una colla, in cui le sferette affonderebbero in una massa amorfa. La filigrana e la granulazione sono utilizzate dagli orefici etruschi in combinazione con tecniche di origine toreutica, tra cui lo stampaggio (che consiste nell’impressione su una lamina d’oro di una matrice con elementi decorativi a rilievo, o più raramente incusi), lo sbalzo (che produce motivi a rilievo sulla superficie di un manufatto in lamina per battitura dal retro con un martello a testa smussata), la cesellatura (che dà luogo a raffinati disegni

incisi) o l’intarsio, che prevede l’inserimento in cavità predisposte sulla superficie di frammenti di pietre dure, coralli o altro, con esiti spettacolari in età orientalizzante attraverso l’impiego dell’ambra che giunge in Etruria dal Baltico, per esempio in sontuosi pettorali, come quello che ornava la veste della defunta inumata all’interno della tomba Galeassi di Palestrina e attualmente conservato presso il Museo di Villa Giulia a Roma.

Sfarzo e raffinatezza dei gioielli etruschi

Nel periodo orientalizzante si afferma presso la ricca clientela etrusca un ampio ventaglio tipologico di ornamenti personali in oro, particolarmente ricco per gli oggetti di pertinenza femminile: la donna in questo periodo è del resto concepita come una sorta di *agalma*, e risulta la principale destinataria dei beni di lusso, sia quelli allotri provenienti dai traffici transmarini o derivanti dalle politiche di dono e di scambio spesso legate al matrimonio, sia quelli di produzione locale. Le ricche *parures* femminili rinvenute in tombe celeberrime come la già ricordata Regolini Galassi di Cerveteri risultano costituite da collane, armille e orecchini, pettorali, fibule e brattee auree sbalzate destinate ad essere cucite sulle vesti e sulle cinture, aghi crinali e fermatrecce; alcuni di questi oggetti sono caratterizzati da proporzioni sovradimensionate, che ne rendono pressoché impossibile un utilizzo pratico, come l’enorme fibula a disco dalla tomba appena citata, e si configurano quindi esclusivamente come eloquenti marcatori dell’elevato status sociale della defunta. I modelli sono talvolta evoluzioni di forme già attestate in ambito villanoviano, come il tipo di medaglione a *bulla* in lamina d’oro (forma destinata ad essere conservata a lungo, per essere poi adottata nell’oreficeria di età romana, dove permarrà fino al IV secolo), più spesso riprese e rielaborazioni di monili di foggia orientale; le decorazioni rielaborano il repertorio iconografico orientalizzante, riprendendo i motivi della *potnia* e del *despotes theron* (la “signora” e il “signore degli animali”), teorie di animali reali o fantastici, figure femminili con scettri e flabelli e motivi fitomorfi, tra i quali prevale il fiore di loto. Gli ornamenti di pertinenza maschile si riducono essenzialmente ai grandi affibbiagli per mantello e alle fibule, delle fogge più svariate, tra le quali prevalgono per decorativismo i modelli

ad arco serpeggiante con ricca decorazione zoomorfa plastica e superfici campite a granulazione, di cui costituisce un esempio insigne la cosiddetta Fibula Corsini, rinvenuta nella tomba 41 della necropoli della Banditella a Marsiliana d'Albegna, ma certamente da ricondurre ad una bottega orafa etrusco-meridionale, forse ceretana, la stessa cui sono da attribuire alcune delle oreficerie più sontuose tra quelle rinvenute a Palestrina e a Cerveteri. Non meno ricche sono le oreficerie prodotte in Etruria nel corso dell'età arcaica, quando si diffonde uno stile di vita ispirato a quello del mondo ionico, improntato anch'esso all'opulenza, anche se caratterizzato da un gusto più raffinato e meno fastoso. Prodotto caratteristico dell'epoca è l'orecchino "a bauletto", ottenuto con una lamina aurea ricurva decorata con varie tecniche (filigrana, granulazione, sbalzo) spesso con motivi fitomorfi. Diffusi sono anche gli orecchini a disco, che riecheggiano modelli di origine lidia diffusi sia nella Grecia orientale che nella Grecia propria, oltre che nelle città magnogreche. Ai decenni centrali del VI secolo a.C. risale l'introduzione degli anelli digitali, tra i quali particolarmente diffusi risultano i modelli con castone ovale, del tipo detto a *cartouche*, decorato a sbalzo, ad incisione o ad intaglio, derivanti dagli anelli a cartiglio egizi, imitati in area fenicio-cipriota e diffusi anche nella Grecia orientale: nei castoni sono riprodotte teorie di animali reali e fantastici tratte dal repertorio orientalizzante, ma anche soggetti narrativi o scene tratte dal mito.

Verso la fine del secolo si diffondono anche gli anelli a verghetta con gemma a scarabeo girevole: un modello che continuerà ad essere diffuso fino all'età ellenistica, epoca che vede una nuova fioritura nelle produzioni orafe etrusche all'interno di una più generale ripresa delle attività artigianali, da ricondurre almeno in parte all'affermazione, soprattutto nelle città dell'Etruria meridionale, di una nuova aristocrazia terriera bramosa di lussuosi *status symbol*, e al cui servizio si mettono numerosi artigiani che giungono in Etruria dalla Grecia. Nell'ambito della produzione orafa, tra la fine del IV e il III secolo a.C. tornano in auge tecniche ornamentali cadute un po' in disuso nel corso del V secolo a.C., come la filigrana e soprattutto la granulazione, che giunge in questo periodo ad una straordinaria raffinatezza. Tra gli ornamenti in oro più in voga in quest'epoca vanno ricordati almeno i sontuosi

diademi funerari con foglie applicate sul supporto desinente ai lati in elementi figurati a stampo; gli orecchini, del vistoso tipo “a grappolo” come quelli indossati da Velia nel celebre ritratto dipinto nella tomba dell’Orco I di Tarquinia, o del tipo ad anello tortile, derivante da prototipi greci o magnogreci, spesso con protome satiresca o negroide talvolta realizzata in ambra; e infine le ricche collane, con vaghi in oro alternati ad elementi in pasta vitrea e a pendenti lavorati a sbalzo.

Vedi anche

I Romani e gli animali
La condizione femminile
La civiltà villanoviana e la nascita della città in Etruria
La pittura funeraria a Tarquinia
Il mito greco nell’immaginario funerario etrusco: sarcofagi e urne cinerarie
Graecia capta: collezionismo e saccheggio
Miniere e metalli a Roma

Roma

Da Romolo alla grande Roma dei Tarquini

di Claudia Guerrini

La storia della nascita e della crescita di Roma fino all'instaurazione della repubblica è scandita da momenti in cui si assiste al sorgere di strutture fondamentali per l'evoluzione delle istituzioni politiche e religiose, ma anche alla definizione di spazi comuni, che simboleggiano l'idea del contesto urbano come luogo del vivere insieme.

Fondazione o formazione?

La leggenda di Romolo e Remo e della fondazione di Roma è qualcosa che fa parte del *background* culturale di tutti noi; ma è in genere considerata, appunto, come una leggenda, come una bella favola priva di qualsiasi addentellato con la realtà storica delle origini dell'Urbe. Del resto la stessa storiografia almeno dalla fine dell'Ottocento ha teso a negare la possibilità di una fondazione di Roma come atto unico ed irreversibile, espressione pianificata di una precisa volontà politica manifestata da Romolo nel *sulcus primigenius* tracciato intorno al Palatino in quel 21 aprile del 753 a.C.; e ha preferito ricorrere al concetto di formazione, ipotizzando il concretarsi di un processo di lunga durata, graduale e spontaneo, che avrebbe condotto alla costituzione di un insieme urbano coerente e centralizzato non prima del VI secolo a.C. Ma le importantissime scoperte archeologiche fatte da Andrea Carandini (1937-) e dalla sua *équipe* nel sottosuolo di Roma in poco più di vent'anni, accompagnate da una accurata revisione dei dati di scavi più antichi, hanno veramente sparigliato le carte, restituendo ai testi sulle origini di Roma di Cicerone, Livio, Dionigi di Alicarnasso, Varrone, un valore di testimonianza storica, anche se in essi la storia si intreccia con il mito, la verità con la *fiction* e l'intelaiatura del racconto si arricchisce di elementi sacrali e rituali di cui occorre comprendere il significato facendo ricorso alle categorie interpretative dell'antropologia comparata e dell'etnografia, e facendo dell'Urbe un osservatorio privilegiato per gli studi sulla nascita nel mondo antico di un modo organizzato di vivere insieme, di quell'istituto politico, giuridico,

sacrale cui diamo il nome di città. Gli scavi di Carandini hanno infatti dimostrato che una sostanziale svolta nella storia di Roma è collocabile proprio negli anni intorno alla metà dell'VIII secolo a.C., anche se non si tratta del sorgere *ex nihilo* di un insediamento umano, come la leggenda romulea vorrebbe. Il sito su cui sorgerà l'Urbe è, come noto, interessato da una frequentazione che risale almeno alla metà del II millennio a.C., come dimostrano i materiali ceramici rinvenuti sul Campidoglio e nell'area del sottostante Foro Boario, luogo reso strategico dal convergere di un facile guado sul Tevere e del percorso stradale via Salaria-via Campana, sul quale transitava verso la Sabina il sale, elemento prezioso per la conservazione dei cibi e la produzione del formaggio, proveniente dalle saline di Ostia. Nel corso del IX secolo a.C. si assiste anche qui, come in tanti centri dell'Etruria villanoviana, alla formazione di un nucleo protourbano, nel quale Carandini riconosce il *Septimontium* ricordato dalle fonti (Varrone, *Sulla lingua latina*, V, 41), costituito da quartieri sparsi sulle alture insieme alle relative necropoli (che si distribuiscono anche nell'area su cui poi sorgerà il Foro) e separati tra loro da porzioni territoriali destinate alla coltivazione o al pascolo e dislocati in un comprensorio di circa 205 ettari, più ampio dunque di quello dei maggiori centri protourbani etruschi, come Veio e Tarquinia, e di poco inferiore a quella che sarà la dimensione di Roma in età storica. Abitate da gruppi egemoni, le *gentes*, e dai loro *clientes*, queste "contrade" non costituiscono un insieme gerarchizzato, così come non è gerarchizzato l'organismo politico (anzi, pre-politico) che verosimilmente le dirige, un consiglio costituito dai *patres* più anziani e più autorevoli a capo dei diversi gruppi egemoni. Una sorta di confederazione di "primi tra pari", dunque: una situazione che mostra di mutare sensibilmente proprio intorno alla metà dell'VIII secolo a.C., quando chiari segnali parlano della nascita di un potere centrale forte, che realizza strutture per il culto comune e per la vita politica, ma anche luoghi-simbolo di una nuova unità civile; che avvia imprese impegnative ma necessarie alla salute e all'ampliamento della comunità; e che infine promuove e stimola un inizio di mobilità sociale, con lo sviluppo delle attività commerciali ed artigianali e un aurorale processo di divisione e specializzazione del lavoro, che giungerà a maturazione nell'età dei Tarquini.

Roma quadrata

Tra le scoperte più importanti fatte da Carandini c'è quella del muro "romuleo" sulle pendici settentrionali del Palatino, una fortificazione realizzata con pali lignei ed alzato in mattoni crudi e provvista di porte, tra le quali quella che è stata scavata è probabilmente identificabile con la Mugonia, così chiamata per il belato degli armenti che la attraversavano. La datazione della struttura al secondo quarto dell'VIII secolo a.C. è stata proposta sulla base di un deposito di fondazione rinvenuto sotto la soglia della porta, consistente in un corredo funerario pertinente alla sepoltura di una bambina probabilmente sacrificata in funzione propiziatoria: elemento questo di notevole suggestione, che richiama alla mente il particolare della saga romulea relativo all'uccisione di Remo, che aveva osato violare il confine tracciato dal fratello. Altri sacrifici umani a destinazione espiatoria sono riconducibili ad una distruzione (databile negli ultimi anni dell'VIII secolo a.C.) della prima cinta muraria in funzione di una sua ricostruzione con una tecnica più raffinata e più solida, con fondazioni in scaglie di pietra e alzato costituito da due cortine di argilla con riempimento; la cinta subirà poi una nuova ristrutturazione, svolgendo la propria funzione fino alla realizzazione delle mura che la tradizione attribuisce a Servio Tullio, che intorno alla metà del VI secolo a.C. andranno ad abbracciare una parte ben più ampia del tessuto urbano, dall'Esquilino al Quirinale, conferendo a Roma un'immagine più definita e coesa di città. Le mura dell'VIII secolo a.C., invece, lasciando fuori una buona parte dell'abitato, cingono solo la "Roma quadrata" sul quadrangolare Palatino: cittadella fortificata che rappresenta il cuore dell'insediamento ma anche il centro del potere regio, focalizzato in due capanne contigue, databili intorno alla metà del VIII secolo a.C. e interpretabili rispettivamente come la prima residenza regia e il primo sacrario di Marte e di Ops Consiva, protettrice delle messi: capanne che appaiono continuamente restaurate e ricostruite, oggetto di una venerazione secolare. La struttura romulea sancisce così, di fatto, la funzione egemonica del Palatino, destinata a resistere per lunghi secoli nella storia di Roma antica: va ricordato che il Palatino costituirà il quartiere residenziale della classe dirigente romana durante la repubblica, per accogliere poi le dimore di Augusto e dei suoi

successori. Al terzo quarto dell'VIII secolo a.C. è probabilmente riconducibile l'istituzione del primo culto poliadico della città, rivelato sul Campidoglio dal rinvenimento di un importante deposito votivo tornato alla luce negli anni Venti del secolo scorso durante i lavori per la realizzazione di uffici del Comune di Roma (si tratta del cosiddetto deposito della Protomoteca capitolina): si ritiene che debba trattarsi del luogo di culto di Giove Feretrio, la cui inaugurazione le fonti antiche attribuiscono a Romolo. Probabilmente la struttura sacra in questione è una semplice capanna con un altare antistante, all'interno della quale è custodito il simulacro aniconico del dio, il *lapis silex*, forse un'ascia preistorica, interpretata come la materializzazione del fulmine; va a tal proposito ricordato che un frammento di Varrone (*Le antichità*, I, fr. 18 Cardauns) testimonia dell'esistenza, nella Roma della prima età regia, del divieto di realizzare immagini di culto, che sarebbe venuto meno solo con i Tarquini.

La definizione dei primi spazi pubblici

Negli anni tra il 750 e il 725 a.C. circa, una precoce e strutturata pianificazione urbanistica sembra interessare l'abitato, come testimoniano sia lo spostamento delle zone riservate alle sepolture in aree periferiche dell'Esquilino e del Quirinale allo scopo di destinare aree più ampie all'espansione della città che la realizzazione di strade, spazi pubblici per eccellenza, le più antiche di Roma, con battuti di ghiaia pressata in funzione impermeabilizzante. Ma è il Foro a mostrare nel modo più chiaro e sorprendente la complessità e l'ambiziosità di questo progetto urbano, e la forza dell'autorità politica di cui è emanazione: qui, in un lasso di tempo compreso tra il secondo quarto dell'VIII e gli inizi del VII secolo a.C., quella che era stata una bassura malsana spesso invasa dalle acque del Tevere accoglie le prime strutture istituzionali specializzate, a carattere religioso e politico, della neonata città, e si avvia a diventare la piazza pubblica per eccellenza, del tutto paragonabile all'*agorà* delle *poleis* greche, anche grazie ad un impegnativo intervento di bonifica che si conclude con la realizzazione della prima pavimentazione, in ciottoli, del Foro (inizi VII secolo a.C.). Gli scavi recenti hanno rivelato che gli inizi della frequentazione del *Comitium*, sede, in origine, del consiglio regio destinata a diventare

luogo di riunione dei cittadini della Roma repubblicana, debbono datarsi entro la seconda metà dell’VIII secolo a.C., epoca in cui viene costruita la prima *Regia*, la dimora “pubblica” del re sceso dalla residenza palatina: una struttura che assomma funzioni politico-rappresentative e funzioni religiose, accogliendo il culto di Marte, quello di Ops Consiva e quello dei Lari, e collocandosi all’interno del santuario di Vesta, dove arde perennemente il sacro focolare della città. Si tratta di una struttura a capanna, caratterizzata tuttavia da una pianta rettangolare allungata, di un tipo che tornerà nelle regge dei *principes* etruschi di età orientalizzante, e che nella seconda metà del VII secolo a.C. supererà la tecnica capannicola per dotarsi di un tetto di tegole e di muri con base a scaglie di tufo. Intorno al 600 a.C. questa *domus*, nella quale è da individuare la sede dei re fino a Tarquinio Prisco, verrà sostituita nella sua funzione da una nuova *Regia*, significativamente esterna al santuario di Vesta, anche se direttamente collegata ad esso tramite un passaggio interno, mentre la vecchia dimora verrà ristrutturata per diventare la sede del *rex sacrorum*, il “re dei sacrifici”, una figura istituzionale che assume il ruolo religioso fino a questo momento espletato, insieme ai doveri militari, giuridici e amministrativi, dal *rex*: una figura emblematica, dunque, come lo è la stessa separazione tra la dimora regale e il santuario di Vesta, del processo di secolarizzazione che l’istituto della regalità arcaica a Roma conosce con l’avvento dei “re etruschi”, Tarquinio Prisco, Servio Tullio e Tarquinio il Superbo. La monarchia dei Tarquini ha delle caratteristiche che la rendono paragonabile alle tirannidi arcaiche delle città greche, magnogreche e siceliote; e del resto, questo legame ideale è sotteso alla stessa leggenda che vuole Tarquinio Prisco figlio di Demarato, esule a Tarquinia da Corinto a seguito della cacciata dei Bacchiadi e dell’instaurazione della tirannide di Cipselo (657 a.C. ca.). Come in Grecia, a Roma si assiste in questo periodo ad un intensificarsi della mobilità sociale, che conduce ad un ridimensionamento dei privilegi e del potere dell’aristocrazia fondiaria e all’affermazione di nuovi ceti, artigiani, commercianti, stranieri inurbati, che costituiscono la base del consenso per i Tarquini, e che andranno a formare poi la plebe urbana di Roma; e i re dimostrano una particolare attenzione alle loro esigenze, promuovendo una politica urbanistica che trasformerà il volto della città, rendendola, alla fine del VI secolo a.C., una delle più grandi dell’area mediterranea, ricca di

edifici monumentali, ma anche di strutture funzionali adatte al commercio e alla vita attiva. Una città caratterizzata da una *magnificentia* espressa sia dagli edifici sacri che dalle strutture utilitarie, come sottolinea Tito Livio (*Storia di Roma*, I. 56, 1-8) a proposito della Cloaca Maxima, attribuita dalle fonti a Servio Tullio; la stessa *magnificentia* che impronta la grandiosa cinta muraria serviana, lunga 11 chilometri, e la realizzazione del primo impianto pubblico per spettacoli della città, il Circo Massimo, il grandioso ippodromo voluto da Tarquinio Prisco, ispirato ai primi impianti sportivi del mondo greco. Una città prospera, infine, nella quale all'intensa attività edilizia di committenza pubblica verrà gradualmente ad affiancarsi lo sviluppo di un'architettura privata di notevole livello qualitativo, come ha dimostrato la scoperta di grandi residenze aristocratiche, databili agli anni intorno al 530 a.C., disposte tra le pendici del Palatino e la Via Sacra: strutture nelle quali è possibile riconoscere la prima definizione del modello romano della *domus* ad atrio, che sarà la residenza-tipo dell'élite dirigenziale romana in età repubblicana. È questa, dunque, la "grande Roma dei Tarquini", come l'ha definita, per primo, il massimo filologo classico italiano del Novecento, Giorgio Pasquali (1885-1952).

Spazi commerciali e strutture portuali

È indicativo del ruolo propulsivo svolto dal commercio nello sviluppo della Roma dei Tarquini il fatto che la tradizione letteraria attribuisca ai re etruschi la costruzione dei primi spazi commerciali affacciati sul Foro, quelle *tabernae* (che verranno poi dette *veteres* per distinguerle dalle *novae*, costruite più tardi sul lato opposto della piazza) collocate all'imbocco del Vicus Tuscus, una via che giunge sino al Foro Boario, cuore pulsante dei commerci e degli scambi della città, e il cui nome, interpretabile sia come "via degli Etruschi" che come "quartiere etrusco", allude chiaramente alla vivace presenza nella Roma di questo periodo dell'elemento etrusco, impegnato principalmente nelle attività artigianali e commerciali. Tutta l'area del Foro Boario subisce in questa fase delle notevoli trasformazioni, con la realizzazione di una serie di santuari emporici che vanno ad affiancare l'Ara Maxima Herculis, il "grandissimo altare" costruito secondo il mito dallo stesso Ercole (giunto sul Palatino come ospite dell'arcade Evandro) dopo aver ucciso

Caco, il brigante che gli aveva sottratto alcuni capi della mandria di Gerione. La leggenda sulle origini di questa struttura (della quale resta il grande nucleo in tufo, pertinente ad un rifacimento del II secolo a.C., all'interno del quale è incavata la cripta della chiesa di S. Maria in Cosmedin) rimanda ad un periodo precedente alla fondazione romulea (tanto che l'Ara Maxima è ricordata come uno dei vertici della "Roma quadrata"), trasferendo sul piano mitico il ricordo di antichissime frequentazioni dell'area da parte di mercanti greci e orientali, dimostrate dal rinvenimento, nella zona del Foro Boario, di frammenti di ceramica euboica e cicladica databili già dalla metà dell'VIII secolo a.C.; ed è probabile che l'altare sia da interpretarsi come santuario emporico eretto a protezione di un fondaco greco precoloniale, nel quale mercanti stranieri e indigeni potevano contrattare sotto la protezione della divinità. A Servio Tullio (forse il figlio bastardo di Tarquinio Prisco e di una serva, la cui affascinante vicenda è ricostruita in un libro recente di Carandini) le fonti attribuiscono l'introduzione in questa zona del culto di Fortuna, divinità con la quale il re ostenta un rapporto particolarmente privilegiato, di natura erotica, chiaramente ispirato all'ideologia ierogamica di matrice vicino-orientale, e di Mater Matuta, dea italica della luce del mattino, protettrice delle nascite. Al di sotto della grande platea che funge da base ai due templi gemelli di età repubblicana dell'area sacra di Sant'Omobono sono stati rinvenuti i resti di un tempio arcaico, databile intorno alla metà del VI secolo a.C. e distrutto violentemente alla fine dello stesso, in significativa corrispondenza con la data di inizio del regime repubblicano; in questa struttura, che costituisce il più antico esempio conservato di tempio tuscanico, è probabilmente riconoscibile l'edificio sacro di Mater Matuta nella sua prima fase, quella serviana. È probabile che a questo periodo debba essere fatta risalire anche una prima fase costruttiva del tempio di Portunus, dio protettore dei porti e degli accessi, collocato a fiancheggiare lo scalo arcaico del porto sul Tevere sul lato opposto rispetto al complesso di Sant'Omobono: è stato proposto che le due aree santuariali fossero idealmente connesse tra loro grazie all'identificazione di Portunus con Melicerte-Palemone, e di Mater Matuta con sua madre, Ino-Leucothea, una figura spesso assimilata a divinità di natura emporica in età arcaica in scali frequentati da navigatori provenienti dalla Ionia (come a Pyrgi, uno degli scali di

Cerveteri). Un carattere emporico è probabilmente da attribuire anche al tempio di Diana sull'Aventino, fatto realizzare dallo stesso Servio secondo il modello del più celebre e prestigioso santuario della Ionia, quello di Artemide ad Efeso, e destinato a diventare per eccellenza il tempio della plebe di Roma, insieme a quello dedicato alla triade Cerere, Libero e Libera, la cui erezione, ai piedi dello stesso Aventino, risale probabilmente alla fine dell'età dei Tarquini.

Influenze greche ed etrusche nell'architettura e nell'arte della Roma dei Tarquini

Il tempio di Diana sull'Aventino è costruito in competizione con il santuario federale dei Latini nel bosco sacro di Diana Aricina a Nemi, in un momento in cui la spinta espansionistica di Roma si dirige verso i Colli Albani, mentre sempre più numerosi sono probabilmente i latini che si trasferiscono nell'Urbe; così come per esautorare e sostituire il più importante e antico santuario panlatino, quello di Giove Laziare sul monte Albano, viene concepito il più grandioso progetto monumentale dell'età dei Tarquini, il tempio di Giove Capitolino, votato ed iniziato da Tarquinio Prisco, ma costruito dal Superbo ed inaugurato solo dopo la fine del regime monarchico. L'edificio, della cui fase arcaica restano parti del podio in opera quadrata di cappellaccio (un tipo di tufo grigiastro utilizzato ampiamente nell'edilizia urbana dell'età dei Tarquini) è il più grande tempio tuscanico mai costruito: le sue dimensioni, eccezionali per l'epoca (53x63 m), rappresentano l'eloquente manifestazione della volontà di potenza dei Tarquini, che con quest'opera intendono sancire sia l'unità dell'Urbe che il suo ruolo egemonico e tutelare sui popoli del Lazio. In questo grande tempio le suggestioni derivanti dai contemporanei sviluppi dell'architettura templare greca si combinano con le esigenze dettate dai rituali indigeni del culto, dando origine ad una struttura periptera ma chiusa posteriormente (*peripteros sine postico*), collocata su un alto podio che riserva alla divinità lo spazio *effatus* (liberato dagli spiriti maligni) e *inauguratus* attraverso la pratica divinatoria dell'*auspicium* espletata dall'augure, e caratterizzata dalla presenza di tre celle, destinate a Giove, Giunone e Minerva (la triade capitolina), nelle quali si combina la tradizione italica di associare gli dèi in triadi con il concetto, comune

anche al modello templare greco, del tempio come “casa” del dio. L’effetto grandioso del monumento doveva essere amplificato dalla profondità del vestibolo rivolto verso la città con tre file di sei colonne, e soprattutto dalla ricca decorazione in terracotta policroma, culminante con la quadriga acroteriale di Giove (Plutarco, *Publicola*, 13), realizzata dall’artista Vulca di Veio per Tarquinio il Superbo; e quale fosse la qualità della decorazione fittile può essere solo immaginato attraverso il confronto con le splendide statue in terracotta dal tempio di Portonaccio a Veio, attualmente conservate presso il Museo di Villa Giulia a Roma. I coroplasti etruschi, spesso artigiani di origine greca (segnatamente ionica) trasferitisi in Etruria, sono attivissimi nella Roma dei Tarquini, dove realizzano complessi apparati decorativi per dimore private e per edifici templari. Nelle lastre fittili policrome, di un tipo ampiamente diffuso in questo periodo in Etruria e nel Lazio (da Murlo ad Acquarossa, da Veio a Velletri), destinate a costituire il sistema di copertura degli elementi lignei dei tetti, si celebrano i rituali gentilizi, dalle cerimonie nuziali alle gare atletiche e al simposio, mentre vi compaiono raramente i soggetti mitologici, eccezion fatta per quelli che consentono di esaltare la *virtus* del committente e le sue aspettative a seguito dell’esito glorioso delle sue imprese attraverso il confronto ideale con i grandi eroi del mito greco. Basti pensare al tema di Teseo vincitore del Minotauro, che compare nella decorazione fittile della *Regia* nel Foro, o quello dell’apoteosi di Ercole, presente nelle decorazioni fittili delle dimore aristocratiche laziali (come nelle lastre del cosiddetto Tempio delle Stimmate di Velletri, 530 a.C. ca.), e a Roma nell’ornamentazione del tempio dell’area sacra di Sant’Omobono, dove costituisce il soggetto di uno splendido gruppo acroteriale a tutto tondo, eseguito in un raffinato stile di gusto ionico.

La decorazione di questo tempio, di cui sono giunti numerosi frammenti, doveva essere assai ricca, e il frontone, probabilmente di tipo chiuso, doveva ornarsi di due felini affrontati in un esplicito richiamo a modelli greci (tra cui quello dell’Artemision di Corfù) per un edificio che costituisce un biglietto da visita della città ai naviganti stranieri, in un momento in cui maturano le spinte egemoniche di Roma, che significativamente la condurranno, con l’inizio del regime repubblicano, alla ratifica del primo trattato romano-cartaginese (509

a.C.). La splendida fioritura che la città vive nell’età dei Tarquini è la manifestazione concreta del crescere delle sue ambizioni, che ne amplieranno sempre più il ruolo nella politica internazionale del Mediterraneo.

Vedi anche

Le origini di Roma
L’età dei re
Roma repubblicana
Cicerone e il lessico filosofico latino
Attori e tempo rituale
Sacrificio
Chi sono gli dèi e le dee: una carta d’identità
Graecia capta: collezionismo e saccheggio
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua
Cicerone e il lessico filosofico latino
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto

Il ritratto romano repubblicano tra memorie familiari e rappresentazione sociale

di Claudia Guerrini

Quello del ritratto è un genere che caratterizza in modo del tutto peculiare l'arte romana: frutto di esigenze comunicative e autorappresentative e di un modo di concepire la vita pubblica spiccatamente romani, trova compiuta forma espressiva in un originale linguaggio alla cui definizione hanno dato un sostanziale contributo, dopo la conquista del Mediterraneo orientale, gli artisti greci al servizio dei nuovi dominatori.

Maschere di cera

Nel 168 a.C. giungono a Roma i mille ostaggi greci della fazione antiromana della Lega achea, tra i quali il futuro storico Polibio (200-118 a.C.). Attento a tutto ciò che distingueva la cultura romana dai costumi ellenici, Polibio ci ha trasmesso, nella sua opera storica (*Storie*, VI. 53), una preziosa descrizione del rituale funerario del patriziato romano, nel quale un ruolo particolare assumevano le *imagines maiorum*, ovvero le maschere funerarie in cera degli antenati, ricavate dai volti dei personaggi defunti più illustri di ogni *gens*. Polibio racconta dunque che le immagini dei defunti venivano conservate nel luogo più visibile della casa patrizia (cioè l'*atrium*), chiuse in reliquiari, dai quali venivano estratte in occasioni particolari, come il funerale di qualche illustre membro della famiglia; durante la processione funebre venivano fatte indossare a persone somiglianti per statura e struttura fisica, che assumevano tutti i segni distintivi delle cariche politiche e delle onorificenze che gli antenati da loro impersonati avevano raggiunto in vita: dalle toghe *praetextae*, peculiari alla pretura e al consolato, ai fasci, ai littori, alle sedie curuli. Lo spettacolo doveva essere impressionante: e Polibio ne sottolinea il forte impatto emotivo sul pubblico e il profondo valore educativo per le giovani generazioni. In questa forma di culto ancestrale è possibile individuare un legame con il ruolo che le figure degli antenati rivestivano già nella cultura

etrusco-italica, e di cui si riconosce una esemplare manifestazione nelle statue degli antenati che coronavano il tetto della residenza aristocratica di Murlo, nel senese (VI secolo a.C.); ma occorre sottolineare anche il profondo significato magico-sacrale di una forma di rappresentazione, come quella esemplificata dall'*imago*, che ha un rapporto diretto, fisico, con il volto rappresentato, e che per questo trascende la funzione iconica, assumendo un carattere di sostituzione, di "doppio" della persona assente, il cui ruolo è stato centrale per l'affermazione pubblica, il successo e il prestigio della famiglia. Il possesso e l'ostentazione delle maschere degli antenati a Roma è regolato giuridicamente dallo *ius imaginum*, il cui carattere di gelosa esclusività patrizia è dimostrato dagli aspetti particolarmente restrittivi assunti dalla norma in momenti di reazione aristocratica, come in età sillana. Lo stretto rapporto esistente tra *nobilitas*, magistratura e *imagines maiorum* è ben espresso nelle parole che Sallustio (*La guerra giugurtina*, LXXXV, 25) mette in bocca a Gaio Mario, quando questi individua la causa del disprezzo che i patrizi ostentano nei suoi confronti nell'assenza di *imagines* di antenati nella propria casa. Esso emerge inoltre da un brano in cui Seneca fa capire come sia considerato segno di antica nobiltà avere l'atrio di casa pieno di immagini ancestrali affumicate dal trascorrere dei secoli (*Lettere a Lucilio*, XLIV, 5). Nell'Urbe tardorepubblicana l'ostentazione del proprio illustre albero genealogico assume un deciso significato politico-propagandistico: in un momento, come questo, di forte antagonismo politico, di lotta di fazioni e di correnti, di rivendicazioni, alludere per immagini al ruolo prestigioso rivestito per generazioni dalla propria *gens* nella vita pubblica significa affermare implicitamente la propria *virtus*, la propria onestà, la propria affidabilità, sfruttando la gloria riflessa degli antenati. Per questo i *Tresviri monetales*, cioè i magistrati responsabili della zecca, ai quali è interdetto fino all'età cesariana l'inserimento di immagini di viventi (e quindi delle proprie) nei conii delle monete, introducono nella produzione numismatica le immagini dei propri antenati, che in alcuni casi sembrano effettivamente riprodotte a partire da maschere funerarie.

Su questi conii il significato politico-propagandistico attribuito a determinate figure del passato repubblicano poteva essere compreso appieno soltanto da chi ne conoscesse perfettamente le imprese, ma un

generale messaggio di affidabilità e di prestigio poteva essere recepito ad un livello assai ampio, riverberandosi sui discendenti e agevolandone in qualche modo la carriera politica.

Il filone realistico del ritratto repubblicano

All'uso delle *imagines maiorum* è stata ricondotta la particolare fioritura della ritrattistica repubblicana, le cui origini hanno costituito una delle questioni più ampiamente dibattute della storia dell'arte antica tra XIX e XX secolo. Nella diretta derivazione dalle maschere funerarie veniva in passato riconosciuta la causa dell'"effetto cartografico", risultante dalla esasperata resa dei segni dell'età, che caratterizza una determinata tipologia di ritratto romano repubblicano, quella cosiddetta realistica, che costituisce certo uno degli aspetti più peculiari ed impressionanti della cultura figurativa romana. Ma più che per postulare una filiazione diretta, in favore della quale non si conoscono prove decisive, l'uso delle *imagines* e il filone realistico del ritratto tardorepubblicano possono essere accostati per il loro comune valore di segni rivelatori di un interesse del tutto particolare nei confronti dell'individuo, della sua vita, del suo carattere e del suo ruolo all'interno della famiglia, della società e della vita politica. Dietro ai volti duri e indisponenti del patrizio del Museo Torlonia, del togato del Museo Chiaramonti o del vecchio di Osimo non c'è un naturalismo fotografico, una *naïveté* senza filtri: ma c'è anzi una ben indirizzata scelta, politica e di casta. L'insistenza compiaciuta nella resa delle rughe, delle borse sotto gli occhi, della flaccidezza della pelle, è una spia del valore particolare che all'età e all'esperienza viene attribuito nella società romana, e che anzi costituisce uno dei fondamenti della costituzione repubblicana, che prevede limiti minimi di età per l'accesso alle principali cariche pubbliche; e la durezza dello sguardo, la rigidità della posa, la piega amara delle labbra sono indirizzate a rappresentare i segni esteriori di una vita austera, laboriosa e priva di mollezze, di un orgoglioso sentimento di appartenenza di classe, di una concezione dei doveri dell'uomo pubblico incentrata sulla fermezza, che può trasformarsi, all'occorrenza, in spietatezza. Non può meravigliare, dunque, che il filone realistico della ritrattistica repubblicana tocchi l'apice in età sillana, proprio nel momento di più forte e orgogliosa rivendicazione

delle proprie prerogative da parte del patriziato romano. Sono gli artisti greci che lavorano a Roma e in altre località dell'impero, eredi di una tradizione artistica e iconografica, quella ellenistica, che comprendeva anche l'interesse per l'introspezione psicologica dei singoli (soprattutto sovrani o filosofi) e l'attenzione iperrealistica nella rappresentazione di individui socialmente marginali (il vecchio pescatore, la vecchia ubriacona), a tradurre l'esigenza di caratterizzazione individuale espressa dai committenti romani nelle forme del ritratto realistico: un genere artistico che in Grecia non aveva mai interessato gli esponenti del ceto medio, dai quali era privilegiato un tipo di rappresentazione che glissava sugli aspetti spiccatamente individuali in favore di segni che connotassero l'esponente della comunità e la sua adesione a ideali e regole condivisi. A partire dalla prima età imperiale il realismo diventerà l'indirizzo prevalente della ritrattistica funeraria delle classi subalterne e in particolare dei liberti: i monumenti funebri che costeggiano le strade di uscita dalla città, a Roma come in provincia, costituiscono uno *status symbol* economico e sociale, e chi ha raggiunto il successo tentando l'arrampicata sociale intende essere inconfondibilmente riconosciuto, insieme ai propri cari, sulla tomba che di quel successo è il segno tangibile.

Ritratti e statue-ritratto in ambito pubblico

L'interesse nei confronti dell'individualità che il ritratto come forma artistica rende esplicito era presente da tempo all'interno della cultura figurativa romana in ambito pubblico: le fonti letterarie ricordano, già per la fine del V secolo a.C. e in maniera sempre crescente per il periodo successivo alla metà del IV secolo a.C., la presenza nell'Urbe di statue, erette in luoghi pubblici, che rappresentano personaggi esemplari della storia e del mito romani (per esempio, Muzio Scevola e Clelia, ma anche Quinto Marcio Tremulo, vincitore sui Sanniti nel 306 a.C.). Se per i protagonisti della più antica storia repubblicana si tratta certo di ritratti di ricostruzione (quella particolare tipologia di ritratto in cui, per dirla con Plinio il Vecchio, *Nat. hist.*, XXXV, 9, il desiderio dà forma a visi non tramandati di grandi uomini del passato), per figure più recenti, che hanno ottenuto l'onore di una statua pubblica in virtù dei servigi resi allo stato, è naturale pensare ad un ritratto di tipo fisionomico. Un

esempio di queste statue onorarie è certo il cosiddetto Bruto Capitolino, il celeberrimo busto bronzeo scoperto nel Cinquecento e immediatamente associato alla figura del primo console della repubblica romana. In esso, l'attenzione per il dettaglio fisionomico e la tendenza veristica si stemperano in una resa espressiva che presenta forti punti di contatto con la ritrattistica ellenistica legata alle figure degli oratori e dei filosofi, in particolare con la nota statua-ritratto di Demostene, eretta ad Atene nel 280/279 a.C.: per sobrietà e *decorum* il modello ritrattistico ellenistico del filosofo-oratore doveva essere reputato particolarmente adatto per personaggi che si volevano presentare come *exempla virtutis*, campioni del lealismo repubblicano e del senso del dovere. Il Bruto Capitolino faceva probabilmente parte in origine di una statua equestre, che è appunto una delle forme che la statua onoraria può assumere nella Roma repubblicana; una forma più comune è quella della statua pedestre togata, che in alcuni casi poteva essere eretta su colonna (il modello della statua onoraria su colonna subirà poi una ripresa del tutto particolare nella Colonna Traiana). Di queste statue onorarie togate è un esempio la statua bronzea del cosiddetto Arringatore del Trasimeno (80 a.C. ca.), rinvenuta nei pressi di Perugia e pertinente ad un uomo politico di origine etrusca, come dimostra il suo nome, Avile Metils (documentato dall'iscrizione etrusca incisa sull'orlo della toga), ma che si mostra orgogliosamente nei panni e nelle funzioni di un cittadino romano.

Lotta politica e autorappresentazione

Il genere di statua onoraria testé descritta (le cui caratteristiche e la cui collocazione appaiono sottoposte a rigide regole atte a non turbare l'isonomia repubblicana e a prevenire l'emergere di personalismi) non può certo bastare a soddisfare le tendenze autocelebrative e politicamente agonistiche di una élite dirigenziale che tende sempre più all'affermazione personale in un quadro politico turbolento e in rapida metamorfosi quale quello tardorepubblicano: il contatto sempre più stretto con la cultura ellenistica, l'introduzione a Roma di opere d'arte razziate nelle città greche, l'arrivo nell'Urbe di artisti greci che si mettono a servizio degli uomini pubblici più ambiziosi provocano una profonda trasformazione nel modo di vivere e di presentarsi

dell’aristocrazia romana. E questa trasformazione si riverbera anche nella ritrattistica, attraverso la creazione di un nuovo tipo di statua onoraria, che sposa la nudità eroica delle statue degli dèi e degli eroi di età classica e tardoclassica, già ripresa per le statue-ritratto dei dinasti ellenistici, con teste-ritratto di tendenza, in molti casi, decisamente realistica. Queste sono, probabilmente, le statue “achillee” cui fa riferimento Plinio (*Nat. hist.*, XXXIV, 18), e di cui è possibile riconoscere degli esempi in opere celebri: ad esempio, il dinasta in bronzo del Museo delle Terme, che riprende il tipo lisippeo di Alessandro Magno con la lancia e nel quale è forse da riconoscere, secondo l’interessante proposta di Paolo Moreno, Tito Quinzio Flaminino, il generale filelleno (console nel 198 a.C.) che nel 196 a.C. proclama nel corso dei Giochi istmici di Corinto la restituzione ai Greci dell’antica libertà; la statua dal teatro di Cassino nella quale Filippo Coarelli riconosce un ritratto del grande erudito e letterato Marco Terenzio Varrone; e il Generale di Tivoli, databile negli anni intorno al 70 a.C. Tra i primi esempi del genere vanno segnalate le statue del cosiddetto Pseudo-Atleta e di Ofellio Fero, rinvenute entrambe a Delo, l’isola delle Cicladi che nel 166 a.C. riceve da Roma lo status di porto franco, diventando così un fiorente centro di traffici, dove vivono molti commercianti e uomini d’affari italici. Alcune delle statue-ritratto rinvenute a Delo, attribuibili ad artisti greci, rappresentano sicuramente degli italici, e mostrano il ruolo svolto dall’isola nella definizione del ritratto romano, fungendo da punto di incontro tra le esigenze autorappresentative dei romani e l’abilità degli scultori greci.
L’accostamento brutale di un volto realistico, spesso tutt’altro che attraente e giovanile, ad un corpo nudo, possente e vigoroso, ha fatto spesso giudicare queste statue come il risultato della rozzezza con cui i conquistatori romani si erano impossessati dei modelli dell’arte greca: in realtà in queste opere è possibile leggere un chiaro intento di autoaffermazione politico-propagandistica, che deve all’inizio aver suscitato riprovazione negli ambienti più conservatori, ma che certo (e forse in parte proprio in virtù della sua aura scandalosa) non ha mancato di esercitare l’effetto voluto sul pubblico, che poteva vedere queste statue nei luoghi pubblici, accanto alle più modeste statue onorarie togate di tipo tradizionale che raffiguravano personaggi del passato o contemporanei. L’ambiziosa élite tardorepubblicana che tenta di

imporre la propria *leadership* carismatica e personalistica nell'Urbe trova un modello figurativo di particolare suggestione nei ritratti dei dinasti ellenistici (nei quali la nudità eroica alludeva a doti sovrumane e all'assimilazione del dinasta a un dio) e nella ritrattistica di Alessandro Magno. Alcune caratteristiche del ritratto del Macedone, quali la capigliatura abbondante con un ciuffo rialzato sulla fronte (*anastolé*) e l'attitudine ispirata resa, nel tipo ritrattistico creato da Lisippo con uno sguardo umido e la testa inclinata verso sinistra (Plutarco, *Vita di Alessandro*, IV, 1-2) vengono inserite nella produzione ritrattistica romana con risultati a volte sconcertanti, come nel noto ritratto di Gneo Pompeo Magno – che si richiamava appunto ad Alessandro come proprio modello di vita –, oggi a Copenhagen, databile tra il 60 e il 50 a.C. circa, in cui un ciuffo ribaldo di capelli corona un volto ben poco eroico e ispirato. Ma anche quando non si giunge a impossessarsi degli elementi peculiari dell'iconografia del Macedone, le tendenze patetiche dell'arte ellenistica possono sposarsi alle tendenze realistiche del ritratto repubblicano, ammorbidendole e posponendo la resa esasperata del mero dettaglio fisionomico all'introspezione psicologica. In questo ritratto di tipo "patetico", pur mantenendo un forte interesse per la resa della fisionomia del singolo, la celebrazione dell'individualità trascende dai segni dell'età e della durezza caratteriale per lasciar trasparire altre virtù: la concreta intelligenza che caratterizza il bel ritratto di Cicerone, di cui sono note diverse copie di un prototipo creato intorno al 50 a.C., l'ironica superiorità intellettuale e aristocratica comunicata dai diversi tipi ritrattistici di Cesare, la riflessività introspettiva del cosiddetto Melanconico del Museo Archeologico di Venezia (in passato identificato con Silla). La medesima commistione tra *pathos* ed elementi realistici caratterizza i primi ritratti noti di Ottaviano, databili negli anni intorno al 40 a.C.: dopo la vittoria di Azio, dopo l'assunzione del titolo di Augusto, il complesso *Bildprogramm* di natura comunicativa e propagandistica che compatta le manifestazioni artistiche di età augustea in una direzione ben precisa, formula su basi nuove anche la ritrattistica, dando origine al filone del ritratto imperiale.

Forme e materiali della ritrattistica repubblicana

La grande maggioranza dei ritratti a noi noti è in marmo: si tratta spesso di copie da originali in bronzo, andati quasi completamente perduti, tranne in alcuni casi particolarmente fortunati (come il Bruto Capitolino o la testa da San Giovanni Lipioni oggi alla Bibliothèque Nationale di Parigi), per il bisogno di metalli che ne impose la fusione tra età tardoantica e Medioevo. Ma è la statuaria in bronzo l'arte che Plinio definisce *humanissima* (*Nat. hist.*, XXXIV, 89): e in bronzo sono, nella Roma repubblicana, sia le statue onorarie pubbliche che i ritratti di ambito privato, come dimostra anche la *nonchalance* con cui il cosiddetto Togato Barberini sorregge, senza sforzo apparente, due busti dei suoi antenati (probabilmente il padre e il nonno), evidentemente immaginati in un materiale più leggero del marmo in cui è realizzata la statua. Il busto è una forma peculiare alla ritrattistica romana, mentre è ignoto all'arte greca, che concepisce il corpo umano come un insieme organico: una forma come quella del busto affonda le proprie radici nella preminenza riconosciuta alla testa come elemento portatore di vitalità e di individualità, concezione riconoscibile nell'arte etrusca e nell'arte celtica. L'eterogeneità di tendenze espressive e di forme che caratterizza il ritratto repubblicano connota anche i supporti e le tecniche di realizzazione: oltre al marmo e al bronzo, già ricordati, è possibile citare la terracotta, i cammei e le gemme con ritratti in miniatura. Assai diffusi, soprattutto in ambito privato, sono anche i ritratti dipinti, come possiamo supporre sulla base delle fonti letterarie: della qualità del ritratto pittorico di età romana forniscono testimonianza i pochi esemplari di età imperiale conservati negli affreschi delle case pompeiane, come la cosiddetta Saffo dalla grazia un po' manierata o lo spaurito Terentius Neo con la moglie; e soprattutto la staordinaria carrellata dei ritratti su tavola lignea dalla regione del Fayyum in Egitto, destinati ad essere inseriti all'interno delle mummie, e conservatisi grazie alle peculiari condizioni climatiche del sito.

Vedi anche

Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La vita quotidiana a Roma
Dai vivi ai morti
La pittura funeraria a Tarquinia
Il mito greco nell'immaginario funerario etrusco: sarcofagi e urne

cinerarie
Graecia capta: collezionismo e saccheggio
Cicerone e il lessico filosofico latino
Sallustio e la riflessione sulla crisi
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano

Munificentia e propaganda politica nell'architettura della Roma repubblicana

di Claudia Guerrini

Tra il III e il I secolo a.C. la necessità di adeguare l'aspetto architettonico ed urbanistico di Roma al suo crescente ruolo politico nello scacchiere mediterraneo offre agli ambiziosi protagonisti della vita politica romana l'opportunità di ostentare le proprie ricchezze, il proprio prestigio e le proprie aspirazioni nell'erezione di edifici altamente rappresentativi, che trasformano il volto monumentale dell'Urbe in una vetrina della competizione per il potere.

Una città in trasformazione

Quando inizia ad affacciarsi con mire espansionistiche sul bacino del Mediterraneo, Roma è ancora una città piuttosto modesta e spoglia dal punto di vista urbanistico e monumentale in confronto alle sontuose capitali dei regni ellenistici: Tito Livio (*Storia di Roma*, XL. 5,7) ricorda come ancora nel 182 a.C. alla corte macedone di Filippo V si ridesse della semplicità degli edifici e della disordinata struttura urbanistica della città, determinata in parte ancora dall'anarchica ricostruzione successiva all'incendio gallico del 390 a.C. Sul piano dell'edilizia abitativa la situazione di Roma certo non migliora tra II e I secolo a.C., quando la città è interessata da un sempre più massiccio flusso migratorio e da una speculazione edilizia che si avvale della crescente manodopera schiavile a disposizione grazie alle guerre di conquista per la realizzazione di miserabili case (lucrose, però, per i costruttori) soggette costantemente al pericolo di incendi e crolli, con la conseguente creazione di sordidi quartieri di cui abbozza un rapido ma impressionante ritratto Cicerone (*La legge agraria*, II, 96). La necessità di adeguare le strutture della città al suo crescente ruolo egemonico e ai suoi bisogni impone la realizzazione di edifici e strutture di pubblica utilità, come gli acquedotti (ben cinque sono quelli realizzati prima dell'instaurazione del principato), le strade, i ponti e le infrastrutture imposte dal costante aumento del volume dei commerci, come

l’emporio, il grande porto sul Tevere realizzato a partire dal 193 a.C. per iniziativa dei censori Marco Emilio Lepido e Lucio Emilio Paolo, completo di banchina per l’attracco delle navi onerarie e di una grande struttura (lunga 487 m per 60 di larghezza), la cosiddetta *Porticus Aemilia*, divisa in navate da file di pilastri, e da interpretare come magazzino per le derrate in arrivo, oppure (come vuole un’ipotesi recente) come *Navalia*, ovvero arsenale della flotta militare. La realizzazione di tali edifici è appannaggio dei magistrati in carica e costituisce una vetrina del loro impegno in favore della città.

L’architettura dei viri triumphales nel II secolo a.C.

Contemporaneamente cresce anche il desiderio di conferire a Roma un aspetto rappresentativo più prestigioso e grandioso, che si combina con le sempre più cospicue possibilità economiche determinate dall’espansione imperialistica, e con le condizioni particolari dell’antagonismo politico che si configurano a Roma dalla fine della seconda guerra punica: tutto questo contribuisce a modificare sensibilmente l’aspetto dell’Urbe tra la fine del III e il I secolo a.C. avvicinandola, in qualche modo, alle città dell’Oriente ellenistico. Il ricordo favoloso delle città orientali conquistate, il frutto dei ricchi bottini di guerra e la smania di protagonismo dei generali che tornano vittoriosi dalle campagne militari si traducono spesso in interventi edilizi anche imponenti, ma che non risultano inseriti in una programmazione urbanistica unitaria in quanto, generalmente, frutto dell’iniziativa del singolo, desideroso di ostentare il proprio potere e il proprio ruolo politico all’interno della città. Spesso questi interventi imitano, o quanto meno richiamano (nella tipologia architettonica, nei materiali impiegati, nella decorazione) gli sfarzosi e rappresentativi edifici che caratterizzavano città come Alessandria o Pergamo; e si configurano come manifestazioni, nell’ambito dell’edilizia pubblica, di quella *asiatica luxuria* (ovvero di quelle forme di ostentazione di lusso e di ricchezza ricalcate su modelli ellenistici) contro cui si scaglia l’aristocrazia senatoria più conservatrice, preoccupata del sostanziale annullamento della formale isonomia della vita politica romana provocato dal personalismo e dall’autoreferenzialità di un modo di vivere e di mostrarsi modellato su quello dei dinasti orientali. I trionfi

dei generali vittoriosi, con i carri carichi di suppellettili di lusso e di opere d'arte greca razziate nelle città greche e asiatiche conquistate – particolarmente perniciosi da questo punto di vista, secondo Plinio il Vecchio (*Nat. hist.* XXXIII, 148) e Livio (*Storia di Roma*, XXXVII, 59 e XXXIX, 6, 7-9) i due trionfi del 186 a.C., quello di Scipione Asiageno su Antioco III di Siria e quello di Gneo Manlio Vulsone sui Galati d'Asia – sono ritenuti causa scatenante di una profonda metamorfosi dei costumi, responsabile della corruzione della società e della degenerazione della vita pubblica e privata romana, come insiste tutta una letteratura di stampo moralistico di cui è possibile cogliere un'eco significativa negli scritti di Seneca o di Plinio il Vecchio. In realtà, l'arte e l'architettura greca erano note ed influenti a Roma già da molto tempo prima della sua espansione mediterranea, grazie all'intermediazione della cultura etrusca e ai contatti con le città della Magna Grecia: ma nel periodo successivo alle guerre puniche si delinea un voluto strappo rispetto alla tradizione artistica, architettonica e artigianale precedente, dettato dalle esigenze egemoniche di una élite dominante che trova nell'arte e nell'architettura ellenistica il linguaggio di espressione della propria volontà di autoaffermazione e di dominio; e che spesso si avvale dell'attività di architetti e di scultori greci, che giungono a Roma al seguito dei generali vittoriosi per porsi al servizio di questa ricca ed ambiziosa committenza. Tra gli edifici "di rappresentanza" che sorgono a Roma in questa fase occorre ricordare innanzitutto le *porticus*, corrispondenti alle *stoai* ellenistiche: porticati a carattere polifunzionale sviluppati in lunghezza e aperti con una fronte colonnata, che a Roma spesso si dispongono sui quattro lati di una piazza, configurandosi come quinte scenografiche per edifici di carattere sacro. La più antica *porticus* dell'Urbe è quella, a doppia navata e provvista di capitelli in bronzo, eretta nel Campo Marzio meridionale da Gneo Ottavio (nel 166 a.C. in seguito al suo trionfo su Perseo di Macedonia. Del resto, l'area del Campo Marzio, esterna alle mura serviane e dunque separata dal cuore più antico e venerando di Roma, nonché punto di partenza dei cortei trionfali, già dal III secolo a.C. aveva accolto edifici realizzati appunto da *viri triumphales*, come i templi presenti nell'area sacra di Largo Argentina, sorti autonomamente l'uno dall'altro tra la fine del IV e gli ultimi anni del II secolo a.C. e inglobati all'interno di una struttura unitaria identificabile con la *porticus Minucia* registrata dalle fonti

letterarie e da un frammento della *Forma Urbis* (la pianta marmorea di Roma di età severiana): si tratta di un edificio realizzato da Marco Minucio Rufo (console nel 110 a.C.) dopo il suo trionfo sugli Scordisci nel 107 a.C. e forse connessa alle *frumentationes*, le pubbliche distribuzioni di grano, che costituiscono un potente strumento propagandistico nelle mani dei magistrati romani. Ma certo la *porticus* più spettacolare doveva essere quella eretta da Quinto Cecilio Metello Macedonico sempre in Campo Marzio, nel 146 a.C., a seguito della sua vittoria sullo Pseudo-Andrisco: la struttura, poi sostituita tra 33 e 23 a.C. da un nuovo portico dedicato ad Ottavia, sorella dell'imperatore Augusto, ingloba il preesistente tempio di Giunone Regina (dedicato nel 179 a.C. da Marco Fulvio Nobiliore) a cui viene affiancato un tempio nuovo, dedicato a Giove Statore e realizzato completamente in marmo pentelico su progetto di un architetto greco, Ermodoro di Salamina. Si tratta del primo tempio marmoreo di Roma, in evidente e netta contrapposizione alla tradizione dell'edilizia sacra romano-italica, che utilizzava il tufo, il legno, la terracotta dipinta; ad esso faranno seguito in un breve volgere di anni il tempio di Nettuno *in circo* e l'unico, tra questi primi templi marmorei dell'Urbe, ad essersi conservato fino a noi. Si tratta del celebre tempio rotondo del Foro Boario, popolarmente noto come tempio di Vesta ma identificato, da Filippo Coarelli, con quello, ricordato dalle fonti, dedicato ad Ercole Olivarius da un ricco commerciante d'olio, tale Marco Ottavio Erennio: testimonianza fondamentale della profonda fascinazione che l'architettura greco-orientale esercita in Roma alla fine del II secolo a.C., ma anche delle notevoli potenzialità economiche dei mercanti italici nel momento in cui Roma ormai detiene il controllo dei traffici commerciali nel Mediterraneo. Il marmo è infatti ancora un materiale esotico e costoso, strumento e simbolo della tanto denigrata *asiatica luxuria*, ma anche emblema dell'espansione romana nel Mediterraneo, che gradualmente assicura all'Urbe lo sfruttamento di cave di marmi bianchi e colorati in Grecia, Asia Minore, Africa settentrionale.

Ancora nel I secolo a.C., se la presenza del marmo negli edifici pubblici, elemento sostanziale della publica *magnificentia*, sarà a Roma ben accetta, susciteranno scandalo gli arredi marmorei nelle sontuose residenze private della *nobilitas*, soprattutto quando si tratterà, come nel

celebre caso di Marco Emilio Scauro, di elementi architettonici marmorei fatti giungere nell'Urbe per l'abbellimento di edifici temporanei (nel caso specifico si trattava della *frons scaenae* di un teatro provvisorio, fatto erigere dallo stesso Scauro). Simili episodi sono emblematici di quanto i confini tra vita pubblica e vita privata siano labili per le figure politicamente eminenti della tarda repubblica, e anche di quanto l'ostentazione del lusso privato e della *munificentia* pubblica risultino importanti per l'affermazione del singolo nella competizione per il potere.

Le statue di culto dei sontuosi edifici votivi realizzati dai *viri triumphales* e dai ricchi privati nel II secolo a.C. sono in marmo, in bronzo o realizzate nella tecnica dell'acrolito (che prevede l'uso del marmo per le parti nude e di materiali diversi, come il legno dorato o ricoperto di tessuto, per il resto), che imita la ben più impegnativa statuaria crisoelefantina (ovvero in oro e avorio) di cui il grande scultore classico Fidia era stato il sommo maestro; e sono affidate alle esperte mani di artisti greci operanti all'interno di atelier neoattici attivissimi in Roma negli ultimi decenni del II secolo a.C., come Policle e il figlio Timocle, Tisicrate e infine Skopas minore, un discendente del più famoso Skopas attivo nel IV secolo a.C.

Il carattere rappresentativo e trionfalistico di questi edifici è inoltre spesso enfatizzato dalla presenza di opere d'arte greca, frutto del saccheggio nelle città dell'Oriente ellenistico: Metello, ad esempio, espone nella propria *porticus* il gruppo statuario in bronzo, opera di Lisippo, raffigurante Alessandro Magno e i suoi compagni morti nella battaglia del Granico, certo spinto non solo da un interesse collezionistico e dalla tendenza imperante ad ostentare le proprie prede di guerra, ma anche dal desiderio di omaggiare il maggiore eroe del mondo ellenistico.

Le basiliche

Con l'introduzione e l'evoluzione della forma architettonica della basilica i modelli dell'architettura ellenistica penetrano anche nel cuore dello spazio tradizionale del potere senatorio di Roma, il Foro Romano, già a partire dal III secolo a.C. L'origine di questo genere di edificio,

destinato ad offrire un’area coperta in cui ospitare, durante la cattiva stagione, le attività normalmente praticate nel Foro (dalle transazioni commerciali all’attività giudiziaria), e a diventare una costante della pianificazione urbanistica delle città romane, e del suo stesso nome, costituisce la questione più ampiamente dibattuta dell’archeologia di Roma repubblicana. Il nome “basilica” (*basiliké*, in greco) significa “regale”, ed è verosimilmente riconducibile alla denominazione di un edificio, l’*Atrium Regium*, citato da Tito Livio (*Storia di Roma*, XXVI, 27) che ne ricorda la distruzione nel 210 a.C., nel corso di un grave incendio che sembra aver interessato in particolare l’area settentrionale del Foro. Già identificato con un cortile porticato adiacente alla *Regia*, nell’*Atrium Regium* sarebbe piuttosto da vedere una struttura destinata all’accoglienza delle ambascerie straniere (greche, in primo luogo), localizzata nei pressi della *Curia Hostilia* (l’antica sede del senato costruita, secondo la tradizione, dal terzo re di Roma Tullo Ostilio), del *Comitium* (luogo di riunione del popolo ordinato per curie, i *comitia curiata*), e soprattutto della *Graecostasis*, da dove le delegazioni straniere in visita a Roma potevano assistere alle riunioni del senato. Il modello di riferimento sarebbe quello delle grandi sale ipostile con cleristorio centrale delle regge ellenistiche (ad esempio quelle di Alessandria e Antiochia), utilizzate per le udienze nonché per l’accoglienza degli ambasciatori; è suggestiva l’ipotesi che riconnette la costruzione dell’*Atrium Regium* alla visita di Ierone II, tiranno di Siracusa, nel 237 a.C. Dopo l’incendio del 210 a.C. l’edificio sembra essere immediatamente sostituito da una nuova struttura, ormai denominata, alla greca, “basilica”, cui fa accenno Plauto in due distinti passi del suo corpus di commedie (*I prigionieri* 815; *Gorgoglione* 472). Nel 184 a.C. sorge, adiacente alla curia, una nuova basilica, la prima a ricevere il nome del committente: si tratta della Porcia, realizzata per volontà di Marco Porcio Catone nell’anno in cui ricopre la censura. Plutarco (*Catone il Vecchio*, XIX, 3) ricorda l’ostilità del senato all’edificio catoniano: una struttura, realizzata con il denaro pubblico, destinata però ad eternare il nome di Catone e della sua famiglia. In base alle poche vestigia conservate è possibile attribuire alla Basilica Porcia dimensioni piuttosto modeste e una pianta rettangolare poco sviluppata in lunghezza, ancora dipendente dunque dal modello da cui era, con ogni probabilità, derivato l’*Atrium Regium*: un edificio

piuttosto diverso da quella che, nel volgere di pochi anni, si affermerà come la forma canonica della basilica romana, stretta ed allungata, scompartita longitudinalmente in navate da file di colonne e dotata di un cleristorio centrale da cui far penetrare la luce tramite ampie finestre; una forma, dunque, che palesemente si richiama al modello delle *stoai* delle città ellenistiche. Questa sarà la struttura delle successive basiliche del Foro: la Fulvia (l’unica superstite), realizzata nel 179 a.C. da Marco Fulvio Nobiliore in sostituzione della già citata basilica “anonima” cui fa riferimento Plauto sul lato nord della piazza del Foro, e poi sostituita a sua volta, tra il 55 e il 34 a.C., da un nuovo edificio (la Basilica Paulli), particolarmente sontuoso (Plinio il Vecchio lo ricorda come uno dei monumenti più belli del mondo) voluto da Lucio Emilio Paolo (console nel 50 a.C.) e completata dal figlio, Lucio Emilio Lepido Paolo (console nel 34 a.C.); la Sempronia, fatta erigere sul lato meridionale della piazza da Tiberio Sempronio Gracco, il padre dei Gracchi (poi sostituita dalla Basilica Giulia, voluta da Giulio Cesare, dopo il 54 a.C.); l’Emilia (già identificata con la Fulvia), da localizzare probabilmente sul lato est del Foro, adiacente alla Fonte di Giuturna e forse da attribuire a Lucio Emilio Paolo, censore nell’anno 164 a.C.; e infine la Opimia, costruita dal console del 121 a.C., Lucio Opimio, sul lato nord-ovest della piazza, in stretta connessione con il tempio di Concordia dello stesso Opimio e probabilmente obliterata in occasione del restauro tiberiano di questo edificio sacro. Nel giro di nemmeno sessant’anni la piazza del Foro viene ad essere delimitata su ogni lato da edifici che vi si affacciano con fronti colonnate, finendo dunque per assomigliare alle piazze pubbliche delle città ellenistiche, definite da eleganti porticati. Richiamandosi all’esempio della Basilica Porcia, le successive basiliche repubblicane di Roma assumono il nome dei magistrati che si occupano della loro erezione, configurandosi come monumenti gentilizi per eccellenza, a concreta dimostrazione dell’impegno politico dei committenti e della loro fattiva attività in favore dell’Urbe; diventano dunque uno strumento di orgogliosa rappresentazione politico-ideologica per i magistrati e per le loro famiglie, al punto da essere mantenute e restaurate, almeno fino all’età cesariana, dai discendenti dei fondatori.

L’immagine di Roma tra Silla e Cesare

L’inasprirsi dello scontro politico a Roma nel corso del I secolo a.C., ormai mirato al predominio del singolo, plasma con più forza gli interventi di edilizia pubblica nel senso di un crescente culto della personalità. In questo momento l’architettura romana sperimenta soluzioni originali, che da un lato si adattano alla specificità morfologica (e soprattutto orografica) dell’Urbe, dall’altro mirano a comunicare attraverso nuove forme la volontà di potenza dei protagonisti della politica romana. Esemplare dell’originalità dell’architettura romana del periodo è il *Tabularium*, la struttura voluta da Silla (138-78 a.C.) e completata da Quinto Lutazio Catulo nel 78 a.C. per ospitare l’archivio pubblico, ma anche per simboleggiare l’ordine ristabilito dopo le sanguinose lotte intestine tra sillani e mariani e grazie all’instaurazione del predominio degli ottimati. L’edificio si configura come una quinta scenografica per il Foro, regolarizzando con le sue gigantesche sostruzioni la parete scoscesa del Campidoglio corrispondente alla depressione dell’*Asylum*, e portando a maturazione le caratteristiche di quella architettura scenografica, basata sulla spettacolare commistione tra elementi artificiali ed elementi paesaggistici, che già aveva trovato impressionante applicazione, nel secolo precedente, nei santuari a terrazze del Lazio meridionale, tra cui, in particolare, il santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina. I progetti di Silla per Roma sono evidentemente piuttosto ambiziosi, tanto da contemplare una estensione del pomerio, il sacro limite della città; ma le circostanze consentono al dittatore di promuovere soltanto il restauro di alcuni antichi ed importanti edifici civili e religiosi, attività che comunque lo presentano come il protettore dell’Urbe, della sua religione tradizionale e delle sue istituzioni politiche repubblicane. Questo il messaggio dietro il restauro sillano della *Curia Hostilia*, motivato dall’ampliamento del senato da 300 a 600 membri, e dell’area antistante il Comizio e i *Rostra* (la tribuna degli oratori); questo è anche il significato del rifacimento del tempio di Giove Capitolino, centro del culto di stato per eccellenza, distrutto da un incendio nell’83 a.C. Le forme del tempio, per scrupolo religioso, debbono ricalcare quelle, tozze e pesanti, dell’edificio originale; ma l’intento di impreziosire e di accrescere comunque il prestigio del venerando luogo di culto si traduce nell’utilizzo di materiali di lusso, nella realizzazione, affidata ad un artista greco di nome Apollonio (forse lo stesso autore del celebre *Torso*

del Belvedere), di una statua di culto ispirata al modello dello Zeus crisoelefantino realizzato da Fidia per il santuario di Olimpia, e nel riutilizzo di colonne marmoree sottratte al tempio di Zeus Olimpico ad Atene, non ancora completato. Il risultato, però, non suscita certo ammirazione presso i romani più cosmopoliti, abituati ormai alle forme eleganti dei templi ellenistici. Di ben altra profondità sono i segni lasciati sul tessuto urbano di Roma dalla rivalità politica tra Pompeo e Cesare. A Pompeo Magno si deve la realizzazione del primo teatro in pietra in città (un tipo di edificio che aveva da sempre suscitato l'ostilità dell'aristocrazia senatoria); una costruzione poderosa, destinata a rimanere per tutto l'evo antico uno dei monumenti più importanti di Roma e il più grande teatro noto, che sorge in Campo Marzio tra il 61 a.C. (anno del trionfo di Pompeo *de orbi universo*) e il 55 a.C., quando l'*imperator* ricopre per la seconda volta il consolato. L'enorme sforzo finanziario richiesto dalla struttura, evidenziato dall'utilizzo di materiali di pregio (rimarrà, per eccellenza, il *theatrum marmoreum* di Roma) e dal gigantismo delle strutture e delle statue esposte, realizzate da Coponio, raffiguranti le *nationes* assoggettate da Pompeo, assume il carattere di un demagogico dono concesso dall'*imperator*, incurante dei veti senatori, al popolo di Roma, in un momento in cui in città aumenta la richiesta di spettacoli pubblici e di luoghi di svago. Il complesso degli edifici pompeiani in Campo Marzio, oltre al teatro la cui gigantesca cavea viene da Pompeo giustificata come scalinata di accesso al tempietto sulla sommità dedicato alla sua divinità protettrice, Venere Vincitrice, comprende un ampio quadriportico con al centro un giardino animato da fontane e giochi d'acqua e arredato con una ricca collezione di statue greche (selezionate da Tito Pomponio Attico, il celebre e raffinato collezionista amico di Cicerone) di soggetto teatrale, portando nell'Urbe il modello ellenistico del giardino-passeggiata, comprensivo di angoli dedicati all'insegnamento e alla conversazione. Non mancano neppure spazi di carattere politico, come la curia per le riunioni del senato, grande esedra rettangolare aperta sul quadriportico, ben nota come luogo dell'assassinio di Cesare, pugnalato alle Idi di marzo del 44 a.C. proprio sotto la statua di Pompeo, identificata con quella che lo raffigura in nudità eroica oggi conservata a Roma in Palazzo Spada. Il complesso pompeiano si configura dunque come una sorta di "città nella città", completa, ordinata ed omogenea, su cui giganteggia la

figura di Pompeo, ansioso di dominare allo stesso modo su Roma e sull’impero: una rappresentazione quanto mai eloquente delle sue aspirazioni e della sua concezione assolutistica del potere. Per questo Pierre Grimal (1912-1996) ha sottolineato come il teatro di Pompeo non abbia nulla a che fare, ormai, con l’architettura repubblicana di Roma e si presenti anzi come il primo monumento della Roma imperiale. La reazione di Cesare non si fa certo attendere; e mentre Pompeo aveva limitato la propria attività edificatoria, per quanto imponente, all’area del Campo Marzio, il suo rivale concentra i propri interventi sia nello stesso Campo Marzio che nel centro storico di Roma, nei luoghi simbolici della tradizione repubblicana, quella stessa tradizione che la sua azione politica sta di fatto svuotando di ogni significato. Esemplare della strumentalizzazione demagogica dei simboli repubblicani operata da Cesare nella sua attività edificatoria è la ricostruzione dei *Saepta* (il grande recinto destinato alle votazioni del popolo) in Campo Marzio, in forme monumentali e con l’utilizzo del candido marmo delle cave di Luni: un impianto di lusso (che verrà completato solo da Agrippa) per una procedura che di fatto sta perdendo il proprio valore. Ancora più eloquente è la realizzazione della nuova sede del senato, la *Curia Iulia*, destinata a sostituire l’antica *Curia Hostilia*: spostata rispetto a quest’ultima, la nuova curia (anch’essa completata in età augustea) si collega direttamente al nuovo Foro voluto da Cesare, da lui presentato come semplice ampliamento del Foro repubblicano divenuto ormai troppo angusto, ma che in realtà introduce un nuovo modello di piazza monumentale, fortemente plasmata da messaggi politico-propagandistici, inaugurando la moltiplicazione dell’area forense con le strutture dei Fori imperiali: moltiplicazione che proseguirà fino all’età traianea. I lavori per il Foro di Cesare iniziano nel 54 a.C., in contemporanea con quelli destinati all’erezione della Basilica Giulia nel Foro Romano, che oblitera la più antica Basilica Sempronia; il nuovo impianto forense, inaugurato nel 46 a.C., consiste in una lunga e stretta piazza fiancheggiata da un doppio porticato su tre lati, mentre il quarto è chiuso dalla facciata del tempio di Venere Genitrice, la dea da cui Cesare sostiene di discendere, riconoscendo in Iulo, figlio di Enea, il capostipite della *gens* Giulia. Il tempio domina da un alto podio la piazza, sulla quale troneggiano due statue di Cesare, una in cui il dittatore appare coperto dalla lorica, e l’altra, equestre, nella quale

Stazio (*Silvae*, I, 1, 84-88) riconosceva una statua di Lisippo, raffigurante in origine Alessandro Magno, il cui ritratto era stato sostituito con quello di Cesare. È palese dunque quanto il culto della personalità costituisca l'essenza di questo impianto; e quanto tale aspetto venga enfatizzato dal costume di Cesare di accogliere i senatori seduto nell'intercolumnio centrale della facciata del tempio di Venere (Svetonio, *Cesare*, 78). Ma il dittatore progetta anche edifici teatrali, che mobilitano le simpatie popolari (come dimostrato dal complesso pompeiano in Campo Marzio): il teatro appena iniziato nel 44 a.C. nell'area del Circo Flaminio sarà concluso solo da Augusto nel 17 a.C. (si tratta del Teatro di Marcello), mentre allo stato di idea un po' megalomane resta il progetto di addossare una grandiosa cavea teatrale alla Rupe Tarpea, sconvolgendo il cuore delle tradizioni repubblicane dell'Urbe con un edificio che sarebbe stato uno schiaffo all'*auctoritas* del senato e ai suoi veti. Ben più grandioso il progetto che ispira la *lex de Urbe augenda*, presentata nel 45 a.C.: secondo Cicerone (*Lettere ad Attico*, 13, 33. 1) Cesare intende spostare il corso del Tevere, tagliandone le anse del Campo Marzio e guadagnando così un'ampia superficie destinata ad un nuovo sviluppo urbanistico, che avrebbe assunto le forme di una ordinata città ellenistica, con strade ampie e piazze, più spazio per le abitazioni private ma anche per i templi delle divinità più rappresentative del nuovo corso politico. La morte impedisce a Cesare l'attuazione di questo programma, che non viene ripreso neppure da Augusto, che pure porterà a compimento molti progetti iniziati dal padre adottivo. Del resto, la politica urbanistica di Augusto dopo la vittoria di Azio e l'inizio del suo principato tenderà ad abbandonare gli aspetti più magniloquentemente personalistici e "pubblicitari" che pure improntano gli edifici realizzati dal giovane leader politico prima del 31 a.C. (il tempio di Apollo sul Palatino e il Mausoleo), in favore di interventi più attenti alle esigenze e alle emergenze della città, pur non rinunciando ad una totale semantizzazione di luoghi e di edifici a finalità propagandistiche.

Vedi anche

L'età dei re
Roma repubblicana
L'espansione della repubblica

Graecia capta: collezionismo e saccheggio

di Giuseppe Pucci

L'espansionismo imperialistico di Roma ha come conseguenza il drenaggio di innumerevoli opere d'arte dalla Grecia e dall'Oriente ellenistico verso la nuova capitale del mondo. I conservatori, come Catone, considerano l'arte greca un germe malefico che distruggerà i valori della cultura romana; altri aristocratici se ne mostrano fini intenditori, come gli Scipioni; altri ancora ne diventano collezionisti fanatici, tanto da non arretrare neanche davanti al crimine, come il famigerato Verre. Ma molti, e fra questi un grande intellettuale come Cicerone, praticheranno una doppia morale: stima privata, pubblico disprezzo.

Il saccheggio romano dell'arte greca

La presa di Siracusa ad opera del console Marcello, nel 212 a.C. è assai di più che una conquista militare. Il saccheggio della più grande e più splendida città dei Greci d'occidente costituisce un tornante epocale nella storia culturale di Roma. Il generale vittorioso – racconta Plutarco (*Vita di Marcello*, 21) – prende infatti con sé "la maggior parte e le più belle opere d'arte che si trovavano a Siracusa come offerte votive per esibirle nel proprio trionfo e per abbellire l'Urbe. Prima di allora Roma non possedeva né conosceva nessuno di quegli oggetti lussuosi e raffinati, né si compiaceva di grazia e di eleganza, ma era piena di armi barbariche e di spoglie insanguinate e coronata di monumenti trionfali e di trofei, e non era uno spettacolo lieto e rassicurante, adatto a visitatori timidi e delicati [...]. Perciò Marcello acquistò più fama presso il popolo, avendo arricchito la città di uno spettacolo di piacevolezza, di grazia ellenica e di svariati fonti di attrattiva; ma fra i più anziani era maggiormente apprezzato Fabio Massimo. Infatti egli non rimosse né portò via nulla di simile da Taranto, dopo la presa di questa città: prese tutte le ricchezze e il denaro ma lasciò al loro posto le statue, dicendo – stando a quanto si tramanda – 'lasciamo ai Tarantini questi loro dèi adirati'. Si rimproverava infatti a Marcello in primo luogo di aver

esposto Roma all’invidia non solo degli uomini ma anche degli dèi, che vi aveva condotto, per così dire, come prigionieri da far sfilare nel suo trionfo; e secondariamente di aver reso un popolo abituato a combattere e a coltivare la terra, ignaro di mollezze frivolezze e come l’*Eracle* di Euripide ‘schietto, rude, ma buono per grandi imprese’, amante dell’ozio e delle chiacchere; di averlo portato a disquisire di arte e di artisti, passando in ciò buona parte della giornata. Tuttavia Marcello di tutto questo si gloriava anche davanti ai Greci, dicendo che aveva insegnato ai Romani ciò che prima ignoravano, cioè ad apprezzare e ad ammirare le bellezze e le meraviglie della Grecia”.

Da questo momento è tutto un crescendo. L’afflusso a Roma di opere d’arte greche si fa incessante. Statue in marmo e in bronzo, vasi cesellati di grande raffinatezza arrivano dopo la vittoria di Tito Quinzio Flaminino su Filippo di Macedonia nel 194 a.C. Altri tesori arrivano dopo la vittoria di Lucio Scipione Asiatico (il fratello dell’Africano) su Antioco III di Siria nel 188 a.C., tra cui ben 134 statue di divinità, che vanno a rimpiazzare i simulacri di legno e terracotta che ancora si trovano nei templi di Roma. Due anni dopo, in occasione del ritorno trionfale di Gneo Manlio Vulsone dalla campagna d’Asia, i Romani vedono tavole e mense preziose, triclini riccamente decorati, vesti sontuose. Nuovi tesori, tra cui 285 statue di bronzo e 230 di marmo, arrivano da Ambracia nel 187 a.C., al seguito di Marco Fulvio Nobiliore, vincitore degli Etoli. Il trionfo di Lucio Emilio Paolo su Perseo di Macedonia, nel 168 a.C. dura tre giorni, e la prima giornata basta appena a esporre le statue, i dipinti e i colossi presi al nemico, trasportati su 250 carri. Altri originali greci sono acquisiti da Quinto Cecilio Metello nella sua campagna vittoriosa contro la Macedonia del 146 a.C., tra cui il celebre gruppo di *Alessandro e i suoi compagni alla battaglia del Granico,* opera di Lisippo. Statue e altri manufatti artistici arrivano anche dalla vinta Cartagine nel 146 a.C., ma ben più prezioso è il bottino razziato lo stesso anno a Corinto da Lucio Mummio: oltre ad innumerevoli statue e pitture affluiscono a Roma i famosi vasi corinzi, in bronzo di una speciale lega, di cui i Romani diventano ben presto accaniti estimatori. Molti altri episodi bellici nella storia di Roma repubblicana hanno come conseguenza la “deportazione” nell’Urbe di capolavori dell’arte greca, come la presa di Atene da parte di Silla

nell’81 a.C., la vittoria di Pompeo su Mitridate nel 61 a.C. e quella di Ottaviano su Cleopatra e l’Egitto nel 29 a.C. Ma ciò che avviene tra la fine del III e la metà del II secolo a.C., in poco più di sessant’anni, è particolarmente significativo.

La Magna Grecia, la Sicilia, l’Epiro, la Macedonia, la Siria, in breve quasi tutta la Grecia e l’Asia ellenizzata vedono migrare i loro tesori artistici alla volta di Roma e la conseguenza inevitabile di tutto ciò è una rivoluzione nella cultura e nella società romana, riassunta dal poeta Orazio in un verso celeberrimo (*Epistole*, II, 1, 156): *Graecia capta ferum victorem cepit*, “la Grecia vinta vinse a sua volta il feroce vincitore”. Ma Orazio scrive quando i giochi sono ormai fatti, e non senza compiacimento. Invece all’inizio di questo processo di acculturazione, quando il fascino del bello e le lusinghe del lusso cominciano a far presa sui Romani, ma la partita è ancora aperta, i conservatori reagiscono preoccupati, denunciando a gran voce l’arte greca come un temibile agente di corruzione dei valori fondanti dei *mores* romani. Il censore Marco Porcio Catone (234-149 a.C.) è in prima linea, e un discorso che lo storico Tito Livio (XXXIV, 4) gli mette in bocca sintetizza lucidamente il suo pensiero: “quanto più le sorti della repubblica si fanno prospere di giorno in giorno e quanto più i nostri dominî si ampliano (già siamo passati in Grecia e in Asia, colme di tutte le lusinghe e di tutti i piaceri viziosi, e abbiamo steso la mano sui tesori dei re) tanto più io inorridisco, temendo che quelle ricchezze abbiano conquistato noi piuttosto che essere state conquistate da noi. Pericolose, credetemi, sono le statue che sono state portate da Siracusa. Ormai odo troppi lodare e ammirare le opere d’arte di Corinto e di Atene e deridere le immagini fittili degli dèi di Roma. Io invece preferisco che questi dèi ci siano propizi, e spero che lo saranno se faremo in modo che rimangano nelle loro sedi”.

Ma al partito catoniano si contrappongono in numero sempre crescente gli estimatori dell’arte greca, capeggiati dalla famiglia degli Scipioni, e sono questi in ultimo ad averla vinta sui tradizionalisti. Si vengono così a creare in Roma delle vere collezioni d’arte, tanto pubbliche che private.

Oltre alle spoliazioni operate secondo il diritto di guerra, ci sono quelle perpetrate illegalmente da magistrati di poco scrupolo, che nelle province loro affidate saccheggiano sfrontatamente opere d’arte di loro gusto. Il caso più scandaloso è quello di Verre, che inizia a rubare in Asia, depredando statue da Alicarnasso, Samo, Aspendo, Perge, e poi continua in Sicilia, negli negli anni in cui vi risiede come propretore (73-70 a.C.). Porta via tutta la collezione di un ricco signore di Thermae (Termini Imerese) e di un altro di Messina, procurandosi così opere di Prassitele, Mirone, Policleto. Lo stesso fa con altri malcapitati di Lilibeo, Centuripe, Catania. Neanche le opere esposte in edifici pubblici sono al sicuro. Da Segesta porta via una statua bronzea di Diana, da Tindari una di Mercurio, da Agrigento una di Apollo, da Engyon (forse Troina) gli *ex-voto* del santuario della Magna Mater, dal pritaneo di Siracusa la Saffo di Silanione, e così via, in un parossismo di spudorata cupidigia che non si arresta davanti a niente, e di cui Cicerone fa un resoconto dettagliato nell’arringa che scrive per conto dei Siciliani che trascinano Verre in giudizio. Tutte queste opere depredate vanno a ornare il palazzo e i giardini di Verre a Roma (e qualcuna anche la casa di Ortensio, il suo avvocato difensore), ma per poco tempo. Geloso di tanta collezione, il triumviro Antonio lo fa proscrivere per poterla incamerare. L’uso di proscrivere gli avversari politici per appropriarsi dei loro beni è inaugurato, pare, da Silla (il quale ruba tra l’altro per sé una statua di Apollo in oro nel santuario di Delfi) e praticato ampiamente dai suoi accoliti. Descrivendo la casa di uno di questi, il famigerato liberto Crisogono, Cicerone (*Pro Sexto Roscio Amerino*, XLVI, 133) dice: “E avete un’idea di tutto quello che ha presso di sé di argenteria cesellata, di tappezzerie, di quadri, di statue, di marmi? C’è tutto quello che è stato possibile ammassare in una sola casa da molte ricche famiglie nei momenti di disordini e di rapine”.

Il gusto romano e la passione per l’arte

Non tutte le collezioni sono naturalmente frutto di crimini. Più spesso sono il risultato di un buon gusto sostenuto da mezzi adeguati. È il caso delle collezioni che impreziosiscono i giardini Serviliani, Liciniani, Luculliani, Asiniani e ne fanno dei veri e propri musei. I Romani facoltosi sono disposti a spendere cifre cospicue per soddisfare la loro

passione per l’arte. Ortensio compra un quadro del pittore greco Cydias (non meglio noto) per 144 mila sesterzi. Cesare sborsa 80 talenti per un quadro di Timomaco raffigurante Medea e Lucullo 500 talenti per un Apollo dello scultore Calamide. Lo stesso Lucullo paga un milione di sesterzi una statua di Arcesilao, rimasta incompiuta per la morte dell’artista. Come dice Cicerone, “in questo campo è il desiderio che fa il prezzo. È difficile fissare un limite al prezzo se non lo si fissa alla passione”. Non mancano peraltro i falsi, smerciati da mercanti truffaldini, come quel Damasippo messo in caricatura da Orazio (*Satire*, II, 3, 16 ss.). Questa passione, che in certi casi sconfina nell’infatuazione, dei Romani per l’arte greca, non riesce tuttavia a cancellare del tutto l’antico pregiudizio moralistico secondo cui altri dovevano restare gli interessi preminenti della classe dirigente. Virgilio (70-19 a.C.), nel poema nazionale ispirato dall’ideologia restauratrice augustea, lo dice con grande chiarezza (*Eneide* VI, 847 ss.): “Altri potranno – lo concedo – più delicatamente plasmare animate statue di bronzo e trarre dal marmo volti che sembrano vivi [...], ma tu, o Romano, ricordati che devi governare i popoli. Queste saranno le tue arti: imporre norme di pace, perdonare a chi si sottomette e debellare i superbi”. Perciò permane negli intellettuali romani una “cattiva coscienza” di fondo che accompagna il possesso e perfino la semplice conoscenza delle opere d’arte. Tutti gli scrittori romani che parlano di arte affettano pertanto un certo distacco dalla materia, dissimulano la propria competenza. È un tratto che si trova perfino in Cicerone, uno dei Romani che meglio conoscono la cultura greca in tutte le sue manifestazioni. Cicerone da giovane ha viaggiato in Grecia e in Asia, ha risieduto ad Atene e a Rodi, ed ha perciò una conoscenza di prima mano di monumenti e opere d’arte. Ha certamente anche ampie conoscenze sulla teoria dell’arte e l’estetica greche. Quando però denuncia le ruberie di Verre, sa che parla ad un pubblico che almeno ufficialmente considera l’arte un’attività inferiore, non confacente a uomini liberi e in contrasto con la sobrietà e il senso pratico tipicamente romani. Perciò, da abile avvocato, evita accuratamente di mostrarsi un intenditore d’arte, limitandosi a far risaltare il valore materiale delle opere rubate e l’abuso di autorità da parte del magistrato. Quando esalta una statua in bronzo rubata ad Imera, dice che era tanto bella che – si affretta ad aggiungere – poteva essere apprezzata “anche da me che sono così

ignorante in queste cose”. E al momento di dover citare l’autore di due statue di Canefore, dice: “ma il loro autore... chi era dunque? Ecco, giustamente mi suggerisci: dicevano che fosse Policleto”. Tenere la questione in sospeso, e fingere di doversi far suggerire dall’assistente il nome di uno dei più grandi artisti greci è un espediente che serve a sminuire le proprie competenze. Anche la stima delle opere d’arte è fatta – ci tiene a dire – “da coloro che si appassionano a queste cose”, mentre “personalmente non ne faccio un gran conto”. Poi, per spiegare l’importanza che i Siciliani annettevano alle opere rubate da Verre, si sente in dovere di chiosare: “I Greci hanno una passione straordinaria per delle cose che noi invece disprezziamo”. Questo dunque l’avvocato e il politico. Ma in privato la musica cambia, e nelle lettere che scrive ad Attico, che vive ad Atene, lo stesso Cicerone non smette di assillare l’amico perché gli compri delle opere d’arte adatte a decorare la villa di Tuscolo. Paga migliaia di sesterzi per delle statue di marmo e di bronzo, ma ne vuole ancora altre, e non bada al prezzo: “abbi fiducia – dice – nella mia cassaforte!”. Un esempio perfetto della doppia morale dei Romani in fatto d’arte.

Vedi anche

Roma repubblicana
L’espansione della repubblica
Cicerone e il lessico filosofico latino
La civiltà villanoviana e la nascita della città in Etruria
La pittura funeraria a Tarquinia
Il mito greco nell’immaginario funerario etrusco: sarcofagi e urne cinerarie
I segreti e le tecniche degli orefici etruschi
Forma greca e tradizione romana nel classicismo augusteo
I Romani e l’arte greca: originali e copie
Cicerone tra retorica e politica
Simultaneità del diverso, smarrimento di identità e nuovi modelli culturali: Virgilio
Orazio: poesia e saggezza di fronte alla precarietà della vita
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto

Monete e comunicazione

di Loredana Mancini

Le immagini monetali rappresentano a Roma un potente strumento comunicativo: la frequenza delle nuove emissioni, l'ampia circolazione e il controllo esercitato dal potere politico sulla scelta dei conî ne fanno un medium idoneo a diffondere l'immagine che l'autorità emittente vuole dare di sé. In età repubblicana i denari d'argento rappresentano, per i magistrati monetieri, un monumento alle memorie familiari, inserite nel quadro più ampio della storia di stato; con l'avvento dell'impero la celebrazione delle glorie collettive lascerà il posto all'esaltazione delle conquiste e delle virtù personali del princeps.

La sintassi e il lessico delle immagini monetali

In tutti i sistemi economici evoluti, la moneta è caratterizzata da segni identificativi che ne garantiscano il valore. Questi segni sono di norma immagini, spesso accompagnate da legende esplicative; la loro presenza fa della moneta uno strumento comunicativo di grande rilievo, mediante la quale l'autorità emittente mira a promuovere una certa immagine di sé. Ciò è vero soprattutto quando, come accade a Roma, le emissioni di nuove monete sono frequenti: durante la repubblica, infatti, il collegio dei *triumviri monetales*, responsabile dell'attività della zecca e della scelta dei nuovi tipi monetali, viene rinnovato ogni anno; in caso di particolari esigenze di liquidità anche altri magistrati (pretori, edili, questori) possono emettere moneta e lo stesso diritto viene concesso ai generali che detengano l'*imperium* militare, onde pagare il salario alle truppe. Nel corso dell'età imperiale, poi, quando il principe assumerà su di sé il diritto esclusivo di emettere monete in metallo prezioso (oro e argento), ogni salita al trono o ogni grande avvenimento dell'impero sarà l'occasione per nuove emissioni. Tenendo conto che le monete di norma continuano a circolare a lungo dopo essere state emesse, il repertorio di immagini monetali contemporaneamente in circolazione è dunque elevato e costantemente aggiornato. Qual è la reale efficacia comunicativa delle immagini monetali? Studi quantitativi sui

rinvenimenti nelle città romane hanno dimostrato che, almeno per i nominali di minore valore intrinseco come l’asse in bronzo e le sue frazioni, le monete dovevano costituire l’ossatura degli scambi quotidiani e di conseguenza le immagini impresse su di esse godere di grande visibilità. Ma fino a che punto tali immagini erano decodificabili da tutti? Le effigi monetali, a causa della limitatezza del campo figurato, sono di fatto per loro natura estremamente sintetiche: non prevedendo alcuna possibilità di sviluppo narrativo, sono costruite per sommatoria di segni, ovvero mediante l’aggiunta all’immagine principale (detta tipo) di segni accessori che, come nell’enunciato linguistico, hanno funzione di attributo, ovvero ne qualificano il significato e ne garantiscono la coerenza concettuale. Il risultato è assimilabile alle imprese dei signori rinascimentali, veri e propri discorsi per immagini per lo più di natura politica, la cui decodificazione richiede una competenza culturale comune tra emittente e utente. Prendiamo ad esempio un denario coniato da Galba nel corso del suo breve regno (69 d.C.). Al rovescio campeggia una figura femminile ispirata a tipi statuari ellenistici, ovvero il segno base utilizzato nella monetazione imperiale per personificare concetti astratti. La leggenda ci aiuta ad identificarla con LIBERTAS PVBLICA, ma anche per un pubblico non letterato essa doveva essere immediatamente associabile ad una condizione auspicabile che l’autorità emittente si vantava di aver realizzato o prometteva di realizzare. I suoi attributi ne specificano la natura: lo scettro che regge sul braccio sinistro rimanda alla sfera politica mentre più enigmatico appare l’oggetto conico che essa protende, con grande evidenza, con la mano destra. La competenza iconica di un utente medio gli avrebbe consentito di riconoscervi un *pileus*, ovvero il berretto di pelle indossato dagli schiavi liberati. Un lettore più avveduto vi avrà forse riconosciuto il simbolo della libertà politica, che aveva fatto il suo ingresso nel sistema segnico delle monete circa cento anni prima, quando Marco Giunio Bruto, il cesaricida, aveva fatto coniare un denario recante al rovescio un pileo tra due pugnali e la scritta EID. MAR (“alle Idi di marzo”). Del significato di questa immagine siamo sicuri grazie alla testimonianza dello storico Cassio Dione (*Storia romana*, 47.25.3): “Bruto incise sulle monete […] un pileo tra due pugnali, indicando con questi e con l’iscrizione che lui e Cassio avevano liberato la patria”.

Attraverso le sue monete, Galba mira dunque a presentarsi come garante delle antiche istituzioni repubblicane dopo la morte del tiranno Nerone (37-68). Il denario di Galba rappresenta uno di quei casi fortunati in cui diversi ordini di testimonianze contribuiscono a chiarire il significato dell'immagine; in linea di principio, comunque, dobbiamo supporre che gli utenti delle monete riconoscessero nel tondello coniato lo stesso codice simbolico che anche altri media (scultura, pittura, retorica verbale e comunicazione gestuale) contribuivano a diffondere.

La moneta repubblicana, monumentum alle tradizioni romane

Dopo una fase primitiva in cui i romani si avvalsero per i loro scambi di lingotti di metallo, intorno alla metà del III secolo a.C. lo stato emette la sua prima moneta portatile, l'asse in bronzo fuso del peso di una libbra (273 g.), contrassegnata con simboli standardizzati: sul lato che per convenzione viene definito diritto (d'ora in avanti D/) compare la testa di una delle divinità cittadine (per lo più Giano, ma anche Minerva, Ercole e Mercurio) mentre il rovescio (d'ora in poi R/) presenta stabilmente una prua di nave. Il legame dell'immagine con la funzione economica e commerciale della moneta è evidente, come evidente è la volontà, da parte di una città che si è appena conquistata un posto tra le potenze economiche del Mediterraneo, di esaltare il prestigio acquisito attraverso le vittorie su Pirro (319-272 a.C.) e su Cartagine.

Verso la fine del III secolo a.C., la zecca di Roma emette la sua prima moneta d'argento coniata, ovvero fabbricata mediante lavorazione a martello di un tondello di metallo malleabile posto tra due matrici: nasce così il denario, destinato a diventare la moneta cardine del sistema economico romano fino alla fine dell'impero. La scelta dei soggetti è riservata, previa approvazione del senato, ai *triumviri* (o *tresviri*) *monetales*, di solito scelti tra i giovani di estrazione senatoria all'inizio della carriera. I primi denarii, ancora anonimi, presentano una gamma ridotta di soggetti: la testa elmata della dea Roma al D/; al R/, i Dioscuri, i gemelli divini protettori del popolo in armi. Storia e leggenda, culti civici e glorie militari si fondono in una celebrazione solenne ma ancora impersonale della *res publica*. Ben presto però i magistrati monetieri cominciano a contrassegnare le monete prima con

le proprie iniziali e successivamente con il proprio nome per esteso. Contemporaneamente, i tipi dei denarii cessano di citare astrattamente la storia collettiva per celebrare le imprese degli antenati del magistrato in carica o le sue tradizioni familiari. Da questo momento le monete affiancano al loro ruolo di strumento economico quello di *monumentum*, ovvero di segno che vuole connotare colui che le emette come degno di memoria, per le proprie virtù o per le tradizioni familiari di cui è erede.

L'intento di autorappresentazione produce una grande varietà di soggetti: dalla rievocazione, di sapore annalistico, di eventi militari o di provvedimenti legislativi alla riscoperta di antiche leggende collegate alla storia di famiglia. La celebrazione degli antenati può avvenire, ad esempio, attraverso la riproduzione di un monumento legato alla loro memoria, documento per noi prezioso di edifici ormai scomparsi: nel 135 a.C. un denario coniato da Caio Minucio Augurino rappresenta la Colonna Minucia, eretta nel 439 a.C. fuori porta Trigemina in onore di L. Minucius per aver risolto, come prefetto dell'annona, una crisi alimentare. Documento prezioso per gli storici dell'arte sono anche le effigi degli antenati sul D/ dei denarii, che integrano le poche testimonianze in nostro possesso sulla ritrattistica della media età repubblicana: essi rivelano un realismo fisionomico anche crudo, che indulge nella notazione dei segni della vecchiaia o della malattia, tanto da far pensare ad una loro derivazione dalle maschere funerarie di cera tratte dal volto dei defunti per essere esposte negli archivi di famiglia. L'autocelebrazione del magistrato in carica è condotta, in ogni caso, in maniera indiretta, con un richiamo costante alla storia di Roma e senza riferimenti troppo espliciti al presente. Le cose cambiano negli anni finali della repubblica, quando le guerre civili fanno emergere un individualismo ormai senza freni: sulle monete compaiono per la prima volta allusioni ad eventi contemporanei e addirittura ritratti di personaggi viventi. Il primo a far incidere sulle monete un proprio ritratto di intenso realismo fu Cesare, un onore concessogli dal senato al ritorno dalla campagna di Spagna nel 44 a.C. e che gli attirò gli strali di Cicerone; ma Pompeo non fu da meno: un denario coniato da un suo sostenitore mostra al D/ un ritratto nelle cui fattezze si riconosce con facilità Pompeo affiancato dalla leggenda NEPTVNI (*filius*), "figlio di Nettuno". Proiettata nell'agone politico, l'immagine monetale sostiene

le rivendicazioni dei pompeiani attraverso il prestigio conseguito tramite le vittorie navali e lo speciale favore del dio dei mari. Al termine delle guerre civili, l'autocelebrazione attraverso una pretesa genealogia divina costituirà una legittimazione del potere assoluto che Ottaviano, poi divenuto Augusto, troverà già bella e pronta.

Immagini e propaganda sulle monete di età imperiale

Dopo la vittoria ad Azio, Ottaviano riceve dal senato un'autorità illimitata sulle province e sull'esercito che comprende, tra l'altro, il diritto di battere moneta. Mentre le monete di bronzo continueranno ad essere emesse *ex senato consulto* (per decreto del senato), le emissioni in argento e oro diventeranno ora stabilmente prerogativa del *princeps*. Anche se, almeno nei primi anni di governo, le nuove emissioni continuano a recare il nome dei triumviri monetali, scompaiono dai rovesci i riferimenti alle *gentes* a cui essi appartengono a favore di una martellante campagna di informazione sui meriti del principe, il cui ritratto compare ora costantemente al D/ con tratti conformi ai modelli ufficiali noti dalla statuaria. Sulle monete di Augusto l'esaltazione della persona del principe è inserita in una concezione provvidenzialistica della storia di Roma, di cui egli, come individuo d'eccezione, è chiamato a compiere i destini. È questo il senso, ad esempio, dei denarii che mostrano al R/ il capricorno che sostiene una cornucopia: il tema natale del principe, il cui titolo di Avgvstvs compare nella legenda, si fonde al tema della prosperità di tutto l'universo dominato da Roma (la cornucopia). Con i successori di Augusto e per tutti i primi tre secoli dell'impero i tipi monetali si moltiplicano a dismisura, non solo sulle monete in argento e oro, ma anche su quelle di bronzo che, benché emesse ancora formalmente per decreto del senato, riflettono le fluttuazioni dei rapporti tra quest'ultimo e il principe. Il ritratto dell'imperatore compare costantemente sul rovescio accompagnato dalla titolatura relativa all'anno di emissione: il titolo di *pater patriae* (P.P.) e di pontefice massimo (P.M.), l'indicazione della potestà tribunicia (TR. P.) o del consolato (COS.) seguite dalla cifra progressiva relativa alla iterazione della carica. Inizialmente limitato al solo *princeps* e ai successori designati, dagli Antonini in poi lo *ius imaginis*, ovvero il diritto di essere ritratti su monumenti ufficiali, viene esteso

anche alle Auguste, la cui effigie compare sia al D/ sotto forma di busto o di testa sia al R/, spesso nelle vesti di personificazioni di concetti astratti come la *Iustitia* o la *Concordia*.

Nel 27 a.C. il senato aveva gratificato Augusto con la dedica del *clipeus virtutis*, uno scudo d'oro inciso che commemorava le nobili qualità del *princeps*; la pratica di celebrare indirettamente l'imperatore attraverso i princìpi etici astratti da lui professati nella sua azione di governo si estenderà ai rovesci delle monete già in età giulio-claudia. I successori di Augusto rappresenteranno le virtù come figure matronali, sedute o stanti, caratterizzate da attributi distintivi e dalla legenda che qualifica la virtù come Augusta, ovvero come dote personale del sovrano. Tra le più ricorrenti, quelle che rappresentano in termini generici il buon governo: *Pax* con il ramo d'olivo o il caduceo; *Abundantia*, la divinità benaugurante che riversa fiori e frutti dal corno di Amaltea; oppure *Providentia*, che regge una bacchetta puntata su un globo, simbolo del pensiero lungimirante del principe che mette al sicuro lo stato da rivolgimenti futuri. Già nel primo secolo dell'impero la gamma delle virtù si arricchisce di figure che innalzano su un piano atemporale e astratto ben più prosaiche istituzioni e atti amministrativi: l'Annona Avgvsta, ad esempio, rassicura la popolazione di Roma sulla regolarità dei rifornimenti alimentari e rappresenta, al tempo stesso, il nume tutelare dell'ufficio ad essi preposto e direttamente dipendente dall'imperatore. I suoi attributi alludono tanto alla consistenza e alla natura degli approvvigionamenti (la cornucopia, le spighe, il moggio per il grano, il timone) quanto alla regolarità delle operazioni di distribuzione del frumento agli aventi diritto (come la tessera attestante l'iscrizione nelle liste della *plebs frumentaria*). Le virtù del principe si manifestano anche nelle elargizioni che egli, con atto di munificenza, offre al popolo e che le monete non mancano di registrare mediante soluzioni compositive analoghe a quelle che compaiono negli stessi anni sui rilievi imperiali: le monete di Traiano (53-117) celebrano ad esempio l'imperatore che tende la mano destra verso due fanciulli sproporzionatamente piccoli al suo cospetto; la leggenda alim(enta) ital(iae) pubblicizza l'istituzione di un fondo in denaro destinato a sovvenzionare ragazzi e ragazze bisognosi. Lo stesso Traiano si preoccupa di rendere noto mediante il mezzo monetale il

completamento delle numerose infrastrutture di cui dota l'Italia, dall'ampliamento della Via Appia fino a Brindisi alla realizzazione del grande bacino portuale di Ostia.

Anche i successi militari hanno il loro spazio sulle monete; tuttavia la guerra con i suoi aspetti più crudeli è sottaciuta, a vantaggio di rappresentazioni sintetiche e simboliche del trionfo: le vittorie daciche di Traiano, ad esempio, vengono immortalate mediante tipi che mostrano la dea Vittoria mentre incide sullo scudo la memoria dell'evento o incorona il principe vittorioso. I vinti vengono rappresentati, in forma più impersonale, attraverso le personificazioni di popoli e regioni che rendono omaggio al vincitore, osannato come *restitutor orbis*, restauratore della pace e della prosperità nel mondo soggetto a Roma.

L'instabilità politica che diventa endemica dal III secolo in poi è forse alla base di un mutamento di atmosfera nella scelta dei soggetti monetali: i tipi e le legende sempre più di frequente rivelano l'intento di legittimare l'autorità del principe in carica presentandolo come un predestinato all'interno di un disegno divino che conduca l'universo alla pace e alla prosperità. Si moltiplicano ad esempio le effigi delle divinità cosmiche, come Sole e Luna, garanti del ciclico rinnovarsi del tempo e quindi della durata dell'impero. Parimenti le legende enunciano sempre più di frequente la Aeternitas imperii; di fronte alle innegabili difficoltà nel mantenimento dei confini, anche una parziale vittoria o una momentanea ripresa economica viene salutata come una felix temporvm reparatio, il ritorno ai bei tempi andati. Verso la fine dell'impero la varietà dei tipi si riduce fortemente, mentre il disegno perde di realismo e si fa sempre più lineare. Ciò è da imputare ad una mutata concezione dell'autorità imperiale, che ha ormai stabilmente assunto una connotazione divina e pertanto non necessita più di legittimazioni né di un sostegno propagandistico. Dopo l'editto di Milano del 313, con il progressivo assurgere del cristianesimo a religione di stato, il cristogramma e la croce vengono assunti stabilmente tra i simboli del potere regale: di fronte al dilagare dei barbari ai confini, le zecche imperiali emettono monete su cui l'imperatore, armato di croce anziché di lancia, schiaccia un nemico prostrato o viene incoronato dalla

Vittoria. Si tratta di successi effimeri: con Romolo Augustolo (459-476), non solo l'impero romano cesserà di esistere, ma anche la moneta scomparirà dalla storia dell'Europa occidentale almeno fino alla rinascita carolingia.

Vedi anche

Roma repubblicana
L'espansione della repubblica
Dal "primo triumvirato" agli inizi dello scontro tra Cesare e Pompeo
Augusto: il fondatore dell'impero
I Flavi: il primato dell'amministrazione
L'età degli Antonini, ovvero della scoperta dell'interiorità
Il contesto militare
Nuove forme di organizzazione del potere
La guerra a Roma
L'economia a Roma
Il ritratto romano repubblicano tra memorie familiari e rappresentazione sociale
Munificentia e propaganda politica nell'architettura della Roma repubblicana
Cicerone tra retorica e politica
Annalistica e letteratura tecnica nell'età di Augusto
Cesare, il vincitore degli "altri"

La villa dei Papiri, da Ercolano a Malibu

di Claudia Guerrini

Scoperta nel XVIII secolo, la Villa dei Papiri di Ercolano ha restituito l'immagine più rappresentativa a noi nota della villa di otium *dell'élite dirigenziale romana di età tardorepubblicana, e con la sua ricca biblioteca ha dato lo stimolo originario alla nascita della scienza papirologica.*

Una scoperta eccezionale

Nella primavera del 1750 ha inizio uno degli episodi più straordinari della storia dell'archeologia: la scoperta casuale di un bellissimo pavimento in *opus sectile*, relativo ad un ambiente a pianta circolare, segna l'inizio degli scavi della Villa dei Papiri di Ercolano, perfetto esempio di quelle ville di *otium* che in età romana punteggiano il litorale campano, e sulle quali offrono ampie testimonianze le fonti letterarie. Le operazioni di scavo, condizionate dalle difficoltà operative che comporta il sito di Ercolano, sepolto sotto una spessa coltre di flussi piroclastici solidificati (che sul sito della villa raggiunge quasi 25 metri di altezza), richiedono la realizzazione di una fitta rete di pozzi e cunicoli, ad opera di squadre composte perlopiù da ergastolani e condannati a morte che lavorano in condizioni durissime; il responsabile degli scavi è l'ingegnere militare spagnolo Roque Joaquín de Alcubierre (1702-1780), direttore degli scavi di Ercolano iniziati nel 1738, a cui presto viene affiancato un secondo ingegnere, lo svizzero Karl Weber (1712-1764). A quest'ultimo si deve una accurata pianta dello scavato, che segnala la disposizione di pozzi e gallerie e testimonia la precisa localizzazione dei rinvenimenti più significativi, e che ancora oggi costituisce una fonte documentaria di straordinario valore. Gli scavi proseguono fino al 1764, quando vengono chiusi, certo a causa del moltiplicarsi delle esalazioni mefitiche e dei crolli che mettono in pericolo la vita degli operai, ma anche per concentrare gli sforzi e le poche risorse finanziarie disponibili sugli scavi di Pompei, che oppongono minori difficoltà di natura tecnica, e che possono essere

condotti a cielo aperto. In questi 14 anni di attività, il sito ha restituito pitture parietali, arredi, poco meno di un centinaio di sculture in marmo e in bronzo di qualità eccezionale e una collezione di oltre mille rotoli di papiro carbonizzati, relativi ad una biblioteca di notevoli dimensioni e dai quali deriva il nome con cui la villa è conosciuta; ma ha restituito anche l'immagine di una dimora sontuosa dalle dimensioni imponenti, che sorgeva a strapiombo sul mare, fiancheggiando la linea di costa per oltre 250 metri.

Le strutture della villa

Gli scavi settecenteschi hanno rivelato la complessa pianta della villa, costituita dal quartiere dell'atrio, da un primo peristilio a pianta quadrata con una vasca centrale di forma allungata, da un quartiere di abitazione ad est nel quale è localizzabile la biblioteca, e da un peristilio rettangolare lungo quasi 100 metri per 37 di larghezza, con 25 colonne sui lati lunghi e 10 su quelli corti ed una vasca al centro, dai lati corti absidati, lunga 66 metri. Dal lato occidentale del peristilio si accedeva ad un ampio giardino a terrazze, con esedre e un padiglione circolare con funzione di belvedere. La recente ripresa delle indagini, con campagne effettuate nel 1996-1998 e nel 2007, ha consentito di riportare alla luce parte del quartiere dell'atrio, di cui sono stati scavati 16 ambienti, tra cui un'esedra-tablino con una terrazza panoramica e tre triclini: questa zona della villa ha restituito frammenti di decorazione pittorica parietale di II stile e pavimenti in mosaico a motivi geometrici in bianco e nero e in policromia. Le indagini hanno inoltre riguardato parte della *basis villae*, ovvero il basamento artificiale su cui era costruito l'intero complesso, digradante verso il mare con una disposizione a terrazze di grande effetto scenografico. La struttura più grandiosa della villa è però il grande peristilio rettangolare, nella cui pianta è possibile leggere un richiamo al modello del ginnasio greco, di cui abbiamo una accurata descrizione in Vitruvio, *Sull'architettura* (5. XI, 1-4).

Le ville di *otium* che sorgono tra II e I secolo a.C. sulla costa campana, ma anche sul litorale laziale e nella zona dei castelli romani, comprendono spesso degli ambienti che nel nome, nell'aspetto,

nell’arredo e nella funzione devono rievocare i luoghi di quella cultura greca tanto ardentemente ammirata e coltivata: una sorta di geografia domestica dello spirito e dell’intelletto. Tra questi luoghi, come testimoniano soprattutto le lettere di Cicerone (106-43 a.C.) all’amico Tito Pomponio Attico (110-32 a.C.), ci sono la palestra, l’Accademia, la biblioteca e, appunto, il ginnasio. Qui l’aristocrazia romana profondamente imbevuta di cultura ellenica può coltivare in libertà il proprio *otium*, la vita dello spirito, la filosofia, la poesia, la conversazione, lontano dalle preoccupazioni degli affari e dell’attività politica (*negotium*), ma anche dalle severe norme della tradizione romana che impongono, almeno formalmente, un atteggiamento di riprovazione nei confronti del modo di vivere “alla greca”; qui il proprietario può rievocare il proprio soggiorno formativo in Grecia negli anni della giovinezza. Tornando al ginnasio, modello del peristilio rettangolare della Villa dei Papiri, occorre ricordare che non si tratta solo di un ambiente destinato agli esercizi fisici, ma anche di una struttura che, grazie alla presenza di portici e di sale coperte, ospita attività culturali ed educative e dotte conversazioni. Il ginnasio può dunque essere definito come un vero e proprio centro di cultura ellenica, dove si coltiva la vita dello spirito: realizzarne uno all’interno della propria casa rappresenta per un romano una chiara adesione ad un modello di vita intellettuale in cui, per dirla con Paul Zanker, “la cultura greca diventa la cultura *tout court*”.

La biblioteca e i papiri

Elemento rivelatore della profondità della cultura greca del proprietario della Villa dei Papiri è la composizione della sua biblioteca, da localizzare nel piccolo ambiente “8” (dove è stata rinvenuta la maggior parte dei papiri), ma anche negli ambienti confinanti, e di cui probabilmente la sala ad esedra affacciata sul peristilio rettangolare, in genere definita *tablinum*, deve essere considerata parte, fungendo da aula di lettura o di conversazione. I papiri ritrovati nella villa sono in grande maggioranza di argomento filosofico e in lingua greca: è però possibile che, come era usuale a Roma, la sezione latina fosse separata dalla greca, e localizzata in altri ambienti del complesso. La biblioteca della Villa dei Papiri ha permesso la conoscenza di testi trascurati dalla

tradizione manoscritta medievale: testi filosofici epicurei in primo luogo, a cominciare da *Sulla natura* di Epicuro (341-270 a.C.), opera fondamentale di cui erano noti solo pochi frammenti; ma soprattutto opere di Filodemo di Gadara (110-28 a.C. ca.), allievo di Zenone di Sidone epicureo, tra le quali basti ricordare il *Sulla musica* e il *Sulla pietà*. Come sappiamo da Cicerone, Filodemo si trasferisce in Campania, dove in questo periodo vivono altre personalità legate all'epicureismo (tra cui Sirone, maestro di Virgilio), probabilmente in seguito ai gravi rivolgimenti politici che interessano Atene in età sillana, e che provocano la diaspora delle scuole filosofiche. Inoltre, Filodemo in Italia può contare sull'appoggio e la protezione di alcuni protagonisti della vita politica romana, come Lucio Calpurnio Pisone Cesonino, console nel 58 a.C. e suocero di Cesare. A causa del carattere spiccatamente epicureo (non mancavano però testi di filosofia stoica) e della notevole quantità di opere di Filodemo, molti studiosi hanno attribuito la biblioteca della villa a Filodemo stesso, riconoscendovi la biblioteca del Kepos, cioè della scuola filosofica fondata ad Atene da Epicuro, che Filodemo avrebbe portato via con sé: tale ipotesi si è intrecciata con le proposte di interpretazione del programma decorativo della villa e con i tentativi di identificare il suo proprietario. Il recupero di questi materiali nel Settecento ha segnato anche la nascita della papirologia, e ha condotto eruditi e scienziati dell'epoca a confrontarsi con le gravi difficoltà sollevate dallo svolgimento dei rotoli carbonizzati e dalla loro decifrazione. Ancora oggi, che svolgimento e lettura dei papiri della villa proseguono con tecnologie avanzate nell'Officina dei Papiri voluta dal grande filologo e papirologo Marcello Gigante (1923-2001), nella Biblioteca Nazionale di Napoli si conserva il complesso macchinario inventato dal padre scolopio Antonio Piaggio (1713-1796), conservatore delle miniature della Biblioteca Vaticana, per svolgere senza distruggerli i rotoli carbonizzati.

La decorazione scultorea

Ricchissimo l'apparato scultoreo che la Villa dei Papiri ha restituito, in tutto 93 rinvenimenti di sculture, 82 delle quali attualmente conservate presso il Museo Archeologico Nazionale di Napoli: 65 bronzi (di cui 16 statue, 17 statuette, 30 busti o teste e 2 erme) e 28 marmi (di cui 11

statue, 2 statuette e 15 erme). A queste occorre aggiungere il ritrovamento, nel corso delle recenti campagne di scavo, della testa di una statua marmorea di Amazzone, copia di un originale attribuibile a Policleto di Argo o a Cresila di Cidone, di una statua, pure in marmo, di Hera (tipo “Borghese”) e di frammenti pertinenti ad altre sculture. Il complesso scultoreo della Villa dei Papiri è collocabile cronologicamente in un periodo compreso tra il terzo quarto del I secolo a.C. e gli ultimi anni di vita del complesso. Dalle già citate lettere di Cicerone ad Attico, nelle quali spesso l’Arpinate commissiona l’acquisto in Grecia di opere d’arte per arredare le proprie ville, sappiamo che la selezione dell’apparato scultoreo di una villa di *otium* era una operazione complessa e delicata. È fondamentale, ad esempio, che le sculture presenti in un determinato ambiente della casa siano adeguate per soggetto alla funzione e al significato attribuiti a quell’ambiente. Cicerone fa cenno agli *ornamenta gymnasiode*, cioè a sculture adatte all’arredo dell’ambiente che nella sua villa di Tuscolo doveva rievocare un ginnasio greco: di questi *ornamenta* possiamo riconoscere degli splendidi esempi nelle due statue bronzee di corridori, di ispirazione lisippea, rinvenuti nei pressi della *natatio* del peristilio rettangolare della Villa dei Papiri, e la cui presenza doveva rievocare le *paradromides* del ginnasio greco in cui correvano gli atleti, secondo la testimonianza di Vitruvio; ma anche nel busto in bronzo di Eracle, proveniente anch’esso dal peristilio rettangolare, nel quale la corona di ulivo lo connota esplicitamente come vincitore di gare atletiche. Il ginnasio è anche un centro di cultura e di educazione: ecco dunque la statua-ritratto dell’oratore greco Eschine, le erme e i ritratti di filosofi e poeti, non tutti di identificazione sicura, come lo splendido ritratto in bronzo dello Pseudo-Seneca: la migliore replica in nostro possesso di un volto di cui conosciamo circa 50 copie, e per il quale sono stati proposti i nomi, tra i tanti, del commediografo greco Aristofane e del padre nobile della poesia epica latina, Ennio. Nei ginnasi greci erano spesso presenti i ritratti di donatori e committenti, in molti casi personalità di spicco della vita politica; nel peristilio rettangolare della Villa dei Papiri, tra i ritratti di filosofi e poeti si dispongono quelli di numerosi dinasti ellenistici, tra i quali occorre ricordare almeno il ritratto bronzeo di Seleuco I Nicatore di Siria, quello del celebre Pirro re dell’Epiro e quello, probabile, di Demetrio Poliorcete. La presenza di tali ritratti in

questo contesto è particolarmente significativa: è probabile che compongano una celebrazione dell'imperialismo romano, alludendo a quei regni favolosi che Roma era riuscita a sconfiggere e conquistare; ma si tratta anche di figure che hanno governato i propri regni con il valore militare, l'abilità politica e, in certi casi, il supporto di filosofi assurti al ruolo di consiglieri ed educatori, come testimoniano ad esempio i rapporti di Antigono Gonata con i filosofi stoici. Una sorta di modello di ricomposizione delle istanze dell'*otium* e del *negotium*; ma, soprattutto, un modello archetipico di *princeps* saggio, clemente e forte, che comincia ad esercitare un fascino potente negli ultimi, turbolenti momenti della repubblica romana, preparando un terreno favorevole all'avvento di Augusto. Tornando alla Villa dei Papiri, nel programma decorativo del peristilio rettangolare non potevano certo mancare le immagini degli dèi: innanzitutto di Hermes, divinità protettrice dei ginnasi, la cui stupenda statua in bronzo (forse la più celebre scultura della Villa), ritrovata sulla testata ovest della vasca, fronteggia la statua marmorea in stile arcaistico di Atena *Promachos*, che domina il peristilio troneggiando tra le colonne principali dell'esedra che si affaccia sul giardino, e, se vogliamo, illustrando per noi una lettera con cui Cicerone ringrazia Attico per l'invio di un'erma di Atena: "La tua *hermathena* mi piace molto: è sistemata così bene che sembra che tutto il ginnasio le sia consacrato". Trattandosi del giardino di una casa romana, è quasi obbligata la presenza di figure del corteggio dionisiaco, così care ai Romani, adatte a far capolino tra le siepi ben curate, icone di sensualità e di gioia di vivere, in bilico tra umanità e ferinità: la natura ferina appare vinta dal vino e dal sonno in due statue in bronzo di satiri che coronano le testate della vasca, ed emerge potente nel gruppo marmoreo di Pan che si accoppia con una capra, "opera lascivissima, ma bella", come la definì Luigi Vanvitelli (1700-1773). Il tema dionisiaco nella villa torna nell'atrio, decorato con una serie di statue di piccole dimensioni di satiri, sileni e putti, di pregevole fattura, molti dei quali ornavano in origine la vasca dell'impluvio. Se è abbastanza sicura l'identificazione delle statue e delle erme disposte nel peristilio rettangolare, maggiori difficoltà si riscontrano nella ricostruzione del programma decorativo di altri ambienti della villa: non è del tutto certo, ad esempio, che, come è stato proposto, le statue in bronzo delle *peplophoroi*, note anche come "Danzatrici", ritrovate nel portico del

peristilio rettangolare, dovessero in origine collocarsi lungo i lati della vasca del più piccolo peristilio quadrato, da dove sarebbero state spostate per lavori di ristrutturazione in corso al momento dell'eruzione del Vesuvio. All'origine di queste statue celebri si è voluto riconoscere il modello delle Danaidi che decoravano il portico del tempio di Apollo sul Palatino a Roma, nel complesso della casa di Augusto: una citazione di un'opera pubblica assai nota, che alludeva, in senso propagandistico, alla conquista dell'Egitto ad opera appunto di Augusto. Anche negli altri ambienti della Villa dei Papiri, come nel peristilio quadrato e nell'esedra-tablino, ai ritratti di intellettuali si affiancavano ritratti di principi e condottieri ellenistici, non tutti identificati, come l'enigmatico busto virile dall'acconciatura a lunghi e stretti boccoli, la cui dignità regale è confermata dalla presenza del diadema. In questi ambienti troviamo però anche copie pregevoli dei capolavori scultorei dei più celebri artisti greci: come l'erma del cosiddetto Doriforo in bronzo, copia dell'originale di Policleto e firmata da Apollonio di Atene, la replica più bella e aderente all'archetipo che conosciamo; l'erma, forse rinvenuta nel tablino, dell'Eracle di Policleto, da un originale databile intorno al 430 a.C.; e un'erma bronzea di Amazzone, copia di un originale attribuito a Fidia, esposta in *pendant* nel peristilio quadrato con l'erma del Doriforo. Si tratta di opere di notevole livello qualitativo: il proprietario di casa, chiunque fosse, doveva essere un collezionista d'arte dotato di gusto e di esperienza.

Il padrone di casa

La fortunata, unica circostanza del rinvenimento di una villa completa dell'apparato decorativo e di una così ricca biblioteca ha generato numerosi tentativi di identificare il padrone di casa e di leggere nel complesso un programma decorativo unitario connesso con i modelli filosofici e culturali rivelati dalla composizione della biblioteca, a partire dal pioneristico e ammirevole studio pubblicato da Domenico Comparetti (1853-1927) e Giulio De Petra (1841-1925) nel 1883. Studiosi come Pandermalis (in un articolo pubblicato nei "Mitteilungen" del Deutschen Archaeologischen Institut del 1971) e Wojcik (in una importante monografia del 1986) hanno riconosciuto nella scelta e nella disposizione delle sculture l'influsso del pensiero

epicureo e l’allusione alla dicotomia *otium*/*negotium*; G. Sauron (in un articolo pubblicato nei “Mélanges de l’Ecole Française de Rome” nel 1980) ha letto invece nel peristilio rettangolare una evocazione del mondo perduto in cui aveva vissuto Epicuro, identificato con il Giardino dei Beati della tradizione orfica. Per quel che riguarda il proprietario, le ipotesi più probabili e più affascinanti propongono i nomi di Appio Claudio Pulcro (console nel 38 a.C.) uomo profondamente imbevuto di cultura ellenica e che esercitò il patronato sulla città di Ercolano, come attesta un’epigrafe rinvenuta nel teatro cittadino; e quello del già citato Lucio Calpurnio Pisone Cesonino, protettore di Filodemo di Gadara, o quello di suo figlio, Lucio Calpurnio Pisone Pontefice (48 a.C. ca. - 32 d.C. ca.), uomo dalla prestigiosa carriera politica, seguace di Augusto e amico di filosofi e letterati, tra cui Virgilio. Del Pontefice si è voluto riconoscere il volto in un ritratto bronzeo, forse rinvenuto proprio nel tablino della Villa dei Papiri.

Da Ercolano a Malibu

Grazie alla riapertura degli scavi, è oggi possibile visitare una piccola parte della villa; ma per farsi un’idea del senso di grandiosità, di lusso, di amore del bello che il complesso doveva in origine trasmettere agli ospiti, conviene forse volare fino a Malibu, dove il magnate americano Jean Paul Getty (1892-1976) ne ha realizzato una copia in scala al vero nella sua Getty Villa, progettata negli anni Settanta dal prestigioso studio di architettura Langdon e Wilson di Los Angeles, con la collaborazione di Jiri Frel in qualità di consulente artistico. Nella Getty Villa la struttura della Villa dei Papiri, ricostruita in base alla pianta di Karl Weber, si abbellisce delle copie delle sculture originali rinvenute nel complesso, e si combina con numerosi dettagli ripresi da altre case di Ercolano, Pompei e Stabia. Aperta nel 1974 e recentemente interessata da ampi restauri, la villa-museo di Malibu ospita la ricchissima collezione di antichità creata dal miliardario ed incrementata dopo la sua morte, spesso al centro di polemiche per le circostanze poco chiare di certe acquisizioni. Ma è dello splendido giardino della Getty Villa la maggior parte delle fotografie che, anche nei manuali di archeologia, illustrano il peristilio della Villa dei Papiri di Ercolano.

La pittura parietale e la creazione di uno spazio immaginario

di Claudia Guerrini

Fonti principali per la nostra conoscenza della pittura romana sono gli affreschi parietali delle abitazioni private, e in particolare di quelle sepolte dalla furia del Vesuvio a Pompei e ad Ercolano. Tali affreschi hanno consentito di ricostruire le linee evolutive della pittura, ma anche di comprendere quale ruolo rivestissero nel mondo romano la casa e i suoi arredi per l'espressione delle gerarchie, delle aspirazioni e dei valori sociali e culturali.

Gli inizi della pittura parietale romana

Un elemento qualificante della *domus* e della villa romana è costituito dalla decorazione pittorica che ne riveste le pareti, in questo assai diverse da quelle delle nostre case; esse accolgono e riproducono valori e modelli culturali cui si ispira il padrone di casa, fungendo da vetrina delle sue aspirazioni, dei suoi riferimenti intellettuali e del suo successo economico e sociale di fronte ad amici, rivali e *clientes*. Formule compositive, motivi e generi sono elaborati a Roma, ad opera di maestranze di alto livello al servizio della classe dirigente di età repubblicana prima, della famiglia imperiale e del suo *entourage* poi; ma in una società fortemente competitiva e tesa verso il successo e l'autoaffermazione come quella romana, in particolare tra l'età tardorepubblicana e la prima età imperiale, le nuove tendenze nella decorazione pittorica parietale vengono rapidamente recepite nelle città italiche e nei centri urbani delle province, e passano dalle sontuose dimore degli aristocratici alle case della media e piccola borghesia e dei liberti "in carriera", che proprio in quelle dimore riconoscono un modello di autorappresentazione, di manifestazione di ricchezza e di successo, e che tentano di imitarne, anche se con formule economiche e "sintetiche", elementi strutturali e decorativi caratterizzanti. Questo è essenzialmente il motivo per cui è possibile delineare una omogenea e fluida evoluzione stilistico-compositiva nell'ambito della pittura

parietale romana, in particolare per il periodo che giunge fino al 79, quando l'eruzione del Vesuvio ha sepolto Pompei, Ercolano e altre località campane, conservandone per i nostri occhi quelle che Paul Zanker definisce le "forme dell'abitare". È stata appunto la scoperta dei siti vesuviani a rivelare il ricco e policromo apparato pittorico che riveste le pareti della casa romana, caratterizzandone in pratica tutti gli ambienti, anche se naturalmente in forme diverse, e con una sostanziale differenziazione tra zone "di passo", come i corridoi, in cui la decorazione è più semplice e corsiva, e ambienti "di permanenza", in cui una decorazione più complessa e strutturata si presta alla contemplazione. Le case di Pompei e di Ercolano mostrano in che modo e attraverso quali formule la decorazione pittorica parietale amplifichi nel tempo, nello spazio e nel mito la vita quotidiana che si dipana tra quelle mura, sublimandola attraverso la costruzione di spazi immaginari. Nel 1882 August Mau (1840-1909) propone, sulla base della documentazione pompeiana e del confronto con un celebre brano di Vitruvio (*Sull'architettura* 7. V,1-2) contenente un rapido *excursus* sull'evoluzione della pittura parietale fino ai suoi tempi, una suddivisione in quattro stili. Il "sistema" di Mau mantiene la sua validità, anche se l'ampliamento sia spaziale che cronologico del panorama della pittura romana che oggi conosciamo impone una sua applicazione sfumata e non rigida, che sappia tener conto di attardamenti e sovrapposizioni stilistiche, e della presenza di fasi di transizione. In questa voce, che non ha alcuna pretesa di esaustività, seguiremo il sistema di Mau, e giungeremo, per limiti di spazio, fino al 79. Leggendo Vitruvio, si apprende che "gli antichi, che dettero inizio alla decorazione parietale, imitarono dapprima la varietà e la disposizione dei rivestimenti marmorei": tale affermazione trova riscontro in alcune case di Pompei (Casa del Fauno, Casa di Sallustio) e di Ercolano (Casa Sannitica), nonché in edifici pubblici pompeiani (Tempio di Giove), dove la decorazione parietale, attraverso l'utilizzo combinato di pittura e stucco, imita l'aspetto di un muro isodomo con inserimento di lastre in marmi policromi. La parete presenta in genere una tripartizione dal basso verso l'alto: uno zoccolo, una fascia mediana con imitazione di lastre colorate in contrasto e una fascia superiore con cornici in stucco aggettanti. Questo, che è il I stile nella griglia di Mau e che viene anche chiamato "stile dell'incrostazione", costituisce la

ripresa italica di una tendenza decorativa (definita *Masonry Style*, o "stile architettonico") di cui si trovano numerosi esempi nelle eleganti dimore sorte sull'isola di Delo nel II secolo a.C., e nelle case più sontuose di Pella in Macedonia, già nel III secolo a.C.: a Pella, in particolare, questa semplice decorazione parietale fa da cornice agli splendidi mosaici figurati che ricoprono i pavimenti. Lo stesso accordo tra una decorazione parietale strutturale e una sontuosa "pinacoteca pietrificata" che si dispiega sul pavimento dei vari ambienti si ritrova nella Casa del Fauno a Pompei, la grande *domus* che costituisce uno dei più importanti esempi di I stile, e dalla quale provengono mosaici pavimentali di straordinaria raffinatezza e complessità, copie di originali pittorici, come quello, celeberrimo, della *Battaglia di Alessandro* oggi al Museo di Napoli. Gli esempi di I stile conservati sono poco numerosi: le ristrutturazioni di immobili, a seguito di passaggi di proprietà o di danneggiamenti (e qui basti ricordare che nel 62 Pompei è colpita da un grave terremoto), devono aver comportato una sostituzione di decorazioni "antiquate" con altre più moderne, e non è certo un caso se gli esempi più frequenti di decorazione pittorica parietale a Pompei ed Ercolano rientrano nel IV stile. Occorre però osservare che, evidentemente, tra la fine del III e la fine del II secolo a.C. (periodo in cui si datano le testimonianze di I stile), la moda di decorare le pareti della propria abitazione non è ancora affermata come lo sarà in seguito; si tratta di una novità, appannaggio di una classe colta ed ellenizzata che, imitando certe tendenze decorative delle abitazioni dell'Oriente ellenistico, nobilita la propria casa con un riferimento ai sontuosi rivestimenti in marmi policromi dei palazzi dei dinasti ellenistici, ma anche agli edifici pubblici di Roma e alle dimore della *nobilitas* romana, in cui quegli stessi marmi avevano cominciato ad essere diffusamente impiegati in colonne e lastre, talvolta suscitando scandalo per l'ostentazione privata di *luxuria*, ma anche assurgendo a splendido simbolo dei frutti dell'imperialismo romano.

Architetture illusionistiche

Alcuni esempi di decorazione di I stile presentano una tendenza al gioco prospettico con il ricorso a colonnine in stucco aggettanti, che movimentano in verticale la parete poggiando direttamente sul

pavimento. Con il II stile, detto anche “delle facciate da parata” (databile all’incirca tra l’80 e il 30-15 a.C.), questa tendenza diventa dominante: nel primo esempio a noi noto, la Casa dei Grifi sul Palatino a Roma, lo spazio interno è dilatato, illusionisticamente, dalle colonne dipinte in prospettiva sulle pareti che si sovrappongono all’imitazione pittorica delle incrostazioni di marmi colorati. Si inizia, quindi, a ricorrere al *trompe-l’oeil*, e non per creare un mondo parallelo rispetto alla realtà, quanto proprio per ampliare gli spazi della casa, conferendole un aspetto di lusso e di grandiosità. Il passo successivo verso la conquista di uno spazio immaginario, intorno alla metà del I secolo a.C., consiste nello “sfondamento” illusionistico della parete, che si apre su grandiose architetture dipinte in prospettiva contro lo sfondo azzurro del cielo: file di colonne, tempietti rotondi, piazze porticate, in un vertiginoso affastellarsi di edifici, che vogliono riecheggiare le monumentali città ellenistiche, ma che non ne costituiscono certo riproduzioni realistiche. Proseguendo nella lettura del brano di Vitruvio, scopriamo infatti che “più tardi, cominciarono anche a riprodurre in prospettiva edifici con colonne e frontoni; nei luoghi aperti, come le esedre, raffigurarono, grazie all’ampiezza delle pareti, scene di ispirazione tragica, o satirica, o comica”. Vitruvio qui fa riferimento ai fondali scenici dipinti, che dovevano riprodurre edifici e ambientazioni differenti a seconda che fossero destinati all’utilizzo per la rappresentazione di tragedie, di commedie o di drammi satireschi; ed è ormai pressoché unanimemente accettato che le “facciate da parata” di II stile riproducano sì architetture regali, filtrate però attraverso l’immagine che ne restituivano le *scaenarum frontes* teatrali: solo così è possibile comprendere sia l’affermazione di Vitruvio che il carattere artificioso e la desolazione quasi metafisica di certe architetture parietali, come quelle notissime del *cubiculum* M della Villa di Publio Fannio Sinistore ricostruito al Metropolitan Museum di New York, o quelle dell’*oecus* della Villa di Poppea ad Oplontis. Del resto, riprodurre scenografie teatrali sulle pareti domestiche non rappresenta un’assoluta novità dell’età tardorepubblicana, se dobbiamo credere a Plutarco (*Vita di Alcibiade*, 16), che ci parla del sequestro di Agatarco di Samo, l’inventore della scenografia teatrale, da parte di Alcibiade (450-404 a.C. ca.), allo scopo di costringerlo ad eseguire una decorazione pittorica sulle pareti della propria casa. L’affermarsi di questa “moda”

proprio in questo periodo è però da riconnettere anche all’esistenza di una prestigiosa tradizione artigianale nell’ambito della realizzazione di impianti scenici effimeri, gli unici nell’Urbe dove si può assistere a spettacoli teatrali fino alla realizzazione del Teatro di Pompeo in Campo Marzio, il primo teatro a Roma in muratura, completato nel 55 a.C. In questi teatri provvisori si concentra una parte significativa dell’evergetismo politico-propagandistico dei protagonisti della vita pubblica di Roma in età tardo-repubblicana; le loro decorazioni costose e ricercate conferiscono prestigio ai committenti e suscitano meraviglia, come la scenografia dipinta in *trompe-l’oeil* del teatro di Appio Claudio Pulcro (pretore nell’89 a.C.), realizzato nel 99 a.C., talmente ingannevole da invitare dei corvi a posarsi sulle tegole dipinte, o le 360 colonne di vari tipi di marmo pregiato e le 3000 statue fatte giungere a Roma da Marco Emilio Scauro (edile nel 58 a.C.) per una *frons scaenae*. Le scenografie dipinte sulle pareti delle case possono fungere da sfondo per *performance* teatrali che allietano i banchetti, e che hanno come protagonisti i mimi che spesso fanno parte del seguito delle famiglie nobiliari; ma costituiscono anche una adeguata cornice per quell’intreccio sapiente di pubbliche relazioni, di *liaison* politiche e di autorappresentazione sociale di cui la casa romana è teatro, e il *dominus* l’attore protagonista. In alcuni casi, come nella Sala delle Maschere della Casa di Augusto sul Palatino, splendido esempio di decorazione parietale di II stile maturo, il riferimento al teatro è potenziato dalla presenza di maschere sceniche.

Immagini mitiche e raffigurazioni allegoriche sulle pareti

Una atmosfera teatrale è quella che si respira anche nel noto *oecus* 5 della Villa dei Misteri a Pompei, sulle cui pareti di un rosso violento si dipana una complessa iconografia (da interpretare come allusiva all’iniziazione ai misteri di Dioniso della padrona di casa) affollata di figure corpose cristallizzate nei fotogrammi di una gestualità rituale e immerse in una atmosfera palpitante ed esaltata che presuppone il coinvolgimento emotivo e la comprensione profonda dello spettatore. Si tratta di un esempio significativo di quelle megalografie che, sempre seguendo l’*excursus* di Vitruvio, possono degnamente sostituire la decorazione scultorea in ambito domestico: la “grandezza” cui fa

riferimento il termine usato da Vitruvio è da interpretare come relativa sia alle dimensioni delle pitture che alla nobiltà dei temi e dei soggetti rappresentati. Altro esempio importante di megalografie è quello, di recente recupero, della villa di Terzigno (vicino a Pompei), databile intorno al 40-30 a.C.: una scena complessa, dominata dalla figura di Venere sulla parete di fondo e di ancora dubbia interpretazione (potrebbe trattarsi della storia di Paride ed Elena), si snoda sulle pareti di un ambiente piccolo, ma sicuramente di rappresentanza, aperto su un peristilio. È con il II stile dunque che i temi narrativi, soprattutto di argomento mitico, cominciano a farsi spazio sulle pareti della casa romana. All'inizio, con l'eccezione delle megalografie (di cui abbiamo rarissimi esempi, e in *villae* suburbane) si tratta di quadretti di piccole dimensioni, *pinakes* dislocati sulle pareti a varie altezze e spesso dotati di finte cornici, che ricostruiscono all'interno di una stanza l'atmosfera di una galleria di quadri, come appare palese sulla parete di fondo del *cubiculum* B della villa rinvenuta sotto la Farnesina a Roma, nella quale si è voluto riconoscere il sontuoso nido d'amore realizzato per le nozze di Giulia, figlia di Augusto, con Marco Vipsanio Agrippa, avvenute nel 21 a.C. Il modello è costituito dalle collezioni dei preziosi capolavori d'arte greca razziati fin dal II secolo a.C. e portati a Roma, custoditi gelosamente nelle pinacoteche private degli amatori o esposti alla fruizione pubblica in portici e templi dell'Urbe, dai *Saepta Iulia* al tempio di Cerere sull'Aventino dove, secondo Plinio il Vecchio, Lucio Mummio (console nel 146 a.C.) fu il primo ad esporre al pubblico un quadro di un grande maestro greco del IV secolo a.C., Aristide di Tebe (*Nat. hist.*, XXXV, 24). Nel corso della prima età imperiale la decorazione pittorica della parete tende ad organizzarsi intorno a grandi pannelli centrali a soggetto mitologico, nei quali spesso è possibile trovare un riflesso degli originali dei più importanti maestri greci, per noi perduti ma spesso descritti dalle fonti letterarie antiche. Non si può parlare propriamente di copie, quanto di schemi iconografici e di modelli entrati a far parte di una cultura visiva largamente condivisa, anche grazie alle esposizioni museali aperte al pubblico. Far riprodurre certe immagini sulle pareti della propria casa significa certo trasformarla in una sorta di pinacoteca virtuale, con un richiamo a prestigiose collezioni pubbliche e private, ma significa anche dichiarare la propria adesione intellettuale ad una cultura fortemente ellenizzata,

dimostrando di conoscere la storia della pittura greca, il significato di certe iconografie e la fama di alcune opere. È difficile, ad esempio, immaginare che il proprietario della Casa del Poeta Tragico di Pompei, che in età flavia fa dipingere un sacrificio di Ifigenia caratterizzato dalla presenza della tragica figura di Agamennone velato non conoscesse la grandissima fama che circondava il quadro dello stesso soggetto realizzato dal pittore greco Timante di Citno, celebratissimo dagli oratori proprio per il particolare del velo sul volto di Agamennone, simbolo dell'inesprimibilità del suo dolore.

La pittura di paesaggio

Nella già citata Sala delle Maschere della Casa di Augusto la parte centrale della parete di fondo, inquadrata da quinte sceniche aggettanti, si apre su un evanescente paesaggio sacro su fondo chiaro con al centro un betilo, rappresentazione aniconica del dio Apollo; è appunto sulle pareti di II stile che cominciano a fare la loro apparizione le prime pitture di paesaggio. All'inizio sono vedute di città o di santuari campestri, di piccole dimensioni e spesso realizzate con la tecnica del monocromo: aperture velate di nostalgia su un mondo parallelo che però non è realistico e la cui dimensione spaziale non è aperta verso l'infinito, ma anzi su un mondo limitato e rassicurante. La pittura di paesaggio si evolve in età augustea, con esempi di grande raffinatezza, come l'esile paesaggio su fondo nero del triclinio della villa della Farnesina e, una decina di anni dopo, il piccolo paesaggio idillico-sacrale della Stanza rossa della villa di Agrippa Postumo a Boscotrecase. In età augustea è attivo il pittore Studio, uno dei pochi artisti romani di cui le fonti letterarie ci conservino il nome, specializzato, secondo la notizia di Plinio il Vecchio (*Nat. hist.*, XXXV, 116-117), nei *topiaria opera*, cioè appunto nei temi paesaggistici: ville, porti, boschetti sacri, spiagge, fiumi, peschiere, popolati di personaggi affaccendati; sembrerebbe una evoluzione verso le scenette di genere della pittura della *varietas topiorum* di cui parla Vitruvio, elencando "porti, promontori, litorali, fiumi, fonti, canali, boschi sacri, monti, greggi, pastori e altre scene analoghe presenti in natura", tutti soggetti opportuni per la decorazione delle pareti dei porticati. Si tratta, comunque, di paesaggi tipizzati e artificiosi, che rispondono a criteri

ben precisi e in cui la realtà delle cose è cristallizzata in formule a carattere decorativo, in cui c'è quello che ci deve essere, e nient'altro: questo sarebbe, secondo Pierre Grimal (1912-1996), autore di *Les jardins romains à la fin de la Republique* (1984, p. 93 ss.), l'esatto significato del termine *topia*. Termine che torna nel testo di Vitruvio con riferimento al tema dei viaggi di Ulisse (*Ulixis errationes per topia*): e negli affreschi scoperti in una *domus* di via Graziosa a Roma (databili con certezza a prima del 46 a.C.), un doppio colonnato dipinto in prospettiva si apre su un paesaggio fiabesco, dominato da rocce scoscese in cui sono ambientati gli episodi narrati nei libri X-XII dell'*Odissea*, e in modo più particolareggiato quello dell'arrivo nel paese dei Lestrigoni e quello di Circe. In questo caso il tema mitologico sembra poco più di un pretesto per far scorrere sulle pareti un paesaggio certo di fantasia, ma che lo spettatore poteva confrontare mentalmente con quello reale della costa laziale tra il Circeo e Fondi, frequentato luogo di villeggiatura dei romani benestanti, ma anche paesaggio mitico che a quelle avventure di Ulisse aveva fatto da sfondo.

Giardini dipinti

Con il III stile, detto anche "a parete reale" o "stile ornamentale", che comincia a manifestarsi intorno al 30-20 a.C. (sovrapponendosi agli ultimi sviluppi del II stile) per arrivare fino al regno dell'imperatore Claudio (41-54), gli sfondi architettonici di ispirazione scenografica sembrano perdere il loro *appeal*: esili vedute architettoniche possono comparire sulla parte superiore della parete, ridotte però a miniature. La parte centrale della parete, che assume una importanza crescente, si risolve in campiture a tinta unita e colori vivaci, con pannelli figurati disposti al centro, ed una profusione di sottili e fantasiosi elementi decorativi (viticci, fiori, candelabri, creature ibride) in cui bisogna riconoscere "ciò che non è mai esistito, che non può esistere né mai esisterà" cui fa riferimento uno scandalizzato Vitruvio, disgustato dal cattivo gusto della pittura dei suoi tempi, nella chiusa del suo *excursus* sulla pittura parietale. Tra gli elementi decorativi un posto di assoluto rilievo hanno i motivi egittizzanti, allusivi alla conquista dell'Egitto e alla nuova era di pace e prosperità che ha inizio, nella propaganda augustea, con la battaglia di Azio del 31 a.C.: il III stile riflette

preferenze e aspirazioni di una borghesia tranquilla e operosa, che si appropria del gusto artistico espresso da Augusto, solido e sensato, ma anche fittamente intessuto di motivi politico-propagandistici. Il rifiuto delle finte architetture e il *penchant* per il decorativismo, però, non comportano la rinuncia alla ricerca di uno spazio immaginario: è soprattutto con la pittura di giardino che i pittori di III stile aprono le pareti delle case dei loro clienti. La pittura di giardino sembra prendere l’avvio per opera di maestranze attive a Roma per la famiglia imperiale: i primi, e migliori, esempi di questo genere sono la decorazione del triclinio sotterraneo della Villa di Livia a Prima Porta e quella delle nicchie che animano le pareti del ninfeo impropriamente definito Auditorium di Mecenate, probabilmente dipinte dopo la morte di quest’ultimo, avvenuta nell’8 a.C. Il tema torna in case pompeiane (Casa del Bracciale d’Oro, Casa del Frutteto ed altre), dove la pittura di giardino si colloca, in particolare, in ambienti almeno in parte aperti o comunque in relazione con un giardino reale, dilatandone gli spazi (accorgimento assai opportuno in case modeste, prive di giardini di grandi dimensioni), in alcune ville di area flegrea, ma anche nell’architettura funeraria, come nella tomba del medico greco Patron sulla via Latina a Roma, databile nell’ultimo quarto del I secolo a.C. Come nel caso della pittura di paesaggio, la pittura di giardino non riproduce una natura autentica e sconfinata su cui la parete si squarcia: fiori e frutti di stagioni diverse sono raffigurati tutti insieme, come in un ideale sunto floro-vivaistico, e la vegetazione, pur ampliando lo spazio domestico, lo circoscrive, ponendo un limite all’errare dello sguardo. Non è un tuffo nella natura reale e selvaggia, bensì la contemplazione di una natura addomesticata dietro ai parapetti a graticcio dipinti in primo piano: è la natura del giardino come ambiente prezioso della casa, un altro prestigioso *status symbol*. Così, in alcune pitture di giardino compaiono fontane, statuette, *oscilla* e maschere in marmo, effettivi arredi da esterno assai diffusi in questo periodo.

Unità e varietà nella pittura di IV stile

Il IV stile dall’età claudia giunge fino all’eruzione del Vesuvio, anche se testimonianze di Roma e delle province ce ne confermano la tenuta almeno fino al 90 circa. Degli stili pittorici pompeiani è quello di più

difficile definizione, probabilmente anche per la grande quantità di attestazioni conservate, che ne mostrano il carattere eclettico e sperimentale, che rielabora aspetti tipici sia del II che del III stile, segnando la fine delle tendenze classicistiche che avevano preso il sopravvento dall'età augustea. Il gusto per l'ornato convive adesso con un ritorno all'ampliamento illusionistico degli spazi tramite finti tendaggi ed arazzi dipinti sulle pareti a suggerire la presenza di ambienti nascosti, e che costituiscono per noi preziose testimonianze di un artigianato tessile di straordinaria qualità, i cui prodotti, abbondanti nelle case romane, non ci sono giunti. Tornano anche le architetture di illusione, che si scorgono da limitate ma numerose finestre dipinte l'una accanto all'altra, con un effetto di straniamento fantastico; e torna infine l'attrazione per le scenografie teatrali, che sulle pareti di IV stile manifestano tutta la loro artificiosità. La parte centrale della parete, spesso coronata da una edicola, continua ad ospitare gli elementi principali della decorazione, quadri di argomento mitologico che si collegano in unità tematiche all'interno di ogni stanza, o delicate figurine volanti. Si accentua la policromia, con profusione di rosso, blu, giallo, nero e oro, mentre si sviluppa una tecnica pittorica che potremmo definire "impressionista", caratterizzata dalla giustapposizione di rapide pennellate di colore e lumeggiature in bianco, con suggestivi effetti di fusione ottica: questa tecnica costituirà il carattere fondamentale della pittura del II secolo. Con rapide pennellate sono realizzati paesaggi fantastici e immagini di ville marittime, ma anche scene di vita quotidiana nel Foro, come sulle pareti dell'atrio della proprietà di Gulia Felice a Pompei; i muri dei peristili accolgono, accanto alle pitture di giardino, paesaggi con animali, allusivi a riserve di caccia regali. A fare tendenza è la Domus Aurea di Nerone, il cui ricchissimo programma pittorico, databile tra il 64 (data dell'incendio di Roma) e il 68, anno della morte di Nerone, è probabilmente da attribuire almeno in parte al Fabullo (o Famulo) ricordato da Plinio (*Nat. hist.* XXXV, 120) come artista manierista ed eclettico, amante dei contrasti. Gli spazi monumentali della Domus Aurea accolgono una ricca ornamentazione fantasmagorica, basata sul contrasto di colori squillanti, sull'abbondante uso di dorature, di inserti in paste vitree e di rilievi in stucco, nella ricerca di una luminosità particolarmente evidente nella sala detta "della volta dorata", che diventerà un modello fondamentale per lo sviluppo

della decorazione pittorica “a grottesche” ad opera degli artisti (da Raffaello a Pinturicchio a Giovanni da Udine) che nel XVI secolo, affascinati dalla pittura antica, si caleranno nelle rovine della residenza neroniana. I numerosi atelier attivi contemporaneamente a Pompei nei cantieri delle ristrutturazioni successive al terremoto del 62 applicano e rielaborano le tendenze eterogenee presenti nella Domus Aurea, naturalmente adeguandole alle diverse possibilità economiche dei loro clienti, con risultati a volte di grande fascino, tra cui basti ricordare le note pitture della Casa dei Vettii o della Casa del Menandro. Come già detto, dopo il 79 le testimonianze di pittura romana si fanno, per noi, più discontinue e frammentarie: in esse si nota comunque un abbandono dell’illusionismo, con una tendenza a sottolineare le strutture architettoniche, piuttosto che a negarle; ed un’apparenza di maggiore semplicità, che però va messa in relazione anche con una evoluzione dei modelli abitativi verso strutture edilizie di tipo condominiale, come le *insulae* che ad Ostia hanno restituito buona parte della documentazione per la pittura della media età imperiale. Alla base degli sviluppi successivi ai quattro stili pompeiani resta comunque un riferimento costante all’eterogeneo repertorio pittorico formatosi agli inizi dell’impero.

Vedi anche

Roma repubblicana
L’espansione della repubblica
Augusto: il fondatore dell’impero
I Giulio-Claudii: il consolidamento dell’impero e le origini del cristianesimo
La villa dei Papiri, da Ercolano a Malibu
Vivere e morire con i miti
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano
La *machinatio* vitruviana: il ruolo delle macchine nella disciplina architettonica

Forma greca e tradizione romana nel classicismo augusteo

di Claudia Guerrini

Dopo aver raggiunto il potere assoluto, l'imperatore Augusto definisce un programma di governo ambizioso e di ampio respiro, destinato a cambiare di fatto la mentalità romana. Le esigenze comunicative di questo programma stimolano la formazione di un linguaggio artistico che si avvale delle formule e degli stilemi dell'arte classica e che è alla base delle forme e dei temi dell'arte ufficiale romana fino al III secolo.

Saeculum aureum

La vittoria di Ottaviano nella battaglia di Azio del 31 a.C. e la morte del suo avversario Marco Antonio segnano una cesura epocale nella storia romana, già avvertita come tale presso i contemporanei: si concludono gli ultimi anni, dolorosi e turbolenti, della morente repubblica e si instaura un nuovo ordine politico, dal quale ci si attende la nascita di un'era di speranza, di pace e di prosperità, una nuova età dell'oro.

Roma e l'impero affidano i propri destini al giovane Ottaviano, che si incarica di sanare le ferite delle guerre civili e di porre un freno alla corruzione, ai personalismi, all'eccessiva ostentazione del lusso, allo smarrimento dei valori tradizionali e della religiosità del buon romano, tutti elementi che la propaganda di stampo conservatore, ormai da decenni, lamentava come cause della crisi delle istituzioni repubblicane e delle lotte intestine.

Ottaviano, che nel 27 a.C. assume, significativamente, l'epiteto di Augusto (aggettivo dall'ampia sfera semantica, che può significare "venerabile", "sacro", ma anche riconnettersi ad *augere*, cioè "accrescere"), delinea un ambizioso e complesso programma politico, sorretto e promosso da una sapientissima propaganda per immagini, che imprime una svolta sostanziale alla produzione artistica romana, con la nascita di un nuovo linguaggio che diffonde simboli legati all'imperatore e ai temi della sua azione di governo tanto in ambito pubblico quanto in ambito privato, e che resta la cifra dell'arte ufficiale,

nelle sue tematiche fondamentali, fino al III secolo. È così che Roma, che a partire dalla fine del III secolo a.C. aveva assorbito, imitato, rielaborato in modo eclettico suggestioni culturali e modelli artistici eterogenei dalle varie località dell'Oriente ellenistico con cui era entrata in contatto nel corso dell'espansione, assume adesso un ruolo di assoluta egemonia nell'elaborazione e nella diffusione di un linguaggio artistico unitario, diventando la capitale anche culturale dell'impero.

Pietas romana, templi in stile greco

Sappiamo da Svetonio (*Augusto*, 28) che Augusto si vantava di aver trovato una città di mattoni e di averla lasciata di marmo. L'Urbe, negli anni del principato augusteo, è in effetti interessata da un ambizioso programma di rinnovamento urbanistico destinato a trasformarla nella degna capitale di un grande impero. Un elemento sostanziale di questo programma edilizio è costituito dal restauro di antichi templi caduti nell'oblìo e dalla realizzazione di nuovi, sontuosi edifici sacri: attività che rientrano nel più generale progetto di rinnovamento religioso, che prevede il ripristino di antichi culti caduti in disuso, di riti e di sacerdozi da tempo disertati. La *pietas*, intesa come restaurazione della religione tradizionale, invocata a più riprese già in età tardorepubblicana, diventa l'idea-guida del principato augusteo. Gli edifici sacri abbandonano però in molti casi i materiali modesti e le pesanti forme dell'edilizia sacra italica (i tetti di legno, le decorazioni in terracotta dipinta) ed assumono forme spiccatamente greche, con una prevalenza assoluta del decorativo ordine corinzio nei capitelli e con ornamentazioni estremamente ricche, pur mantenendo alcuni aspetti peculiari ai templi di età repubblicana, come il pronao molto profondo, il tetto ripido e l'alto podio. L'uso del candido marmo delle cave di Luni, aperte in età cesariana e ormai in piena attività, consente di avvicinarli ai più bei santuari greci di età classica, conferendo loro una suggestiva aura di sacralità e di venerabilità. Forme particolarmente sontuose assumono i templi dedicati alle divinità che hanno un legame diretto con Augusto e con la sua famiglia, come il tempio di Venere Genitrice (ritenuta l'antenata divina della *gens Iulia*) nel Foro di Cesare, il tempio di Marte Ultore ("vendicatore") nel Foro dello stesso Augusto, e i due templi urbani di Apollo (divinità con cui il *princeps* si identificava già dall'epoca della

contesa con Antonio, che si presentava invece come novello Dioniso): il tempio di Apollo sul Palatino, costruito da Augusto stesso tra il 36 e il 28 a.C. in intima e significativa contiguità con la propria abitazione privata, e quello di Apollo Sosiano nell'area del Circo Flaminio, ampio rifacimento in forme greche, finanziato da Gaio Sosio (console nel 32 a.C. e partigiano di Antonio in seguito passato ad Ottaviano, dal quale aveva ottenuto la grazia), del più antico tempio (431 a.C.) dedicato in Roma a questa divinità. A rendere questi edifici sacri ancor più sacri e venerandi contribuisce la presenza di opere d'arte greca, originali di età arcaica e classica, come omaggio alla cultura figurativa che la propaganda augustea sceglie come veicolo preferenziale per la trasmissione dei propri slogan: il gruppo statuario di culto del tempio di Apollo sul Palatino è così formato da una statua di Apollo opera di Skopas, un'Artemide di Timoteo (entrambi gli scultori sono celebrati maestri tardoclassici attivi nel grande cantiere del Mausoleo di Alicarnasso) e una Leto di Cefisodoto, figlio di Prassitele; mentre si inserisce nel frontone del tempio un gruppo scultoreo raffigurante una Amazzonomachia, databile intorno alla metà del V secolo a.C. e forse già appartenuto al tempio di Apollo *Daphnephoros* ("coronato di alloro") di Eretria. In realtà, le statue dell'Amazzonomachia sono troppo piccole rispetto alle dimensioni del frontone, ma si tratta di un particolare trascurabile in una operazione, come questa, di forte impatto simbolico. La celebrazione della battaglia di Azio, fondamentale motivo propagandistico nei primi anni del principato augusteo, è un tema delicato, cui si allude soprattutto attraverso simboli (si era trattato di una guerra civile, e i "nemici" erano pur sempre cittadini romani): in questo caso, il tema dell'Amazzonomachia viene utilizzato per sublimare la vittoria aziaca in episodio mitico, fuori dal tempo, come i Greci di età classica sublimavano la vittoria sui Persiani ricorrendo appunto al soggetto della battaglia contro le mitiche donne guerriere. Si configura inoltre come un atto di *pietas* (e non di rozzo saccheggio, come potrebbe apparire) il riutilizzo delle statue frontonali di un tempio come quello di Eretria, antico e importante, ma ormai caduto in disuso a seguito delle distruzioni, ad opera dei Romani, che avevano interessato la città nel 198 e nell'87 a.C.: il trasferimento delle statue in un'altra città, più prospera e fortunata, assume così l'aspetto di una operazione volta a rivitalizzare un culto importante e venerando.

Publica magnificentia

Il programma augusteo di rinnovamento urbanistico prevede anche la realizzazione di una serie di edifici pubblici destinati al tempo libero; nel tessuto urbano di Roma si inseriscono adesso elementi specificamente greci, come terme, teatri, biblioteche, giardini. In queste strutture il popolo può godere degli stessi lussi che a lungo erano stati appannaggio esclusivo dell'élite dirigenziale tardorepubblicana, come amene passeggiate nel verde, eleganti strutture in marmi pregiati, opere d'arte. La parola d'ordine, adesso, è *publica magnificentia*, contrapposta alla *luxuria privata*, cioè all'ostentato, esagerato, offensivo lusso privato che aveva caratterizzato la fine della repubblica. Del resto, il restaurato ordine politico e sociale non fa più temere, come in passato, la nascita di sedizioni e rivolte in luoghi pubblici ampiamente frequentati; e così, nel giro di pochi anni, Roma si dota di ben due nuovi teatri, il grandioso teatro di Marcello (completato nel 17 a.C. e dedicato alla memoria del nipote di Augusto, suo erede designato prematuramente scomparso) e il più piccolo teatro inaugurato nel Campo Marzio da Lucio Cornelio Balbo il Giovane nel 13 a.C. Tra il 25 e il 19 a.C. sorgono nell'Urbe anche le prime terme pubbliche (un tipo di struttura di cui gli abitanti delle prospere cittadine della Campania potevano godere già dal II secolo a.C.), alimentate dall'acquedotto dell'Acqua Vergine (la stessa che ancora oggi sgorga dalla Fontana di Trevi) e realizzate da Marco Vipsanio Agrippa, luogotenente e genero di Augusto, alla cui iniziativa (e alle cui ragguardevoli sostanze) è affidata una parte cospicua del programma di riqualificazione edilizia dell'Urbe. Agrippa, come ricorda Plinio il Vecchio (*Nat. hist.*, XXXV, 26), è un assertore della necessità di rendere di proprietà pubblica tutti i quadri e tutte le statue; egli espone nelle terme da lui stesso realizzate la statua dell'*Apoxyomenos* del grande scultore greco Lisippo di Sicione, e in altri edifici pubblici sorti per sua iniziativa (come i *Saepta* in Campo Marzio, già progettati da Cesare) colloca numerose opere d'arte greca. Si tratta certo di un'operazione demagogica, tesa a "concedere" alla plebe e al ceto medio il godimento di capolavori di artisti famosi (godimento riservato in passato ai ricchi), ma tesa anche, forse, a familiarizzare maggiormente i romani con le opere d'arte, e soprattutto con l'arte greca classica e tardoclassica, le cui forme sono chiamate a rivestire i

messaggi propagandistici e a eternare i momenti e le cerimonie essenziali del nuovo ordine politico. Gli edifici pubblici si popolano infatti non solo di originali, ma anche di copie, varianti e ripetizioni più o meno accurate di *opera nobilia*, come vengono definiti i capolavori artistici greci in virtù della loro qualità estetica: anche queste, come gli originali, conferiscono solennità agli spazi in cui vengono collocate.

Eternità ed esemplarità del classico

Esemplare, da questo punto di vista, è l'uso di copie delle Cariatidi della loggetta del lato meridionale dell'Eretteo di Atene nell'attico dei grandi porticati laterali del Foro di Augusto, inaugurato nel 2 a.C. dopo una lunga gestazione: la piazza, dominata dal tempio di Marte Ultore, celebra eloquentemente i destini trionfali di Roma e di Augusto, strettamente intrecciati tra loro, attraverso l'esaltazione delle origini dell'Urbe (in posizione eminente si trovano le statue di Romolo e di Enea), della sua storia antica e gloriosa (con le statue dei *summi viri*, degli uomini illustri che l'hanno resa grande) e del ruolo della *gens Iulia*, quindi della famiglia di Augusto, e di Augusto stesso, presentato come uomo del destino, la cui statua sul carro trionfale troneggia al centro della piazza. Altrettanto significativa è la ripresa del modello della processione panatenaica del lungo fregio del Partenone nel rilievo con corteo che corre lungo i lati nord e sud di quello che viene generalmente riconosciuto come il monumento più rappresentativo dell'arte augustea, l'Ara Pacis, eretta tra il 13 e il 9 a.C. nel Campo Marzio (nei pressi del Mausoleo del *princeps*) per celebrare il ritorno di Augusto da una lunga missione militare in Gallia e nelle province iberiche. Si tratta della redazione monumentale di un *templum minus*, struttura di culto di antica origine costituita da un altare, su cui si celebra il sacrificio, circondato da un recinto che delimita lo spazio inaugurato, ovvero reso sacro dagli auguri attraverso formule e gesti rituali. Le pareti interne del recinto alludono, con la riproduzione di uno steccato ligneo coronato da festoni sovraccarichi di bacche e frutti di ogni stagione e collegati tra loro tramite bucrani (ovvero teschi animali allusivi alle vittime sacrificali), alle forme di questa veneranda tipologia di luogo sacro (appunto il *templum minus*), in ottemperanza al progetto augusteo di restaurazione della religiosità tradizionale romana, cui

abbiamo già fatto cenno. All’esterno del recinto, una ricca decorazione figurata celebra sul lato occidentale le origini mitiche di Roma: su un pannello a rilievo Enea sacrifica ai Penati di Lavinio la scrofa di Laurento, e sull’altro la lupa allatta Romolo e Remo alla presenza di Marte e del pastore Faustolo. Sul lato orientale, il tema è quello della felicità e della pienezza dell’età dell’oro augustea, cantata pochi anni prima nel *Carmen Saeculare* di Orazio nel corso dei *ludi Saeculares* del 17 a.C.: il celeberrimo pannello della *Tellus*, la giovane madre con due paffuti neonati in grembo circondata da simboli di prosperità e di fecondità fa da contraltare al pannello con la dea Roma, seduta su un cumulo di armi, custode di quella pace presupposto indispensabile del *saeculum aureum*. Se gli scultori dell’Ara Pacis rielaborano ed accostano in questi pannelli suggestioni e modelli di origine diversa, tra cui il naturalismo di matrice ellenistica nella resa del paesaggio con Enea (la cui testa, però, è modellata secondo prototipi della prima arte classica, necessari a conferirgli un aspetto maestoso e autorevole), e se sfogano la propria fantasia decorativa nel ricchissimo fregio floreale che si allarga su tutta la metà inferiore dei lati esterni del recinto, essi applicano invece un ritmo lento e solenne alla rappresentazione della processione inaugurale del monumento, in cui compaiono, secondo un rigido ordine gerarchico, i membri della famiglia Giulia e lo stesso Augusto, nelle vesti di pontefice massimo, su uno sfondo neutro in cui il rilievo nitido delle figure si staglia agevolando la leggibilità di ogni particolare. La sintassi classicista del rilievo proietta in un eterno presente le ambizioni dinastiche della famiglia imperiale, a perenne garanzia dell’ordine e della concordia sociale. Ai grandi capolavori dell’Atene classica vengono dunque riconosciute doti quali la magnificenza, l’eloquenza, il decoro, l’imponenza, il senso di eternità necessari a rivestire di solennità e di autorità il messaggio affidato ai monumenti destinati a celebrare il nuovo stato, i suoi riti, i suoi miti; e, nello stesso tempo, all’arte greca viene riconosciuto un valore di modello esemplare per l’espressione di concetti, quali la sobrietà, la compostezza, l’equilibrio, la moderazione, fondamentali per l’ideologia cui si richiama il principato augusteo, teso a ripristinare il *mos maiorum*, l’ideale austero del buon romano di una volta, ovvero dell’età repubblicana. È possibile dunque affermare che gli antichi, coloro che per il mondo moderno rappresentano la classicità, avevano già i propri

“classici”. L’attribuzione di una così ampia gamma di significati e di valori all’arte della Grecia classica affonda le proprie radici in una critica d’arte che fin dall’età ellenistica aveva insistito sui valori ideali e sulle qualità pedagogiche dell’opera d’arte, rivolgendosi nostalgicamente al passato alla ricerca del momento di perfetto equilibrio tra qualità estetica e contenuti etici.

L’ineffabile volto del potere: l’evoluzione del ritratto di Augusto

La ricerca di questo equilibrio è la chiave di lettura del percorso evolutivo che l’immagine di Augusto segue dagli anni del conflitto con Antonio fino all’ultimo periodo del principato. I primi ritratti noti di Ottaviano, databili negli anni intorno al 40 a.C., mostrano il potente influsso del modello ritrattistico dei dinasti ellenistici, e in particolare dell’iconografia di Alessandro Magno: caratterizzati da un intenso patetismo e da una notevole energia interiore, svelano tutta l’ambizione, l’arroganza e il desiderio di autoaffermazione di un giovane e dinamico condottiero e leader politico della fine della repubblica. I tratti somatici del giovane Ottaviano, gli occhi piccoli, il volto ossuto, possono essere ammorbiditi e trasfigurati come nel ritratto da Fondi oggi al Museo Nazionale di Napoli, o insistiti come nella testa di una collezione privata di Maiorca, derivata probabilmente da qualche statua commemorativa: costanti restano però l’attenzione per la resa artificiosamente scomposta della capigliatura, la torsione del collo, l’inquieta concentrazione del volto. Un netto cambiamento di tendenza si coglie nel nuovo ritratto ideato probabilmente nel 27 a.C. (nello stesso anno, cioè, dell’assunzione dell’epiteto di Augusto) e destinato a diventare la faccia del *princeps* per migliaia di abitanti dell’impero, replicata centinaia di volte a Roma e nelle province, in luoghi pubblici e in ambito privato, nei media più eterogenei. Il volto di Augusto assume una sfumatura di sublime distacco dalle passioni e dalle ambizioni personali e depone ogni aggressività in favore di un’espressione di posata e sobria affidabilità; il *princeps* è ora un uomo dall’età indefinibile, dai lineamenti addolciti da una classica levigatezza, dalla sobria capigliatura corta e ordinata, in cui ogni ciocca è però lavorata con cura, come nelle statue classiche. E dal repertorio dell’arte classica un anonimo artista riprende il modello atletico della statua generalmente

identificata con il *Doriforo* di Policleto per la creazione della statua loricata dell’imperatore, nota come Augusto di Prima Porta, congelando in un’icona di esemplare stabilità la potenza militare del comandante raffigurato nel topico momento dell’*adlocutio*. Agli inizi del I secolo risale probabilmente la statua da Via Labicana che raffigura Augusto nelle vesti di pontefice massimo, ad esemplare illustrazione del suo impegno a favore del ripristino della religiosità tradizionale e della pubblica moralità: il nitore delle superfici del volto, di una ascetica severità, si esalta nel contrasto con il ricco panneggio della toga, un lembo della quale copre la sommità del capo. L’abbandono delle tendenze patetiche e dell’esasperato verismo della ritrattistica tardorepubblicana del ritratto del *princeps* farà tendenza in quella privata: si assiste in età augustea al sorgere di una imitazione delle acconciature e degli stessi tratti somatici dei membri più rappresentativi della famiglia imperiale da parte dei privati cittadini, che resterà una costante della ritrattistica privata fino all’età tardoantica. Più in generale, la soluzione dei conflitti e l’instaurazione di un nuovo ordine sociale sotto l’egida di Augusto comportano la fine dei personalismi dell’ultima fase della repubblica e di una produzione artistica dinamica, aperta a mille suggestioni, assetata di novità, che di quei personalismi era lo specchio. Anche in ambito privato, i simboli, i motivi, lo stile dell’arte ufficiale augustea dominano tutti gli spazi, dalla casa alla tomba; forse per lealismo politico, forse per moda, o per la costante, capillare, pervasiva presenza delle immagini del sapiente programma iconografico-propagandistico augusteo.

Vedi anche
L’età dei re
La crisi della repubblica
Dal Rubicone ad Azio
Augusto: il fondatore dell’impero
I Giulio-Claudii: il consolidamento dell’impero e le origini del cristianesimo
“Più grande” di un uomo, ma non ancora dio. Immagini teologiche e presupposti politici del culto imperiale
Il ritratto romano repubblicano tra memorie familiari e rappresentazione sociale

Senso dell’ordine e dominio del mondo nell’arte flavia

di Claudia Guerrini

Alla dinastia Flavia sono legati alcuni tra i monumenti di Roma antica più conosciuti, come l’Arco di Tito e il Colosseo, elementi di una complessa ridefinizione dell’immagine dell’Urbe come centro di riferimento e luogo di rappresentazione ideale dell’impero universale; e al suo ultimo esponente, Domiziano, si deve la realizzazione del complesso residenziale sul Palatino, un punto fermo nella storia dell’architettura romana, in cui si attua la codificazione del modello del palazzo dinastico.

Ritorno all’ordine

Al termine del turbolento periodo contrassegnato dal suicidio di Nerone (nel 68) e dai violenti scontri che accompagnano il rapido succedersi dei “tre imperatori”, Galba, Otone e Vitellio, ad assicurarsi il potere su Roma e sull’impero è un oscuro militare sessantenne, già governatore della Giudea: Tito Flavio Vespasiano. Nativo di Falacrinae presso Rieti, in Sabina, Vespasiano è un *homo novus*, di origini umili, come non mancano di rilevare gli scrittori antichi (ad esempio Svetonio, *Vespasiano*, 1); non fa parte dell’aristocrazia senatoria dell’Urbe, e non può vantare, al contrario degli imperatori della dinastia giulio-claudia, antenati illustri (come Giulio Cesare), mitici (come Enea), se non addirittura divini, come Venere Genitrice; e infine, non ha neppure un grande carisma personale, quello, per intendersi, che ha consentito ad Augusto di trasformare senza scosse l’agonizzante repubblica in una monarchia. Ma il nuovo imperatore può rappresentare, soprattutto per la plebe e per l’esercito, una garanzia di ritorno all’ordine e alla normalità dopo le follie neroniane, che hanno semidistrutto Roma e condotto lo stato sull’orlo della bancarotta, e dopo la violenza della guerra civile; e significativamente, infatti, saranno proprio Vespasiano e i suoi successori, i figli Tito (imperatore dal 79 all’81), e Domiziano (imperatore dall’81 al 96), ad avviare una ristrutturazione amministrativa dell’impero che rafforzerà le strutture di governo,

garantendo i presupposti di quell’epoca aurea che gli scrittori successivi individueranno nel periodo che da Nerva (imperatore dal 96 al 98) giunge fino a Marco Aurelio (imperatore dal 161 al 180). La propaganda di Vespasiano punta proprio su questa sua “normalità”, sulla sua probità, sulla sua (proverbiale) parsimonia, sull’idea che il bene comune debba essere anteposto all’interesse personale, principi e virtù ben rappresentati dall’immagine che di sé offre il nuovo imperatore, mostrandosi alla gente comune come “uno di loro”: il celebre ritratto che lo mostra come un vecchio contadino dall’aspetto plebeo, rugoso, calvo e sdentato, che richiama alla mente la descrizione di Svetonio (“Fu di corporatura tarchiata, di membra compatte e robuste, con il viso disposto come di chi si sforzi”, *Vespasiano*, 20), ma che rivela anche una volontà ferrea e una notevole ambizione nel contrarsi della fronte e nell’acutezza dello sguardo. Di Vespasiano si conoscono anche altri ritratti, che ne restituiscono un’immagine più idealizzata e giovanile, più vicina ai canoni della ritrattistica imperiale giulio-claudia; ma, come assicura il confronto con le emissioni monetali, è l’immagine realistica che il *princeps* preferisce dare di sé, volutamente opposta all’asettico, frigido idealismo dei ritratti di Augusto e dei suoi successori. Tendenze realistiche caratterizzano anche i ritratti dei successori di Vespasiano, il grasso Tito e lo sgraziato Domiziano, dei quali si enfatizza la somiglianza al padre a giustificare la successione al trono con la stabilizzazione della dinastia (e dunque dell’impero); il realismo dei tratti è tuttavia addolcito da un’inclinazione al lusso e all’eleganza che si esprime soprattutto nelle sapienti acconciature, ricciolini artificiali e complicati riporti che nascondono la precoce calvizie che affligge Domiziano. Sono però i ritratti dei membri femminili della *gens Flavia* (basti ricordare la moglie di Domiziano, Domizia Longina, e la sua amante, la nipote Giulia, figlia di Tito) a rappresentare al meglio questo gusto per il lusso, che è poi in quest’epoca il gusto dominante dei ceti abbienti di Roma e delle province: le acconciature di queste raffinate dame sono vere e proprie torri di riccioli, realizzate almeno in parte con posticci se non con vere e proprie parrucche; creazioni di parrucchieri alla moda, che richiedono denaro e lunghe ore di posa, espressioni di una vita di corte dispendiosa e frivola, con buona pace della parsimonia e dell’operosità cui Vespasiano aveva inteso ispirare la propria azione di governo.

Restaurazione e restituzioni

Quando Vespasiano assume il potere, Roma mostra le stimmate dei dolorosi avvenimenti degli ultimi anni: ampie aree della città ma anche edifici venerandi (come il tempio di Giove Capitolino) recano ancora i danni dell'incendio neroniano del 64 e del nuovo rogo che aveva arso il Campidoglio durante gli scontri del 69; mentre giganteggiano sfacciatamente le imponenti, lussuose, costosissime strutture, non ancora completate, della Domus Aurea, per la cui realizzazione Nerone aveva privatizzato un'area di circa 80 ettari in pieno centro urbano, sufficiente, a suo avviso, a consentirgli di vivere "come si conviene ad un uomo" (Svetonio, *Nerone*, 31). La prima preoccupazione di Vespasiano è dunque quella di dare avvio ad un ampio programma edilizio (che comporta anche una significativa politica occupazionale per la plebe di Roma), che da un lato si concentri nel restauro degli edifici danneggiati (soprattutto dei templi), e dall'altro liberi l'area della Domus Aurea dall'invasiva presenza neroniana, restituendo all'uso pubblico ciò che il tiranno si era egoisticamente riservato per il proprio privato godimento. L'insistita, demagogica contrapposizione tra Vespasiano e il "tiranno" Nerone ispira l'accenno che Plinio il Vecchio (che di Vespasiano, e poi del figlio Tito, è un fedelissimo funzionario) fa a proposito del *Templum Pacis* (*Nat. hist.*, XXXIV, 84), nel quale l'imperatore flavio offre alla fruzione pubblica quei capolavori artistici che Nerone aveva razziato in Grecia e in Asia Minore per decorarne gli ambienti della propria dimora: la *Vacca* di Mirone e i gruppi bronzei dei donari di Pergamo, e poi sculture di Policleto, Fidia, Leocare, e quadri di Protogene e di Nicomaco. Nel Tempio della Pace, di cui scavi recenti hanno restituito un'immagine piuttosto definita, queste opere d'arte sono collocate nell'ampio giardino piantato a rose e ricco, forse, anche di piante officinali, scandito da canali con acqua corrente (euripi) e circondato su tre lati da un porticato con colonne in granito rosa di Assuan, sul quale a sud si apre l'aula di culto di Pax: una struttura, dunque, che sembra in qualche modo ispirata a quelle, come i *Saepta* o le Terme di Agrippa, che erano sorte in età augustea per concedere alla plebe di Roma piaceri elitari e costosi, quali le passeggiate in parchi ombrosi e freschi, popolati di statue famose. Ma il Tempio della Pace è ben più di questo: costruito, sull'area già occupata dal *macellum*

(“mercato”) di età repubblicana tra il 71 e il 75 con il bottino della repressione della rivolta giudaica e della presa di Gerusalemme, di quella vittoria custodisce celebri simboli, le trombe d’argento e il candelabro a sette bracci del Tempio di Gerusalemme, ed è dedicato a quella pace che Vespasiano ha saputo assicurare a Roma sul fronte esterno ma anche su quello interno, con la conclusione delle guerre civili; e si configura, altresì, come un monumento-simbolo della centralità di Roma, ormai pacificata, nell’impero e del suo dominio sul mondo, custodendo, fissata sulla parete di un ambiente laterale probabilmente destinato a sede della *Prefectura Urbis*, la grandiosa pianta marmorea della città, di cui si conservano i frammenti (preziosissime testimonianze per la ricostruzione della topografia dell’Urbe) del rifacimento di età severiana, la cosiddetta *Forma Urbis*. Il programma di restituzione alla città degli spazi della Domus Aurea verrà portato avanti da Tito, con l’apertura sull’Esquilino di un sontuoso impianto termale (del quale non resta nulla, eccezion fatta per una pianta realizzata da Andrea Palladio intorno al 1540) che, vista la rapidità di costruzione, è probabilmente da interpretare come un riadattamento delle stesse terme private della residenza neroniana; ma, soprattutto, con il completamento di quel monumento, già progettato da Vespasiano, che di Roma, da secoli, è l’emblema più noto e più amato nel mondo: l’Anfiteatro Flavio, cui il familiare appellativo Colosseo deriva non dalle pur notevoli dimensioni, bensì dalla vicinanza con il Colosso di Nerone, la statua in bronzo alta 35 metri (la più grande, dunque, di cui si abbia notizia) realizzata per l’ultimo imperatore giulio-claudio da un artista greco, Zenodoro, e poi trasformata da Vespasiano in una statua di Helios (il sole divinizzato) tramite la rilavorazione della maschera facciale e l’aggiunta di una corona radiata. Gli edifici da spettacolo costituiscono a Roma luoghi importanti per la manipolazione del consenso popolare, come avevano già ben capito Pompeo Magno, Giulio Cesare e Augusto, e la costruzione del Colosseo, incastonato nella valle tra Palatino, Esquilino e Celio, sul luogo già occupato dallo stagno artificiale al centro della Domus Aurea, è una eloquente espressione della politica demagogica dei Flavi, tesa alla soddisfazione delle esigenze della plebe. L’erezione del grandioso edificio (alto circa 50 m per un diametro massimo dell’ellissi di 188 m) comporta anche la ridefinizione di tutta l’area circostante, che diventa un enorme

complesso legato agli spettacoli, comprensivo di quattro caserme (tra cui il *Ludus Magnus*) per l'allenamento e l'alloggiamento dei gladiatori, un *armamentarium* per custodire le armi utilizzate dai combattenti e un *summum choragium* per la costruzione dei macchinari di scena utilizzati durante i giochi. L'anfiteatro rappresenta una sintesi perfetta tra grandiosità della struttura e armonia delle forme, tra eleganza e semplicità, esempio sommo della perizia edificatoria e delle notevoli capacità tecniche che caratterizzano l'architettura di età flavia: l'anello esterno è suddiviso in quattro piani sovrapposti, dei quali i primi tre sono scanditi ritmicamente da arcate inquadrate da semicolonne (di ordine tuscanico al primo piano, ionico al secondo, corinzio al terzo), mentre l'ultimo, chiuso, presenta una serie di lesene corinzie, tra le quali si aprono finestre. Le arcate a pianterreno danno accesso alle gradinate che conducono alla cavea, che può accogliere tra i 50 mila e i 75 mila spettatori, rigidamente separati nei cinque ordini di posti a seconda della loro posizione sociale come a dare una rappresentazione visibile della composizione rigorosamente classista della società romana; al centro della cavea, l'arena è coperta da un tavolato di legno, al di sotto del quale si snoda un labirinto di corridoi e di ambienti di servizio necessari alla custodia degli animali feroci, delle armi e dei macchinari indispensabili allo svolgimento delle *venationes* (cacce agli animali selvatici) e dei *munera* (combattimenti tra gladiatori). L'inaugurazione solenne del monumento avviene sotto Tito, nell'80, con festeggiamenti che si protraggono per 100 giorni e comportano il massacro di circa 5000 fiere; ma sarà solo il suo successore, Domiziano, a portare a termine il monumento, completando l'attico, ornato di scudi dorati, e apportando notevoli cambiamenti, soprattutto nei settori sotterranei.

Domiziano, dominus et deus

Al Colosseo Domiziano affianca altri edifici destinati al tempo libero, dotando Roma di uno stadio (la cui pista è occupata, come è noto, da piazza Navona, straordinario esempio di continuità urbanistica tra evo antico ed età moderna) per lo svolgimento di giochi atletici, e di un *Odeion* destinato ad accogliere gare musicali: con queste strutture, sorte per ospitare le competizioni dei ludi Capitolini istituiti da Domiziano

nell’86 ad imitazione degli agoni dei santuari panellenici, si perfeziona la destinazione ricreativa e ludica del settore meridionale del Campo Marzio, inaugurata da Pompeo nel 55 a.C. con il grande teatro marmoreo che porta il suo nome. Il regno di Domiziano è caratterizzato da una attività edilizia addirittura frenetica, che lascia le proprie tracce pressoché in tutti i quartieri dell’Urbe, e che comporta, come durante il regno di Vepasiano, sia restauri di edifici già esistenti (nell’80 Roma è colpita da un nuovo, violentissimo incendio, che distrugge il Campidoglio e il Campo Marzio, interessando ampiamente anche altre zone della città) che la realizzazione di nuovi complessi monumentali. Ma i progetti domizianei per Roma sono assai più ambiziosi di quelli del padre e del fratello: progetti tesi ad inserire nel tessuto urbano monumenti destinati a celebrare sia la *gens* Flavia da cui il *princeps* discende che le sue personali imprese, e pensati per conferire alla città una nuova immagine urbana, rappresentativa delle tendenze autocratiche assunte dal principato. Domiziano tende a dare di sé un’immagine ispirata ai valori tradizionali del cittadino romano, quali la *virtus* militare, ma anche la *pietas* religiosa: durante il suo regno, l’edilizia sacra ha a Roma una nuova fioritura, in particolare per la realizzazione di templi dedicati a divinità con cui il *princeps* ostenta un rapporto particolarmente privilegiato. È Minerva la dea che Domiziano riconosce come propria protettrice, e alla quale riserva un culto addirittura superstizioso (Svetonio, *Domiziano*, 15); e a questa dea è dedicato il tempio che chiude a nord-est la stretta piazza del Foro Transitorio, realizzato da Domiziano e certamente già funzionante nel 95, ma inaugurato solo nel 97 da Nerva: un complesso che si pone a cerniera tra il *Templum Pacis* di Vespasiano e i fori di Cesare e di Augusto, a ribadire la legittimità del passaggio dei poteri dai Giulio-Claudi ai Flavi, che come i primi sanno assicurare a Roma ordine e magnificenza. Le dimensioni ridotte dello spazio a disposizione (120x45 m) impongono la ricerca di soluzioni architettoniche innovative, che troveranno ampio sviluppo nell’architettura del II secolo, come la sostituzione del canonico porticato intorno alla piazza con un colonnato corinzio addossato al muro di fondo, e ad esso connesso tramite tratti di architrave: ne restano in piedi due colonne (note come “le colonnacce”) con un tratto del fregio scolpito a bassorilievo con scene di lavori femminili, filatura e tessitura, sottoposti

alla protezione della dea (nella sua epiclesi di *Ergane*, “industriosa”), della quale compare un’immagine a rilievo sull’attico sovrastante; è probabile che le sezioni dell’attico in aggetto sopra le colonne recassero originariamente immagini delle *nationes* assoggettate da Roma, ad enfatizzare l’altro carattere di Atena-Minerva, quello guerresco. Il ricco colorismo dell’insieme, vivacizzato dal deciso contrasto chiaroscurale imposto dal dinamismo del fronte colonnato, doveva essere accentuato dalla policromia e dall’uso di inserti in bronzo dorato che è possibile restituire alla partitura decorativa. Domiziano inserisce nel tessuto urbano anche edifici destinati al culto dinastico, che arrivano ad imporsi con prepotenza fin nel teatro delle istituzioni repubblicane, il Foro Romano: è qui, ai piedi del Tabularium, che l’imperatore fa realizzare il tempio dedicato a Vespasiano divinizzato, che eloquentemente fronteggia quello del Divo Giulio posto sul lato est della piazza. Funzione sia cultuale e celebrativa che sepolcrale è da attribuire al *Templum Gentis Flaviae*, che le fonti letterarie ci dicono costruito sui resti della casa natale dello stesso Domiziano; per lungo tempo localizzato sul Quirinale (dove probabilmente sorgeva la casa dello zio Tito Flavio Sabino, ritenuto luogo di nascita del *princeps*) è probabilmente da identificare piuttosto negli imponenti resti di strutture di età domizianea messe in luce nell’area delle Terme di Diocleziano, che comprendono tratti di un vasto portico con esedre quadrangolari e semicircolari alternate; da quest’area provengono sia una testa ritratto colossale di Tito, oggi conservata presso il Museo Archeologico di Napoli, che numerosi frammenti di rilievo (i cosiddetti e celebri rilievi Hartwig, dal nome del collezionista che li aveva acquistati agli inizi del XX secolo), probabilmente pertinenti ad un altare monumentale o ad un arco di ingresso di questo complesso dinastico, che costituisce il mausoleo dei membri della *gens Flavia*. Domiziano ha un debole per gli archi onorari, e ne fa realizzare un tale numero nell’Urbe da provocare le ironie e le proteste (prudentemente anonime) dei romani: e gli archi domizianei sembrano essere stati bersaglio prediletto delle devastazioni che seguono la *damnatio memoriae* decretata dal senato dopo l’uccisione di Domiziano, tanto che di essi restano solo numerosi frammenti di rilievi a carattere celebrativo e le immagini presenti nella decorazione a rilievo del noto sepolcro degli Haterii, scoperto nei pressi di Centocelle e riconducibile ad un Q. Haterius Tychicus, imprenditore

edile che evidentemente aveva lavorato per Domiziano (nella stessa tomba compare anche un'interessante rappresentazione del Colosseo, ancora privo dell'attico ma con le arcate del secondo e del terzo piano ornate da sculture a tutto tondo). Unico superstite degli archi domizianei è il celebre Arco di Tito alle pendici del Palatino, evidentemente risparmiato dalle devastazioni perché la semplice iscrizione dedicatoria riporta solo il nome di Tito divinizzato, il che ne consente la datazione a dopo l'81, data della sua *consecratio*; l'apoteosi dell'imperatore defunto è il soggetto del rilievo che compare nel cervello della volta, e che lo mostra a cavallo di un'aquila. Sul lato orientale dell'arco si conserva un tratto del fregio ad altissimo rilievo che descrive il trionfo di Vespasiano e Tito del 71 a seguito della presa di Gerusalemme, mentre nell'interno del fornice i due grandi pannelli focalizzano due momenti della medesima processione: quello settentrionale mostra, preceduto dalla dea Roma e dai littori con i fasci, Tito sulla quadriga trionfale, coronato dalla Vittoria e seguito dai geni del Senato e del Popolo Romano, quello meridionale si concentra sul corteo che attraversa la Porta Triumphalis, recando su portantine le prede del bottino sottratto a Gerusalemme, tra cui spiccano il candelabro a sette bracci e le trombe d'argento del Tempio di Salomone. In questi pannelli, di grandissima importanza per la comprensione del rilievo storico romano nella sua fase di piena maturità, emerge un linguaggio stilistico nuovo e audace, che nel variato rilievo delle figure, nella complessa sovrapposizione di piani, nella rappresentazione prospettica della porta manifesta una concezione dello spazio e del movimento di notevole effetto illusionistico. In uno stile più compassato e tradizionale, erede del classicimo augusteo, sono scolpiti i due noti rilievi rinvenuti nel 1939 sotto il palazzo della Cancelleria apostolica, il primo dei quali (rilievo "A") rappresenta l'*adventus* (cioè il ritorno) di Vespasiano a Roma dopo la guerra giudaica e il suo incontro con il giovane Domiziano, mentre il secondo raffigura una *profectio* (una partenza per un'impresa militare) o forse un *adventus* di Domiziano stesso, il cui volto è stato in un secondo momento rilavorato per assumere le fattezze di Nerva, evidentemente in previsione del reimpiego dei rilievi in un nuovo monumento. I *leitmotiv* della propaganda per immagini di età flavia, la continuità dinastica e la *virtus* militare dell'imperatore, sono trattati con un gusto solenne ed enfatico, che accosta ai personaggi reali personificazioni come quelle del Senato

e del Popolo Romano, che salutano Domiziano, e divinità, come la sua protettrice Minerva e Marte che lo accompagnano, mentre la dea Roma lo sospinge per il braccio (verso la vittoria?). Numerose le ipotesi che sono state proposte circa il monumento di cui i rilievi facevano originariamente parte; è possibile, vista anche la solennità dell'insieme, che si tratti della porta trionfale, fatta probabilmente erigere da Domiziano a seguito della sua vittoria sui Catti nell'83.

Il trionfo sui Catti e sui Daci, celebrato nell'89, offre all'ambizioso imperatore l'occasione per realizzare il suo monumento forse più provocatorio ed offensivo nei confronti delle tradizioni della politica romana: l'*Equus Domitiani* celebrato da Stazio nella prima delle sue *Silvae*, il gigantesco monumento equestre in bronzo, collocato nel bel mezzo del Foro repubblicano, e del quale restano soltanto una riproduzione su moneta e le tracce del basamento, che consentono di attribuirgli dimensioni davvero imponenti (un'altezza di almeno 11 metri per circa 10 di lunghezza). L'imperatore era raffigurato con una statua di Minerva sulla mano sinistra, mentre la destra era tesa in avanti, in gesto di pacificazione; il suo cavallo schiacciava con lo zoccolo la testa del Reno, simbolo delle popolazioni vinte, e il plinto della statua doveva recare una magniloquente iscrizione in distici elegiaci, ricostruibile sulla base delle citazioni di umanisti (tra cui quella, importantissima, di Francesco Petrarca nel *De remediis utruisque Fortunae*, I, CXIII), con la quale il *princeps*, parlando in prima persona, esaltava le proprie imprese. Un monumento degno di un *dominus et deus*, come Domiziano vuole essere chiamato, così come degna di un dio è la straordinaria residenza che l'imperatore si fa realizzare sul Palatino, affidandola alle cure dell'architetto Rabirio, forse responsabile anche di altri edifici domizianei, tra cui il Foro Transitorio.

La dimora, destinata a rimanere (pur con ampliamenti e rimaneggiamenti) residenza urbana degli imperatori fino alla fine dell'età imperiale, costituisce la codificazione del modello del palazzo dinastico, con un settore di rappresentanza (la cosiddetta Domus Flavia) e un settore destinato ad abitazione privata (la Domus Augustana). È ancora notevole l'effetto che sul visitatore moderno esercitano la varietà e il gigantismo delle strutture conservate, disposte su più livelli e

circondate di ampi giardini (tra cui il cosiddetto stadio, cui è possibile attribuire anche le funzioni di un ippodromo privato), ornati di grandi fontane di forma complessa (celebre quella ottagonale in forma di labirinto al centro dell'immenso peristilio rettangolare della Domus Flavia), e certo in antico abbelliti da un ricco arredo scultoreo.

Pochi, purtroppo, sono gli elementi che consentono di farsi un'idea del lusso e della magnificenza originari degli interni, dei sontuosi rivestimenti marmorei e dell'arredo scultoreo delle stanze private, delle grandi sale destinate ad ospitare banchetti per centinaia di invitati, come la *Coenatio Iovis* di cui parlano le fonti, e degli ambienti di ricevimento. Uno di questi è sicuramente riconoscibile in una imponente sala absidata aperta sul peristilio della Domus Flavia, e nota come *Aula Regia*, delimitata da pareti con nicchie mistilinee, all'interno delle quali sono state rinvenute, nel XVIII secolo, colossali statue di divinità in marmi colorati: qui l'imperatore doveva ricevere le *salutationes* dei sudditi, certo seduto in trono al centro dell'abside, in una scenografica e suggestiva epifania accuratamente predisposta per enfatizzare la maestà di Domiziano, *dominus et deus*.

Vedi anche

Augusto: il fondatore dell'impero
I Giulio-Claudii: il consolidamento dell'impero e le origini del cristianesimo
I Flavi: il primato dell'amministrazione
La guerra a Roma
I Romani e gli animali
Epitteto e Marco Aurelio. "Scelta" e discorso a se stesso
"Più grande" di un uomo, ma non ancora dio. Immagini teologiche e presupposti politici del culto imperiale
L'umanità sulla scena: Plauto e Cecilio Stazio
Cammini della curiosità da Svetonio ad Apuleio

Il libro di pietra: la Colonna Traiana (e le sue sorelle)

di Claudia Guerrini

Con la Colonna Traiana, monumento tra i più rappresentativi e celebri della Roma imperiale, si crea un nuovo genere monumentale, quello della colonna coclide istoriata, destinato a svolgere un complesso insieme di funzioni e a veicolare una pluralità di messaggi politico-propagandistici. Il suo ideatore, benché anonimo, rappresenta una delle più geniali e affascinanti personalità dell'arte romana.

Il Foro di Traiano e la Colonna

È a seguito della conquista della Dacia (corrispondente all'attuale Romania) grazie alle due campagne militari del 101-102 e del 105-106, che all'imperatore Traiano si offre l'occasione più propizia (oltre alle ingenti risorse finanziarie necessarie) alla realizzazione di un grandioso complesso monumentale, che celebri eternamente le sue vittorie e la sua figura di *optimus princeps*. Il Foro di Traiano, destinato a concludere il lungo episodio della realizzazione dei Fori Imperiali, viene costruito tra il 107 e il 113 su un'area resa pianeggiante grazie al taglio delle pendici del Quirinale e del Campidoglio, collegate da una sella montuosa; l'architetto a capo dell'intera operazione è Apollodoro di Damasco, l'ingegnere militare che ha seguito l'imperatore nelle campagne belliche in Dacia. Apollodoro progetta un complesso profondamente innovativo rispetto ai Fori dei predecessori di Traiano, e forse allusivo alla pianta degli accampamenti militari. Al centro del Foro è un ampio piazzale, delimitato da porticati con esedre retrostanti e fiancheggiato da un lato dalla facciata mistilinea di una grande sala, alle spalle della quale un cortile porticato conduce al Foro di Augusto, e dall'altro lato dalla facciata della Basilica Ulpia, una imponente struttura a pianta allungata, scompartita in navate e absidata sui lati corti. Alle spalle della Basilica un cortile relativamente piccolo, fiancheggiato dalle due grandi sale della biblioteca (probabilmente una per la letteratura greca e l'altra per quella latina: strutturazione usuale per una cultura sostanzialmente bilingue, quale quella di Roma imperiale) si apre verso il Campo

Marzio con un gigantesco propileo, pensato forse per servire da ingresso monumentale per l'intero quartiere dei Fori Imperiali. L'intera sontuosa decorazione del complesso, realizzata in marmo bianco lunense e in marmi policromi provenienti dalle più remote regioni dell'impero, celebra la vittoria dell'imperatore (la cui statua equestre costituisce il punto focale dell'ampio piazzale porticato) sui Daci, raffigurati abbigliati del loro costume nazionale, vinti, ma dignitosi e nobili, in statue di dimensioni e marmi diversi collocate sull'attico della Basilica e sui porticati aperti sul piazzale stesso. E la storia di quelle campagne militari e di quella vittoria di Roma è narrata, per immagini, sulla colonna istoriata che troneggia al centro del cortile tra le due biblioteche. La Colonna Traiana è pensata per assolvere più funzioni. Come attesta l'iscrizione presente sul basamento, la sua altezza, 100 piedi romani (corrispondenti a 29,60 m, senza la base) ricalca quella della sella montuosa tagliata per la realizzazione del Foro, ed è possibile supporre che la colonna dovesse anche ricoprire un ruolo di "sostituzione", in senso-magico sacrale, di questo elemento naturale eliminato dall'intervento antropico. Va inoltre ricordato che all'interno dei 17 rocchi colossali di candido marmo lunense che compongono il fusto è scavata una scala a chiocciola (*cochlea*, in greco, da cui l'aggettivo "coclide" che designa la colonna) tramite la quale era possibile accedere alla terrazza superiore come ad un belvedere, dal quale godere dello stesso panorama che si vedeva, in precedenza, dalla collinetta sbancata. Ma il monumento ha anche un carattere funerario: il basamento, infatti, tipologicamente affine ad un altare funebre e decorato a rilievo con trofei di armi che si richiamano a quelli presenti sull'attico della facciata della Basilica aperta sul grande piazzale, cela al suo interno un ambiente, preceduto da due anticamere e dotato di banchine laterali, destinate a sostenere l'urna (d'oro, secondo la testimonianza di Eutropio, *Breviarium ab urbe condita*, VIII, 5, 2) contenente le ossa dell'imperatore. La funzione funeraria del monumento, nel quale la colonna diventa una sorta di segnacolo, per quanto monumentale e straordinario, della tomba (costituita dal basamento), secondo un modello di sepolcro effettivamente in uso nel mondo romano, non è ricordata nell'iscrizione di dedica cui abbiamo già fatto accenno, e non è del tutto certo che fosse prevista nel progetto iniziale; occorre però tenere presente che ci troviamo all'interno del

pomerio, in un’area cioè dove la legislazione romana già dall’età arcaica vietava di seppellire i defunti e dove, di conseguenza, la presenza di un sepolcro si configura come un onore del tutto straordinario concesso al defunto e legato alla sua *consecratio*, cioè alla sua divinizzazione. La divinizzazione dell’imperatore e la deroga alla legge antichissima che vieta sepolture all’interno del pomerio, però, possono essere concesse solo dal senato, e solo dopo la morte del *princeps*; Traiano, particolarmente ligio al rispetto delle regole formali, sicuramente prevede per se stesso tali onori e ne informa il progetto del Foro e della Colonna, ma non può dichiarare in modo esplicito l’intento di fare della Colonna stessa la propria sepoltura. Ma più che la funzione funeraria, è la funzione onoraria a connotare questo monumento in modo assolutamente peculiare. Il capitello che la corona è destinato a sostenere una colossale statua bronzea dell’imperatore loricato, con un esplicito richiamo ad una delle più antiche e prestigiose tipologie di monumento onorario romano, in cui la colonna, secondo la testimonianza di Plinio il Vecchio (*Nat. hist.*, XXXIV, 27) serviva a sollevare, idealmente e concretamente, l’effigie del personaggio così celebrato sopra gli altri mortali. Oggi la Colonna Traiana non sostiene più la statua dell’*optimus princeps*, Traiano, andata perduta, bensì quella di san Pietro, *princeps apostolorum*, collocatavi per volontà di papa Sisto V (papa dal 1585 al 1590). Lo sguardo dello spettatore però vi giunge, allora come oggi, sospinto dall’andamento elicoidale del fregio istoriato che si avvolge sull’intero fusto in 23 spire, per una lunghezza complessiva di circa 200 metri. Su di esso, in un rilievo basso ma accuratissimo e di straordinaria tensione stilistica, si svolgono secondo il principio compositivo della narrazione continua le vicende delle due campagne daciche, distinte l’una dall’altra, a circa metà altezza, dalla presenza di una Vittoria intenta a scrivere su uno scudo. È in questi rilievi che giunge a completa maturazione la tradizione del rilievo storico ed è possibile individuare il carattere più autentico del linguaggio artistico romano, nella compiuta e disinvolta fusione di elementi stilistico-sintattici di matrice ellenistica e delle esigenze narrative e celebrative alla base di generi tradizionalmente romani come la pittura trionfale e, appunto, il rilievo storico. Dietro a tutto questo, Ranuccio Bianchi Bandinelli (1900-1975) individuava il progetto unitario di una grande personalità di artista creatore, il “Maestro delle

imprese di Traiano”, da identificare, forse, con lo stesso Apollodoro di Damasco, il che spiegherebbe l’intimo, armonioso bilanciamento tra la Colonna come elemento architettonico e la sua decorazione a rilievo. Ci si è spesso interrogati sull’effettiva leggibilità del fregio figurato; come già accennato, la Colonna era collocata in un cortile piuttosto piccolo, costretta tra le due sezioni della Biblioteca e la Basilica: non era certo possibile seguire (come del resto non lo è per noi oggi) con lo sguardo l’andamento elicoidale del fregio, e il Maestro delle imprese doveva esserne assolutamente consapevole. Paul Veyne, in un interessante studio (*Propagande expression roi, image idole oracle* in “L’homme”, 1990, 30. 114, pp. 7-26) ha insistito sul carattere della Colonna come espressione della maestà di Traiano piuttosto che come informazione nei confronti del pubblico: in quanto immagine della gloria dell’imperatore, deve essere altissima e ricchissima dal punto di vista decorativo. Di fronte a simili esempi di arte ufficiale, nei quali, come sottolinea lo studioso francese, è elemento frequente la cattiva leggibilità dei particolari, lo spettatore deve innanzitutto avere l’impressione che l’artista non si sia risparmiato, lavorando con straordinaria acribia non per lui, ma per uno spettatore ideale che, più attento e meglio collocato, saprebbe apprezzare l’opera in tutti i suoi dettagli. Ad ogni modo, per quel che riguarda i rilievi della Colonna, l’unica lettura possibile era, ed è, una lettura per segmenti verticali, in funzione della quale sono certamente disposte alcune delle scene più significative e gravide di messaggi dell’intero rilievo. Così, ad esempio, lungo l’asse verticale rivolto verso il Campo Marzio, il primo che si presenta allo sguardo di un immaginario spettatore entrato dal propileo monumentale, sono disposte, dal basso verso l’alto, scene come quella nota e controversa del contadino caduto dal mulo (da interpretarsi probabilmente come un *omen* fausto, che preannunzia a Traiano la vittoria), l’immagine della Vittoria che scrive sullo scudo, che sancisce l’esito favorevole della prima campagna dacica e prefigura la conclusione positiva della seconda, e il fondamentale episodio del suicidio del re dei Daci, Decebalo (la sua morte volontaria è conseguenza del trionfo dei Romani, ma anche immagine emblematica della nobiltà e della dignità dei Daci, elementi che potenziano il valore dei Romani che li hanno sconfitti). La strategia compositiva prevede inoltre la ripetizione di schemi e situazioni che orientano lo sguardo

dello spettatore e che, nella loro apparente ripetitività, recano in sé il messaggio più importante dal punto di vista politico-propagandistico; non si tratta infatti tanto di scene di battaglie (non frequenti nell'economia del rilievo) quanto di episodi tesi a mostrare l'imperialismo di Roma sotto una luce favorevole, come azione civilizzatrice: attività di disboscamento o di costruzione di accampamenti e fortezze, di cui sono protagonisti i legionari di Roma. La stessa figura di Traiano, che compare ben 59 volte nel rilievo, sempre ben riconoscibile, richiama e orienta lo sguardo dello spettatore; l'imperatore non compare impegnato nella battaglia, bensì a ricevere ambascerie, a sacrificare agli dèi, a rivolgere *adlocutiones* ai suoi soldati: l'accento non batte sul suo valore militare, ma sulla sua *pietas* religiosa, sulla sua saggezza politica, sul suo ruolo-cardine nell'esercito e nell'impero. È previsto dunque che lo spettatore colga questi aspetti essenziali, non che segua ordinatamente lo svolgersi dell'intera narrazione figurata. Ma se è così, perché concepire l'idea di un fregio continuo elicoidale, assolutamente originale e privo di precedenti diretti, e peraltro chiaramente connotato come elemento che si avvolge sulla superficie della Colonna, tanto da lasciarne scoperte le scanalature sulla sommità? Probabilmente la risposta a questa domanda va cercata nell'intima connessione architettonica tra la Colonna e le Biblioteche che la fiancheggiano, e in ciò che esse contengono, cioè i libri, nella forma che i libri assumono nell'antichità: quella del *volumen*, ovvero del rotolo di papiro. Il rilievo che si avvolge sul fusto allude alla forma di un *volumen*, e chiaramente non ad uno qualunque; bensì ad un libro specifico, che può essere consultato all'interno della Biblioteca Ulpia, e che narra quelle stesse vicende che la Colonna rappresenta figurativamente. Possiamo ragionevolmente identificare questo libro con quello che Traiano aveva scritto sulle sue campagne in Dacia, e di cui il grammatico tardoantico Prisciano ha tramandato un unico e brevissimo frammento. Il probabile titolo dell'opera è *Commentarii de bello Dacico*: un palese omaggio ad una tradizione che, attraverso i *Commentarii de bello Gallico* di Giulio Cesare, risale fino ai resoconti sulle campagne militari che i generali di età repubblicana erano tenuti ad inviare al senato. Il nastro figurato della Colonna è dunque interpretabile come una copia, in scala monumentale e figurata, di un documento ufficiale, esattamente come la nota *Forma Urbis*, la pianta

marmorea di Roma di età severiana, costituisce la probabile copia monumentale di un catasto urbano conservato forse negli uffici della *Praefectura Urbis*. Non è necessario supporre che il *volumen* in questione fosse illustrato, come pure è stato fatto: il “Maestro delle imprese” può rifarsi, per la rappresentazione figurata di campagne militari, alla prestigiosa tradizione della pittura trionfale, che trasferisce in linguaggio figurativo, almeno dal IV secolo a.C., su grandi pannelli dipinti da esporre al pubblico durante la cerimonia del trionfo, il racconto degli eventi che avevano condotto il generale trionfatore alla vittoria, forse sulla base di quei resoconti scritti cui abbiamo già fatto accenno. Il complesso Colonna - Biblioteca Ulpia si configura quindi come un insieme polisemico, in cui l’eroizzazione dell’imperatore, i cui resti riposano sotto la Colonna, si basa sul suo valore, ma anche sul suo rispetto verso le più venerande tradizioni romane, e sulla sua *sapientia*. Per quanto riguarda quest’ultimo aspetto, va rimarcato che il modello sepolcro-biblioteca rimanda ad una formula di “eroizzazione tramite la cultura” che sta alla base di strutture quali la nota Biblioteca di Celso ad Efeso (eretta e completata tra 110 e 135), in cui lo stesso titolare della biblioteca, Gaio Giulio Celso Polemeano, era sepolto, circondato da statue che raffiguravano allegoricamente le sue qualità intellettuali. Il fulcro di tutto questo è la Colonna: in quanto tale, non poteva non diventare un modello e un punto di riferimento per l’arte ufficiale successiva.

La prima “sorella”: la colonna di Marco Aurelio

Una nuova colonna coclide istoriata sorge a Roma, forse tra il 180 e il 193, votata dal senato per celebrare le vittorie dell’imperatore appena defunto Marco Aurelio (121-180) sulle popolazioni dei Germani e dei Sarmati. La Colonna Aureliana viene eretta nell’area del Campo Marzio settentrionale, su una piazza, corrispondente all’attuale Piazza Colonna, probabilmente delimitata da portici e chiusa da un tempio dedicato all’imperatore divinizzato, tempio che i Cataloghi Regionari citano in associazione con la Colonna stessa, ma sulla cui collocazione non è al momento possibile formulare alcuna ipotesi. La programmatica ripresa del modello della Colonna di Traiano è chiarissima: come quella, la Colonna Aureliana è alta 100 piedi senza il basamento (quest’ultimo,

però, è notevolmente più alto di quello traianeo); dotata all’interno di una scala a chiocciola; destinata a sostenere una statua bronzea dell’imperatore (sostituita nel 1589 da quella di San Paolo); ma, soprattutto, coperta da un fregio istoriato elicoidale che la avvolge in 21 spire dalla base del fusto, in forma di corona di alloro, fino al summoscapo su cui emergono le scanalature al di sotto del capitello ad echino con ovoli. Anche in questo caso, ad essere narrate per immagini sono le *res gestae* dell’imperatore contro i barbari ribelli; la narrazione si articola in due fasi, distinte da una figura di Vittoria che scrive su uno scudo, la prima delle quali, dal basso, deve riferirsi alla campagna contro Quadi e Marcomanni del 171-173, e la seconda alla campagna contro i Sarmati, a seguito della quale Marco, nel dicembre del 176, celebra il proprio trionfo a Roma. Ma le analogie con la Colonna Traiana finiscono qui: diverso è il linguaggio figurativo, come diversa è l’immagine dell’imperialismo romano e del rapporto tra Romani e popolazioni barbare che emerge dalla narrazione. Il nastro figurato è più alto, quindi le figure sono più grandi, più distanziate, più nette e plastiche, ed emergono in modo più deciso dal piano di fondo, perché lavorate a più forte rilievo: elemento quest’ultimo che spezza quella profonda armonia compositiva tra fregio e struttura che caratterizza la Colonna Traiana. La narrazione è più concisa e avara di particolari, il numero delle figure è inferiore; più drammatica, invece, la resa del chiaroscuro cercato con il massiccio uso del trapano. Questa drammaticità del chiaroscuro ben si accorda con una immagine della guerra più violenta e certo più sincera: drammatiche le scene di distruzione dei villaggi barbari, con il coinvolgimento di donne e bambini, icone di dolore e di terrore così tipiche del rilievo della Colonna; brutali gli scontri tra soldati romani e tribù barbariche, sintesi della sopraffazione dell’ordine sul caos; senza filtri i massacri e le esecuzioni, come nella notissima scena della decapitazione dei Germani ad opera di una truppa di ausiliari, barbari anch’essi, dell’esercito romano. Non c’è più traccia del rispetto con cui nella Colonna Traiana sono rappresentati i Daci: i Germani sono ribelli da schiacciare e ridurre alla sottomissione, come evidenzia uno dei quattro rilievi della base della Colonna, conservato solo in incisioni cinquecentesche, con una scena di *submissio* di un gruppo di prigionieri di fronte all’imperatore. Alla rappresentazione della dolorosa e brutale necessità della guerra, si

affianca in questi rilievi l'espressione di una fede quasi superstiziosa in "miracoli" che rendano favorevoli ai Romani le sorti delle campagne militari, ben esemplificata in episodi notissimi e che peraltro trovano riscontro nelle fonti letterarie, come quello del "miracolo della pioggia", che salva l'esercito romano assetato mentre travolge i Quadi, o quello del "miracolo del fulmine" che colpisce una macchina bellica barbara che sta assaltando un fortino romano. Anche Marco Aurelio, come Traiano, compare frequentemente nel rilievo che celebra le sue *res gestae*; la sua figura, frequentemente frontale e isolata, incarna però un concetto mutato della maestà imperiale, più vicino a quello della regalità divina di ambito orientale, destinato a diventare norma nell'iconografia imperiale del III secolo. Le novità stilistiche, narrative e compositive della Colonna Aureliana sono i sintomi di un profondo cambiamento della cultura, della mentalità e dell'arte romana, e in questo monumento viene riconosciuto l'inizio della nuova visione artistica tardoantica.

Due colonne coclidi per la Nuova Roma

Nel 330 l'imperatore Costantino (285 ca. - 337) fonda sul Bosforo la propria capitale, Costantinopoli, sul sito della greca Bisanzio, con l'intenzione, resa via via sempre più esplicita, di farne una "nuova Roma". Tale progetto assume caratteri ben definiti con la dinastia teodosiana, sotto la quale la città vive una notevole espansione demografica e un intenso sviluppo edilizio. Elemento sostanziale del piano urbanistico di Teodosio I (347 ca. - 395) è la realizzazione di un grande Foro, il *Forum Tauri*, che si colloca sul percorso della Mése, la grande strada porticata che attraversa la città, e che viene inaugurato nel 393. È probabile che la pianta evocasse quella del Foro di Traiano, il più celebre e il più grandioso dei fori imperiali dell'Urbe: dietro alla ripresa di questo modello (ipotetica, e al momento non suffragata da riscontri archeologici) è da leggersi l'intento di Teodosio di dichiarare una propria ideale discendenza da Traiano, come lui spagnolo di origine, legittimando così il proprio ruolo. In questo Foro Teodosio erige una colonna coclide istoriata, destinata a celebrare nel fregio le sue vittorie contro i Grutungi, sconfitti nel 386, e a sostenere una sua statua in bronzo argentato. Distrutta agli inizi del XVI secolo, di essa si sono

rinvenuti solo dei frammenti, gravemente compromessi, reimpiegati nelle murature dell'Hamam di Bayazit II (1448 ca. - 1512), relativi a scene di marcia e di combattimento. Ad essa, inoltre, si è ricondotto un disegno tardocinquecentesco del Louvre, copia di un disegno più antico, che riproduce parte dei rilievi di una colonna coclide. Per altri studiosi, il disegno sarebbe però piuttosto da riferire ad un'altra colonna coclide di Costantinopoli, quella voluta nel suo nuovo Foro dal figlio di Teodosio I, Arcadio (377?-408), per celebrare la propria vittoria contro i Goti di Gainas, e dedicata solo nel 421 dal figlio Teodosio II (401-450). Di questa, distrutta nel XVIII secolo, resta soltanto il basamento, *in situ*, con rilievi su tre lati a carattere trionfale e celebrativo su quattro registri, ormai poco leggibili, e alcuni disegni del XVI e XVII secolo, che mostrano marce e scene di battaglie navali e terrestri. Come quelle dell'Urbe, entrambe le Colonne di Costantinopoli, secondo quanto attestato dalle fonti, sono coclidi, e consentono di affacciarsi sulla città. È chiaro dunque come già dalla fine del II secolo, e poi ancora nel IV, si riconosca alla Colonna Traiana un ruolo di modello, di punto di riferimento imprescindibile per l'arte ufficiale legata alle tematiche del trionfo. Troppo lungo sarebbe ripercorrere la storia delle riprese post-antiche di questo modello, che ne mostra la straordinaria continuità: basti ricordare, in chiusura, la colonna in bronzo di san Bernoardo a Hildesheim (1022), nella quale sono raffigurate scene della vita di Gesù, e quella di Place Vendôme a Parigi, realizzata nel 1810 con il bronzo ricavato dai cannoni russi e austriaci catturati ad Austerlitz.

Vedi anche

Il contesto militare
I barbari: lo scontro
Un dittico imperiale: Oriente e Occidente dopo il 395
La guerra a Roma
Epitteto e Marco Aurelio. “Scelta” e discorso a se stesso
Il cristianesimo
“Più grande” di un uomo, ma non ancora dio. Immagini teologiche e presupposti politici del culto imperiale
La pittura funeraria a Tarquinia
Un imperatore esteta: il culto del bello nel classicismo dell'età di

Un imperatore esteta: il culto del bello nel classicismo dell'età di Adriano

di Claudia Guerrini

L'imperatore Adriano, dotato di una personalità poliedrica ed affascinante, nutre una sconfinata ammirazione per l'arte e la cultura greca, e ama comporre poesia, dipingere, progettare grandiosi edifici, come il tempio di Venere e Roma. L'arte e l'architettura del suo tempo sono lo specchio della sua cultura e dei suoi gusti, ma anche delle sue passioni private, come l'amore per il bellissimo Antinoo.

Un imperatore filelleno

Nel 117 muore in Cilicia Traiano, l'*optimus princeps*, l'imperatore-soldato che ha saputo tenere salde nelle sue mani per quasi vent'anni le redini dell'impero, espandendone nel contempo i confini fino alla massima estensione mai toccata. Muore senza figli, Traiano, e senza aver chiaramente indicato il proprio successore; a seguito di un'adozione *in extremis*, che non manca di suscitare sospetti e pettegolezzi (come, del resto, nell'ambiente della politica romana è ritenuta sospetta la morte stessa dell'imperatore) sale al trono suo cugino, Publio Elio Adriano, come lui di origine spagnola, e *protegé* della moglie di Traiano, Plotina. Le circostanze della successione impongono al nuovo imperatore di trasmettere, con i primi atti pubblici del proprio principato, tranquilizzanti messaggi di lealismo e di devozione verso il predecessore, enfatizzando i concetti propagandistici di continuità dinastica e di prosecuzione della positiva attività di governo di Traiano. Sceglie dunque di celebrare il trionfo postumo per la campagna partica che era stata guidata dall'*optimus princeps*, ed inserisce nelle prime serie monetali del proprio regno l'eloquente immagine della fenice, simbolo di continuità; ma soprattutto dedica a Traiano divinizzato dei monumenti celebrativi, tra cui un tempio, del quale non resta che l'iscrizione dedicatoria (oggi conservata presso i Musei Vaticani) e che, per lungo tempo localizzato in via ipotetica nell'area settentrionale del Foro di Traiano, è stato recentemente

identificato da Eugenio La Rocca, con una ipotesi assai suggestiva, con il cortile della Colonna Traiana, da interpretarsi come *templum sub divo*. Ma Adriano ha una personalità, una concezione del potere e una cultura ben diversi da quelli del suo predecessore: basta a dimostrarlo il modo in cui il nuovo imperatore si presenta ai suoi sudditi, con una barba corta e ben curata che segna una profonda cesura rispetto all'immagine tradizionale romana dell'uomo di potere dal volto ben rasato, imponendo una moda che avrà lunga fortuna presso i suoi successori, e che verrà ampiamente ripresa anche dalle persone comuni. Secondo la testimonianza di Sparziano (*Historia Augusta*, *Adriano*, 26), Adriano porta la barba per celare degli sfregi che ha sul volto fin dalla nascita, e questo è possibile; ma si tratta, soprattutto, di una barba da intellettuale, evocativa di quella che caratterizza l'immagine del filosofo greco, e che sta a significare la profonda fascinazione che su Adriano esercita la cultura greca, e che potentemente indirizza le sue scelte, i suoi gusti, il suo modo di vivere, modellando la sua stessa immagine esteriore. È probabile che Adriano avesse iniziato a portare la barba sin da giovane, forse da quando aveva rivestito la carica di arconte ad Atene; ma la scelta di mantenere questo *look*, tanto diverso da quello austero e tradizionalmente "romano" di Traiano, è certo meditata e consapevole, configurandosi come allusione agli ideali cui l'imperatore si ispira. Ben presto appare evidente che Adriano non intende proseguire la politica del predecessore, ispirata a principi marcatamente imperialistici ed espansionistici: riconoscendo la difficoltà di difendere i confini orientali, il *princeps* infatti, con una decisione che non manca di suscitare la disapprovazione dell'aristocrazia senatoria, abbandona i territori conquistati da Traiano oltre l'Eufrate, e sceglie di concentrarsi sulla sicurezza dell'impero. Una scelta che trova la propria più impressionante concretizzazione nel grandioso *Vallum* che in Britannia definisce il limite settentrionale dell'impero, stendendosi tra la foce del Tyne e quella del Solway per oltre 120 km con un muro seguito lungo tutto il suo percorso da un fossato con terrapieno e da una strada, e scandito da forti per le legioni (*castra*), fortini per le truppe ausiliarie e torri di guardia: il tutto costruito nel breve volgere di pochi anni, tra il 122 e il 130.

Alla rinuncia definitiva all’espansione territoriale si accompagna un capillare riordinamento delle strutture amministrative, militari e politiche dell’impero, espressione di un governo accorto e lungimirante, che tende a colmare il dislivello esistente tra l’antico centro del potere, Roma, e le realtà provinciali, attribuendo a queste ultime un nuovo peso politico, finalmente corrispondente al loro fondamentale ruolo economico e produttivo. L’affermazione dell’ideale di un impero ecumenico, coeso ed armonico, è un elemento che caratterizza fortemente il regno di Adriano e che significativamente troverà espressione nel programma iconografico dell’*Hadrianeum*, il maestoso tempio dedicatogli a Roma nel 145 dal successore Antonino Pio (86-161), e del quale resta *in situ* un lato, con 11 colonne corinzie, inserito nel moderno edificio della Borsa in Piazza di Pietra; la cella del tempio era originariamente delimitata da semicolonne poggianti su uno zoccolo ornato dalle personificazioni delle province dell’impero (ne restano 20, sparse in vari musei), scolpite ad altissimo rilievo su fondo neutro e caratterizzate da una iconografia che nulla ha a che vedere con l’idea di sottomissione, quanto piuttosto con il concetto della provincia *pia fidelis*, fedele e collaborativa con il governo centrale. Adriano giungerà a conoscere bene lo stato che si era trovato a governare, i suoi problemi e le sue difficoltà ma anche la sua straordinaria e feconda eterogeneità, trascorrendo in viaggio circa 12 anni del suo principato, sospinto dal proprio senso di responsabilità e dalla propria inesausta curiosità intellettuale: un lungo peregrinare, che lo condurrà a visitare tutte le province, fatte segno delle sue iniziative edilizie ed urbanistiche, ma che lo spingerà, soprattutto, verso la Grecia e l’Asia Minore, irresistibile polo di attrazione per un uomo così profondamente imbevuto di cultura ellenica. È soprattutto Atene a godere della generosità e delle cure dell’imperatore: Adriano porta finalmente a compimento il colossale tempio di Zeus Olimpico, iniziato e lasciato interrotto già nel VI secolo a.C., all’epoca della tirannide pisistratea, portato avanti da Antioco IV Epifane (215 ca. - 163 a.C.) di Siria e poi barbaramente saccheggiato da Silla (138-78 a.C.), che ne aveva reimpiegato le colonne nel restauro del tempio di Giove Capitolino a Roma; tra le opere che promuove nella città greca assume un rilievo particolare la grande, splendida biblioteca realizzata nei pressi dell’*agorà* romana, simbolo dell’unica cultura

universale esistente, quella greca, e del ruolo di capitale culturale di Atene nel panorama cosmopolita dell'impero romano.

Adriano e l'Urbe

Quella adrianea è un'epoca punteggiata da costruzioni importanti ed imponenti anche nell'Urbe, benché l'imperatore si trovi a dover fare i conti con il livello di saturazione edilizia che il centro di Roma ha ormai raggiunto; è significativo che per la realizzazione del tempio di Venere e Roma (iniziato nel 121 ed inaugurato probabilmente nel 135), che sorge nell'area già occupata dal vestibolo della Domus Aurea, siano necessari imponenti lavori preliminari di sbancamento e di livellamento del terreno, e lo spostamento, con l'ausilio di ben 24 elefanti, del colosso bronzeo di Nerone, che verrà collocato nell'area antistante l'Anfiteatro Flavio. Il tempio di Venere e Roma, che segna l'introduzione nella capitale del culto della dea Roma (già presente fin dall'età augustea nelle province, in particolare in quelle orientali) associato a quello di Venere, divina capostipite di quella *gens* Giulia alla quale l'imperatore idealmente si ricollega, è destinato a rimanere il più grande dell'Urbe: una colossale struttura diptera, erede della tradizione arcaica dell'edilizia santuariale della Ionia orientale, con due celle opposte e congiunte a livello delle absidi, una soluzione questa del tutto inedita per l'architettura romano-italica, e che Adriano riprende da modelli greci (come il tempio di Afrodite ed Hermes ad Argo). È intorno ai progetti per questo edificio che, come narra Cassio Dione (*Storia Romana*, LXIX. 4, 1-6), si consuma drammaticamente il dissidio tra Adriano, ideatore in prima persona dell'edificio, e Apollodoro di Damasco, il grande architetto di Traiano, molto critico, pare, verso le idee del potente dilettante, al punto da esserne condannato a morte: un aneddoto da interpretare forse come spia della contrapposizione tra due concezioni diverse dell'architettura e del suo ruolo politico-propagandistico, quella traianea, rappresentata da Apollodoro, mirante alla canonizzazione e all'imposizione dei modelli romani, e quella adrianea, tesa all'elaborazione e alla diffusione di modelli sì unitari ma innovativi, vivificati dalla combinazione tra le suggestioni esercitate dagli archetipi greci ed orientali e la perizia edificatoria della tradiziona romana. Ed è un mirabile esercizio di equilibrio tra tradizione ed

innovazione, tra antico e nuovo, il Pantheon adrianeo, ricostruito tra il 118 e il 125 sul precedente edificio eretto da Agrippa tra 27 e 25 a.C. L’edificio originario era un canonico tempio periptero, orientato a sud; Adriano imposta su di esso il pronao della nuova costruzione, orientata verso nord, e dietro fa costruire la grande rotonda, celata esternamente dalla profondità del pronao e dagli edifici che la circondano, ma che svela all’interno tutta l’audacia della concezione: una cupola perfettamente emisferica, ottenuta con un unico getto, che deve la sua leggerezza e la sua solidità all’abile utilizzo di diversi materiali da costruzione, via via più leggeri salendo dal basso verso l’alto, e al sapiente sistema di volte e di archi di scarico che innervano l’intera struttura; lo studiato gioco proporzionale dell’interno genera un senso di misura e di armonia riscontrabile soltanto in certe realizzazioni del Rinascimento, come la Cappella Pazzi in Santa Croce a Firenze. Un forte richiamo all’architettura augustea e, insieme, agli edifici dinastici dell’Oriente ellenistico è alla base del progetto del Mausoleo fatto erigere da Adriano negli ultimi anni del suo principato, dal 130 circa, sulla sponda destra del Tevere, ma collegato tramite il Ponte Elio al Campo Marzio, centro di memorie imperiali e già luogo destinato ad importanti sepolture pubbliche in età repubblicana. Il monumento dinastico, voluto dall’imperatore per sé e per i propri successori e oggi noto come Castel Sant’Angelo, rielabora gli elementi caratterizzanti il Mausoleo di Augusto in Campo Marzio, come la forma a tumulo e la pianta centrale, allineandosi però all’ideologia funeraria espressa dai monumenti dei sovrani ellenistici sulla base di modelli orientali, di cui il Mausoleo di Alicarnasso è di gran lunga l’esempio più rappresentativo e più autorevole. Di questo, in particolare, il sepolcro di Adriano riprende il gusto per una sovrabbondante decorazione scultorea, della quale si conservano solo pochi resti (tra cui gli splendidi pavoni in bronzo dorato oggi ai Musei Vaticani) e che doveva concludersi sulla sommità del monumento con una quadriga regale in bronzo, così come ad Alicarnasso il sepolcro di Mausolo era coronato da una quadriga marmorea.

Il mondo a casa: Villa Adriana

Ma il luogo più caro all'imperatore non è a Roma, e neppure nella sua amata Atene, bensì a Tivoli, dove Adriano fa costruire, probabilmente almeno in parte sulla base di propri progetti, la monumentale villa che porta il suo nome, e i cui resti coprono un'area di oltre 100 ettari. A Villa Adriana la grande tradizione romana della villa di *otium* (una tradizione peraltro assai presente nel mosso paesaggio tiburtino, con esempi anche significativi), ampia, fantasiosa, lussuosa fino all'eccesso, si incontra con i prestigiosi modelli delle architetture d'apparato delle regge ellenistiche, trovando formulazioni originali tramite l'applicazione delle acquisizioni della tecnica costruttiva di età neroniana e flavia, che favoriscono lo sviluppo di quelle tendenze imposte da Adriano in ambito architettonico anche nell'Urbe, come la predilezione per le formule planimetriche curvilinee e per gli ambienti voltati a cupola. La complessità e l'infinita varietà dell'insieme non è tuttavia riducibile a mero sfoggio esteriore di magnificenza e di sfarzo, perché Villa Adriana è molto di più di una residenza imperiale: è forse la più sincera, la più diretta creazione di un uomo dalla complessa personalità, profondamente colto e che conosce il mondo, della cui infinita ricchezza e bellezza intende fare un compendio nel luogo in cui ha scelto di vivere. Sparziano, nell'*Historia Augusta* (*Adriano*, 26), ricorda come Adriano avesse riprodotto nella propria villa i luoghi visitati nel corso dei suoi viaggi, come il Liceo e l'Accademia di Atene, templi della filosofia, o il Pecile, che ad Atene conservava opere di alcuni tra i più grandi pittori greci, Polignoto e Micone, o il celebre canale di Alessandria, il Canopo, o ancora la Valle di Tempe in Tessaglia, celebre per le sue bellezze naturali; e sulla base di questo passo per secoli si è cercato di ricostruire questa topografia miniaturizzata tra i resti di Villa Adriana, anche allo scopo di avere informazioni planimetriche sugli edifici originali. Ma non è certo una riproduzione fedele dei monumenti e dei luoghi visitati ciò a cui Adriano mira, quanto piuttosto la costruzione di una geografia ideale, del cuore e dell'intelletto, che sia un serbatoio di ricordi personali e di memorie erudite, ma che sia anche la rappresentazione enciclopedica, onnicomprensiva, del mondo su cui Roma domina. C'è un continuo gioco tra microcosmo e macrocosmo, a Villa Adriana, di cui costituisce un esempio rappresentativo il cosiddetto Teatro Marittimo, l'isolotto artificiale, delimitato da un euripo circolare, che è una sorta di "villa

nella villa”, completa di ogni comfort, compresi impianto termale e biblioteca. Ed è un’ambizione enciclopedica ad informare anche l’apparato decorativo, che fa di Villa Adriana un dovizioso museo, ricco di pitture, di stucchi, di splendidi mosaici, di rilievi e soprattutto di sculture a tutto tondo. Queste ultime, in particolare, sono copie che consentono di ripercorrere idealmente il cammino dell’arte greca, cominciando almeno dal gruppo dei *Tirannicidi* di Crizio e Nesiote, per proseguire con i maestri del V secolo, da Mirone con il suo *Discobolo* a Fidia, con l’Amazzone tipo Mattei, a Cresila, con l’Amazzone tipo Sciarra e la Pallade tipo Velletri; ricco il campionario di copie di sculture di IV secolo a.C., nel quale emerge l’*Afrodite Cnidia* collocata all’interno di un monoptero di ordine dorico in uno degli angoli più suggestivi dell’intera residenza, forse evocativo della collocazione originaria dell’opera prassitelica sull’isola di Cnido; ben rappresentata, infine, la scultura ellenistica, con copie di opere assai apprezzate in epoca romana come l’Afrodite di Dedalsa e il gruppo di Eros e Psiche, e di originali di scuola pergamena e rodia, come il Pasquino, il gruppo dell’accecamento di Polifemo e quello di Scilla che assale la nave di Ulisse. Le sculture, così come i rilievi e i mosaici, sono di notevole qualità, prodotti di un artigianato artistico di raffinato tecnicismo, il cui sviluppo è determinato dal fervore edilizio che si diffonde in età adrianea in ogni angolo dell’impero. È questo clima a favorire l’affermarzione di scuole di scultori specializzati ed itineranti, tra le quali spicca quella di Afrodisia di Caria: eclettici, virtuosi di tutte le tecniche, conoscitori di tutti gli stili, capaci di lavorare con ogni tipo di marmo, gli scultori afrodisiensi, già attivi a Roma nel grande cantiere delle terme di Traiano, lavorano alacremente per Adriano, interpretando con abilità le sue preferenze e i suoi gusti in campo artistico, e realizzando per la sua residenza tiburtina alcune delle opere scultoree più celebri del complesso, come i due Centauri in marmo bigio morato, firmati da Aristea e Papia, oggi ai Musei Capitolini, caratterizzati da un’esasperazione virtuosistica della resa anatomica che ha conosciuto, fin dal loro rinvenimento nel 1736, una fortuna critica altalenante, tra entusiasmi e critiche feroci.

Divina bellezza: Antinoo

È un artista di Afrodisia, Antoniano, a firmare uno splendido rilievo, palesemente ispirato alle stele funerarie attiche di V secolo a.C., nel quale compare, identificato con Silvano, dio latino dei boschi e protettore dell'agricoltura e delle greggi, la figura più emblematica dell'età adrianea: Antinoo. Antinoo è il giovane, bellissimo favorito bitinio dell'imperatore, morto nel 130, appena ventenne, per annegamento in circostanze poco chiare (una disgrazia? un suicidio rituale? un omicidio politico?) in Egitto, nei pressi di Hermoupolis: la sua figura e la sua relazione con Adriano sono al centro del romanzo più bello (e meglio documentato) ispirato al mondo antico che sia mai stato scritto, le *Memorie di Adriano* della scrittrice di origine belga Marguerite Yourcenar (1903-1987). La morte del giovane getta Adriano in una disperazione considerata con disapprovazione dai biografi antichi, e lo conduce a tributargli una serie di onori di gran lunga superiori a quelli normalmente attribuibili a chiunque non sia un imperatore: nel luogo della sua morte fonda una città, Antinopoli, fa celebrare con feste sontuose gli anniversari della sua nascita e della sua morte, e soprattutto incentiva intorno alla sua figura, divinizzata e assurta al cielo sotto forma di costellazione, un culto che si diffonde in varie città dell'impero, ma anche in Italia: il già citato rilievo di Antoniano viene da Lanuvio, dove si trova un tempio per la venerazione del nuovo dio, associato ad Artemide. Gli atti di Adriano sono certo dettati dal dolore; ma dietro essi è probabilmente da leggersi anche un accorto calcolo politico, teso a colmare il vuoto religioso che caratterizza il periodo con un culto unificante, da diffondere in tutto l'impero, strettamente connesso alla casa imperiale, ed anzi emanazione dello stesso imperatore. Il culto di Antinoo probabilmente si spegne poco dopo la morte di Adriano, ma la sua diffusione, per quanto effimera, è dimostrata dalla massiccia presenza delle immagini del giovane in statue, busti, teste-ritratto, gemme, che ne riproducono all'infinito il volto malinconico, dagli occhi allungati e dalle labbra sensuali, dalle linee carnose ed ampie, coronato dalla massa chiaroscurata della capigliatura a folti riccioli corposi, che crea un suggestivo contrasto coloristico con i piani luminosi del viso. Nelle immagini a figura intera Antinoo è assimilato spesso a figure di dèi giovani come Apollo o Dioniso (di cui già l'arte ellenistica aveva enfatizzato le forme molli e sensuali, talvolta quasi androgine) o di

personaggi mitici segnati da un destino doloroso, in cui si intrecciano amore e morte, come Ganimede o Attis; assume un significato particolare l'assimilazione ad Osiride, ispirata dal luogo in cui Antinoo ha trovato la morte, ma anche dalla drammatica vicenda mitica di morte e resurrezione della divinità egizia, che verosimilmente costituisce il tema del complesso programma iconografico del triclinio estivo, noto come Canopo, di Villa Adriana. È a proposito dell'elaborazione dell'iconografia di Antinoo che gli storici dell'arte hanno potuto parlare di creazione dell'ultimo tipo di statua atletica classica, spingendosi sino a definire (come ha fatto la studiosa inglese Jocelyn Toynbee in un libro celebre) l'arte adrianea "un capitolo della storia dell'arte greca classica". Ma il classicismo adrianeo, inquieto, soffuso di malinconia, aperto a contaminazioni e suggestioni, è ben diverso da quello nitido e sereno, rassicurante, dell'età augustea, al punto che Ranuccio Bianchi Bandinelli (1900-1975) ha potuto anzi riconoscervi tendenze romantiche, parlando della "prima apparizione di elementi romantici nella cultura europea". Nella scultura ufficiale adrianea, destinata ad eternare il ricordo dei riti e delle cerimonie imperiali, le forme classiche di rigore diventano addirittura gelide, come nei due rilievi reimpiegati in età tardoantica nel cosiddetto Arco di Portogallo, in uno dei quali compare l'apoteosi di Sabina, la moglie *morosa* ("bisbetica") e poco amata di Adriano, morta e divinizzata nel 136. Un tono più caldo e sincero assumono gli stilemi classici nei celebri "tondi" reimpiegati nel IV secolo nell'arco di Costantino, che si possono annoverare tra i prodotti più felici dell'arte dell'età di Adriano. I rilievi sono otto, di notevoli dimensioni (oltre due metri di diametro), e presentano episodi di caccia (al cinghiale, all'orso, al leone) alternati a scene di sacrificio (a Diana, a Silvano, a Ercole, ad Apollo), ed uno (che in origine doveva essere il primo della serie) raffigura la partenza per la caccia; secondo il gusto classico, le poche figure si stagliano nitide sul fondo neutro, appena interrotto da elementi paesistici che conferiscono alle composizioni un tono rarefatto, quasi sognante. Nulla è noto circa il monumento di cui facevano originariamente parte questi rilievi, assai singolari sia per la forma circolare che per la scelta del tema venatorio, che inizierà a conoscere una fortuna crescente nella produzione artistica romana soltanto dopo l'età adrianea, nonostante la forte valenza simbolica di cui la caccia, intesa come manifestazione del potere e della

virtù del sovrano, era stata investita già nell'arte dell'Egitto faraonico e in quella del Vicino Oriente antico, in quella persiana e infine in quella greca ellenistica di ambiente dinastico, sulla scia delle celebri cacce di Alessandro Magno. Una interessante ipotesi di Filippo Coarelli attribuisce i tondi ad una struttura (forse un arco di ingresso) connessa alla tomba di Antinoo a Roma, alla quale farebbe riferimento l'iscrizione geroglifica su un obelisco oggi eretto tra i vialetti del Pincio, e da localizzare forse nell'area della Vigna Barberini, tra la residenza imperiale sul Palatino e il tempio di Venere e Roma. La recente scoperta a Villa Adriana di un'esedra monumentale con una ricca decorazione scultorea di gusto egittizzante, il cosiddetto *Antinoeion*, ha riaperto la questione della tomba di Antinoo; ma sembra incontestabile l'idea di un rapporto particolare delle scene dei tondi dell'arco di Costantino con la figura del favorito imperiale. In effetti il giovane bitinio compare in tutti i tondi, ad eccezione di quello che raffigura il sacrificio ad Apollo; nella serie dei rilievi sarà forse da leggersi una sorta di "storia sacra" della vita del favorito imperiale, scandita, con un chiaro intento di eroizzazione, dalla sua partecipazione al fianco di Adriano (appassionato di arte venatoria, come sappiamo dalle fonti antiche) a battute di caccia, compresa quella (da riconoscere nel tondo con la caccia al leone) nel deserto egiziano, in cui il giovane aveva rischiato la vita proprio pochi giorni prima della sua tragica fine ad Hermoupolis; la sequenza doveva concludersi proprio con il sacrificio ad Apollo, in cui il giovane non compare perché già divinizzato ed assimilato al dio delfico. Il tema della composizione si configura dunque come assolutamente inedito, privo di precedenti nella tradizione dell'arte ufficiale romana, perché intimamente legato al vissuto dell'imperatore, al suo privato, per quanto rielaborato in un monumento rivolto al pubblico; e l'abusato linguaggio formale classico trova accenti di rinnovata autenticità per esprimere i sentimenti di un uomo cui la Yourcenaur fa dire: "L'impero, l'ho governato in latino [...]; ma in greco ho pensato, in greco ho vissuto".

Vedi anche

I Giulio-Claudii: il consolidamento dell'impero e le origini del cristianesimo
Un dittico imperiale: Oriente e Occidente dopo il 395

I Romani e l’arte greca: originali e copie

di Giuseppe Pucci

L’incessante richiesta di opere d’arte greca da parte delle élite romane non può essere soddisfatta dalle prede di guerra. Botteghe di scultori si specializzano nell’esecuzione di copie dei capolavori greci. Dato che gli originali sono in massima parte andati perduti, queste copie sono preziose per la ricostruzione della storia dell’arte greca; ma spesso non si tratta di riproduzioni fedeli, quanto di variazioni e citazioni.

Arte greca a Roma

Già in età ellenistica, soprattutto a partire dal II secolo a.C., il mondo greco inizia a considerare l’arte espressa dalla *polis* del V e IV secolo come l’apogeo della propria esperienza artistica. I capolavori creati dai grandi maestri di allora sono ormai riconosciuti come modelli insuperabili, e i sovrani dei nuovi stati vogliono che anche le loro capitali ne esibiscano di altrettanto mirabili. Se non è possibile impadronirsi dei preziosi originali come bottino di guerra, né acquisirli col danaro o altri strumenti di pressione diplomatica, essi commissionano ad abili artisti delle copie. Così i re di Pergamo fanno copiare la celeberrima *Atena Parthenos* di Fidia, la statua di culto del Partenone di Pericle ad Atene, con lo scopo evidente di raccogliere l’eredità culturale di quella che era stata la città guida della grecità. Ma copie di capolavori di età classica vanno ad abbellire anche ricche dimore private: intorno alla fine del II secolo a.C. il proprietario di una casa di Delo commissiona la replica del famoso *Diadoumenos* di Policleto, il grande maestro argivo del V secolo a.C. Questo *revival* classicistico – il primo della storia dell’arte occidentale – appare agli occhi di un critico dell’epoca, Apollodoro di Atene (180-115 a.C. ca.), come una vera e propria “resurrezione” dell’arte, dopo la “morte” sopravvenuta con il primo ellenismo (evidentemente troppo lontano, a suo giudizio, dal sublime equilibrio dell’età aurea dell’arte greca). Tale discorso retrospettivo, che inizialmente rimane interno alla civiltà greca, viene successivamente fatto proprio da Roma, quando nel corso della

sua espansione imperialistica sottomette tutti gli stati ellenistici nel bacino del Mediterraneo. A questo punto non ci sono più diverse città in concorrenza fra loro, ma una sola capitale del mondo, che può attingere a piene mani alla totalità della storia artistica e culturale greca. I generali vittoriosi abbelliscono l'Urbe con un'incredibile quantità di opere d'arte razziate in Grecia e in Oriente, ma la conoscenza diretta di quei capolavori "in cattività" innesca nell'élite romana un processo di acculturazione che la porta a desiderare di riempire di statue e pitture greche non solo i templi e gli altri edifici pubblici, ma le loro stesse case. E per quanto cospicuo possa essere il bottino di guerra che, ad ogni nuova conquista, affluisce a Roma, esso non basta a saziare la ormai smodata fame d'arte della sua classe dirigente. Parecchi artisti greci seguono a Roma i nuovi padroni, e si mettono al loro servizio creando nuove opere d'arte alla maniera dei maestri dell'età classica; ma ancora più numerosi sono quelli che ad Atene, a Delo e in altri centri dell'Asia Minore operano in botteghe che si specializzano nella copia o nell'adattamento più o meno libero di capolavori del passato ad uso dei nobili romani, i quali competono ora tra loro anche su questo piano. Si fanno anche delle liste delle opere migliori (*nobilia opera*), che diventano quindi "canoniche". In qualche caso le copie sono riproduzioni esatte. Certe botteghe, come quella scoperta a Baia, sul golfo di Napoli, hanno a loro disposizione un assortimento di calchi in gesso e di matrici in argilla prese direttamente sugli originali. La pratica della duplicazione mediante calco è attestata anche dalle fonti (Luciano parla di una certa statua nell'*agorà* di Atene che era perennemente coperta di pece perché continuamente gli scultori ne prendevano il calco). In altri casi gli artisti operano col procedimento "per punti", trasferendo sul marmo una serie di misure prese con appositi strumenti sull'originale (e si ha la sensazione che talvolta il segno di questi punti sia intenzionalmente lasciato visibile, come per garantire il committente che si tratta di una copia assolutamente fedele). Ma se guardiamo alla totalità delle statue che sono normalmente ritenute delle copie bisogna ammettere che la stragrande maggioranza di esse ha poche probabilità di essere la riproduzione esatta, punto per punto, di un originale. Di molti capolavori, per la loro collocazione particolare, sarà indubbiamente stato molto difficile o addirittura impossibile prendere calchi e misure precise; e poi il passaggio dal bronzo al marmo, vale a

dire a un materiale diverso per peso specifico e resistenza, rende inevitabili degli adattamenti (come puntelli e sostegni di vario tipo, necessari per ragioni di statica). Perfino quando il modello era in marmo, e collocato all'aperto, come nel caso delle Cariatidi dell'Eretteo, le copie che possediamo non sono mai identiche all'originale. È corretto allora continuare a chiamarle copie?

Originali e copie: interpretatio, imitatio, aemulatio

In realtà quello del rapporto tra originali e copie è un problema molto complesso, ed è cruciale per la storia dell'arte classica, dal momento che delle creazioni dei grandi maestri della Grecia, celebrate dagli scrittori antichi, solo una percentuale ridottissima è sopravvissuta fino ai giorni nostri. La *Storia dell'arte nell'antichità* di Winckelmann (1717-1768), che a metà del Settecento rappresentò per l'arte antica quello che il *sidereus nuncius* galileiano aveva rappresentato per l'astronomia, è inficiata in realtà proprio dalla scotomizzazione di quel problema. Si è soliti ripetere che Winckelmann rimase sempre ignaro del fatto che la quasi totalità delle sculture antiche allora conosciute non fossero originali greci. Ma non è proprio così. Più che ignoranza, fu rimozione. Già i Richardson, padre e figlio, in una fortunatissima guida per viaggiatori del Grand Tour del 1720, constatando l'esistenza di più statue antiche simili fra di loro avevano concluso che doveva trattarsi di altrettante copie di originali perduti. Winckelmann conosce benissimo le argomentazioni dei Richardson, ma si guarda bene sia dallo svilupparle che dal contestarle. Semplicemente le ignora. E tuttavia è ben consapevole dello scheletro celato nel suo armadio di studioso; tanto che, arrivato all'ultima pagina della *Storia dell'arte,* si lascia scappare questa frase: "Come la donna amata che dalla riva del mare segue con gli occhi colmi di pianto l'amato che si allontana… anche a me... resta solo l'ombra dell'oggetto dei miei desideri... per cui io osservo le copie degli originali con maggiore attenzione di quanto farei se fossi in pieno possesso di quelli". Una sorta di confessione *in extremis* del convertito Winckelmann, al quale otto anni di frequentazione dei cattolici romani avevano evidentemente insegnato qualcosa.

Winckelmann dunque sapeva, e un altro che certamente doveva sapere era Mengs (1727-1779), che di Winckelmann fu prima mentore e poi stretto sodale. Ebbene, solo dopo la morte di Winckelmann, e poco prima della propria, nel 1779, Mengs, richiesto di un parere sul famoso gruppo dei *Niobidi*, ammette che quelle sculture sono da considerarsi delle copie, e vi aggiunge per buon peso anche il *Laocoonte*, l'*Ercole Farnese* e perfino l'*Apollo del Belvedere*. Non è credibile che si tratti di una tardiva illuminazione. Si può invece capire la sua esitazione a smentire l'amico, rapidamente divenuto un'autorità indiscussa. Più coraggio dimostra Francesco Milizia (1725-1798), che sul finire del secolo, senza giri di parole, sostiene che le statue antiche dei musei di Roma "ci paiono bellissime perché non ne vediamo di più belle" e "forse queste nostre bellissime non saranno che copie". Una volta conclamato che il re è nudo, tocca all'archeologia tedesca, la più agguerrita dell'Ottocento, fare ordine nell'intricata materia. Nasce così una scienza nella scienza: la *Kopienkritik*. Essa opera secondo il paradigma della critica testuale, considerando le copie alla stregua di altrettanti codici che ci hanno tramandato un determinato testo. Prima procede alla recensione di tutte le copie pervenuteci, poi le confronta, crea l'equivalente di uno *stemma codicum* individuando quelli più vicini all'archetipo e infine cerca di restituirci quest'ultimo correggendo gli errori e i fraintedimenti dei copisti, eliminando le interpolazioni e integrando per congettura le parti mancanti o corrotte. Lavorando con tal metodo sulle copie di età romana l'archeologia filologica ottocentesca ritenne di poter ricostruire esattamente l'iconografia e lo stile delle creazioni originali dei grandi maestri dell'arte greca, perdute pressoché integralmente. In certi casi ricreò fisicamente in gesso il supposto originale, dandogli perfino il colore del bronzo per renderlo più vero. La *summa* di questo metodo è rappresentata dai *Meisterwerke der griechischen Plastik* di Adolf Furtwängler (1853-1907). Ancora oggi tutto ciò che nei manuali di arte antica si legge di artisti come Mirone, Policleto, Callimaco, Prassitele e altri – della cui mano non possediamo un solo frammento sicuro – si basa esclusivamente sulla *Kopienkritik*. Ma questa a sua volta si basa su un criterio di originalità che è sostanzialmente una creazione del romanticismo e non corrisponde affatto al pensiero degli antichi. Per quanto ciò possa sorprendere noi moderni, la verità è che per gli antichi l'originalità non

è un valore primario, né copiare è considerato disdicevole. Gli antichi non hanno un concetto della proprietà intellettuale simile al nostro, non conoscono nulla di paragonabile al moderno *copyright*. L'unico metro per valutare una pittura o una scultura è quello della *téchne*, dell'abilità artiginale, del saper fare "a regola d'arte". Il copista non fa un lavoro diverso da quello dell'artista da cui copia, e dunque non si perita di firmare col proprio nome. Firmando, dice in sostanza: "ecco, questo è quello che so fare", e ne va orgoglioso allo stesso modo dell'autore dell'originale. L'*Eracle Farnese* replica certamente una statua bronzea creata da Lisippo verso la fine del IV secolo a.C., ma reca incisa la firma di un tal Glicone (II sec.) di Atene, non altrimenti noto. Un'erma in bronzo da Ercolano che replica la testa di una statua di Policleto di cui conosciamo molte altre copie di marmo è firmata da Apollonio di Atene (metà del I sec.). Del resto, discutendo opere di scultura o di pittura gli scrittori antichi non specificano mai se si tratta di originale o copia. Per loro la cosa è irrilevante. Ciò che importa è la bontà dell'esecuzione. Probabilmente anche la fedeltà al modello conta relativamente. Si è ormai smesso di attribuire sbrigativamente qualunque deviazione da ciò che si presume essere l'originale a trascurezza o incapacità del copista. Dopo tutto scolpire o dipingere non è scrivere: modificare l'angolazione di un arto, cambiare un gesto in un altro, aggiungere o spostare un elemento non è qualcosa che si fa per distrazione, come quando si copia una lettera per un'altra. Copiare, replicare non è mai un'operazione ingenua. Tipologizzare, combinare e reinterpretare la forma presuppone sempre la volontà di mediare tra due culture. Nel 1959 Arno Reiff pubblicò un importante lavoro sull'imitazione dei modelli letterari greci da parte degli scrittori romani. In esso distingueva tre pratiche diverse: l'*interpretatio*, l'*imitatio* e l'*aemulatio*. L'*interpretatio* è la traduzione fedele, l'*imitatio* una versione libera che che può combinare anche più fonti, mentre l'*aemulatio* comporta una competizione creativa che è possibile solo dopo una profonda assimilazione delle caratteristiche del modello. Una simile categorizzazione si può applicare anche alle arti plastiche, col vantaggio – fra gli altri – di recuperare alla storia dell'arte una vastissima serie di opere che la *Kopienkritik* scarta in quanto non immediatamente utili alla ricostruzione dell'archetipo, precludendosi

così di comprenderle come espressione della temperie culturale che le ha prodotte.

Il committente romano “tipo” ha sufficiente familiarità con la cultura e l’arte greca, ma difficilmente pretenderà la copia esatta di un’opera che probabilmente non ha neanche mai visto di persona e conosce da altre copie, o magari solo da disegni più o meno fedeli. Quello che vuole in casa propria è piuttosto un’”occorrenza” – un *token*, si direbbe in termini semiotici – di un tipo ideale a cui unanimemente si riconosce eccellenza e valenza normativa. L’uso che ne fa è eminentemente decorativo. Le statue fanno parte dell’arredo domestico, e talvolta sono presenti due copie di una stessa opera – una delle quali invertita specularmente – poste a far *pendant* nel medesimo ambiente. I concetti di *exemplum* e *auctoritas* sono qui fondamentali, ma ancor più lo è quello di *decor*.

Decor è il termine latino che corrisponde al greco *prépon* e che possiamo tradurre con “appropriatezza”. Ciò che veramente conta per i Romani non è infatti un astratto valore artistico, ma la convenienza di un certo contenuto (cioè di un certo soggetto iconografico) e di una certa forma (cioè di un certo stile) a un certo contesto. Nelle terme sta bene un *apoxyómenos*, dato che il raschiarsi con lo strigile è appunto un’azione tipica da ambiente termale. L’*apoxyómenos* più famoso è quello di Lisippo, quindi è preferibile un *apoxyómenos* di stile lisippeo: non necessariamente una copia esatta di quello di Lisippo, ma una statua che comunque richiami quel modello. Lo stesso discorso vale per le palestre, dove si prediligono statue di atleti alla maniera di Policleto, o per i teatri, per i quali sono considerati molto adatti satiri nello stile di Prassitele. Delle migliaia di statue classiche se ne copiano in fin dei conti meno di un centinaio, sempre quelle, in tutto l’impero, però con una certa libertà, esercitandosi in variazioni sul tema. Quelle che la *Kopienkritik* marginalizza come copie non conformi o *pastiches* sono tali solo nell’ottica di una ricostruzione filologica. In realtà sono creazioni di artisti greci basate su un patrimonio formale ereditato dai maestri dell’età classica e rispondenti ai valori estetici condivisi dai committenti. Più che copiare passivamente, gli artisti citano, alludono, emulano; perciò più che quello di copia si dimostra utile il concetto di

intertestualità. In ambito semiotico un testo è “qualsiasi prodotto di una determinata cultura dotato di significato”. E dunque anche i testi visuali fanno parte di un sistema più ampio di relazioni, dialogano a distanza, si richiamano in qualche modo l’un l’altro. Molte di quelle che frettolosamente vengono definite copie sono in realtà degli ipertesti che si innestano su un preesistente ipotesto (per usare la terminologia di Genette). L’intertestualità fa della copia non un’imitazione meccanica o un plagio bensì una riformulazione conscia e motivata. Quintiliano non apprezza i copisti pedissequi, quelli che lavoravano *mensuris et lineis*. Tra *conformatio* e *commutatio* preferisce quest’ultima. Anche Seneca distingue la copia imitativa, tipica della fase di apprendistato, da quella creativa, frutto di una introiezione empatica dei modelli. L’*aemulatio* produce degli ipertesti in cui l’autore ha piuttosto il ruolo di manipolatore di linguaggi, di organizzatore di citazioni ed echi e referenze di altri testi.

Vedi anche

Graecia capta: collezionismo e saccheggio
Seneca politico, scienziato e drammaturgo

Vivere e morire con i miti

di Giuseppe Pucci

Le pareti e i pavimenti delle case romane sono coperti da immagini di dèi ed eroi greci, e così anche gli arredi e gli oggetti della vita quotidiana. Ciò testimonia la venerazione dei Romani per una cultura che sentivano superiore e la volontà di autorappresentazione dei ceti acculturati. L'immagine mitica dà prestigio intellettuale e certifica l'appartenenza del proprietario ad una élite socio-culturale. I miti decorano anche le tombe e i sarcofagi dei Romani: in quelle vicende esemplari essi trovano risposte alle domande esistenziali e conforto per la perdita dei propri cari, le cui virtù e sentimenti vengono esaltati attraverso i riferimenti alle grandi figure della mitologia.

Onnipresenza del mito a Roma

I Romani – come ha scritto l'archeologo Paul Zanker – vivono con i miti. Nel senso che le immagini degli dèi e degli eroi greci sono onnipresenti nella loro vita quotidiana: si trovano nelle case, nelle ville, negli edifici pubblici, negli arredi domestici, sugli oggetti di uso comune. Perché? I Romani non hanno una mitologia paragonabile per ricchezza a quella dei Greci, ma si impossessano avidamente di quella, al pari di tanti altri aspetti della cultura di quel popolo che hanno sottomesso. Circondarsi nella propria quotidianità di miti greci, esibire le immagini che li narrano serve a farsi riconoscere come persone istruite, imbevuti di quella cultura greca verso la quale, nonostante le conquiste militari, i Romani hanno una sorta di complesso di inferiorità che si traduce in ammirazione e perfino in venerazione. Si può parlare di un vero e proprio culto romano della cultura greca, una sorta di religione laica, i cui adepti tengono a far vedere di essere lettori di Omero e dei tragici, di conoscere bene quelle storie tante volte narrate dai poeti greci. Ci tengono, insomma, ad apparire come membri di una élite socio-culturale. Nella misura in cui rimanda a un referente alto, l'immagine mitica dà prestigio; è un mezzo per trasfigurare la banalità del quotidiano, per mettere la vita reale in rapporto col mondo ideale

degli dèi e degli eroi. Il mito è anche un ponte della fantasia che introduce a un lusso immaginario. Sulle pareti o sui pavimenti musivi della propria casa un proprietario abbastanza agiato può far eseguire copie di famosi quadri dei maestri dell'età classica, arrivando a creare – come accade in certe case di Pompei – un vero e proprio museo privato. Ciò consente di praticare un gioco di allusioni erudite, funzionale ad una compiaciuta autorappresentazione. Ma i Romani non riempiono di immagini mitiche solo le case e gli edifici pubblici. Dato che i miti danno forma all'immaginario del lutto e della memoria, fanno la stessa cosa anche le loro tombe: sicché si potrebbe dire che vivono con i miti ma muoiono anche con i miti. I miti sono una sorta di bussola dell'uomo antico, e come nel mito si cercano le spiegazioni del perché il mondo va in un certo modo, così attraverso di esso si cerca di farsi una ragione della morte, della sofferenza, di un destino che tante volte ci appare ingiustamente crudele o, peggio ancora, insensato. La sorte tragica di tanti eroi ed eroine greci offre il paradigma di un fato inesorabile a cui nessuno può sottrarsi, meno che mai i semplici mortali. Oltre ad avere questa funzione normativa, i miti forniscono modelli adeguati per esaltare le virtù del defunto e perpetuarne la memoria. Scegliendo una certa iconografia mitica per la decorazione di un sarcofago si proietta di fatto una vita comune e banale in una dimensione eroica, se ne fa una vicenda esemplare, degna di essere ricordata da congiunti e amici, che da questo traggono consolazione e vanto. I sarcofagi in marmo a contenuto mitologico sono straordinariamente popolari nel mondo romano tra il II e il III secolo. Solo a Roma ne sono stati trovati più di 6000. Quali elementi guidano la scelta del soggetto, e che ruolo ha il mito nella costruzione della memoria familiare e dei valori socialmente condivisi? Cosa leggono in quelle immagini l'acquirente e poi coloro – parenti ed amici – che periodicamente si recano a far visita al defunto? È il genere di domande a cui cercano di dare risposta i cosiddetti *Visual Studies*, la corrente di studi che si è affermata a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, soprattutto in ambiente angloamericano. Gli esponenti di questa corrente cercano di superare l'analisi formale della storia dell'arte tradizionale concentrandosi piuttosto sulle modalità della visione e quindi sulle pratiche di lettura dell'opera d'arte all'interno di determinati contesti storici e culturali. Essi propongono perciò una

lettura emica dell'opera d'arte. In questo essi si rifanno alla terminologia del linguista americano Kenneth L. Pike, che negli anni Cinquanta del Novecento coniò i termini *emic* ed *etic* a partire dalle desinenze delle parole inglesi *phonemics* e *phonetics*. Pike usava *emic* in relazione agli aspetti strutturali e funzionali del linguaggio ed *etic* in relazione all'analisi descrittiva e classificatoria che ne fanno i linguisti. Nelle scienze sociali è invalso l'uso di impiegare il termine *emic* per definire il punto di vista degli attori sociali, quello interno alla cultura condivisa dal gruppo a cui questi appartengono. Anche per leggere un'opera greca o romana è consigliabile, se non addirittura necessario, mettersi nei panni dell'osservatore antico. Benché i Romani non ci appaiano di primo acchito così diversi da noi come potrebbero esserlo degli indigeni della Polinesia, non c'è dubbio che avessero delle pratiche visive e di lettura diverse dalle nostre, e noi dobbiamo cercare di entrare nella loro testa, come fa l'antropologo quando studia una società a livello etnologico.

Lettura e interpretazione del mito

Per celebrare un defunto romano, se si tratta di un uomo molto spesso si sceglie per il suo sarcofago il mito di Meleagro, l'eroico cacciatore, uccisore del terribile cinghiale che devasta la città di Calidone. Come legge l'osservatore un'immagine del genere? Si sente realmente invitato a identificare il morto con Meleagro, cercando nella biografia del primo analogie con le imprese dell'eroe mitico? In qualche caso il defunto potrà anche essere stato in vita un prode combattente, ma quando vediamo che il mito di Meleagro viene scelto anche per il sarcofago di un semplice fabbro di Ostia, evidentemente questo diventa improbabile. È chiaro che il paragone va letto in funzione puramente consolatoria: serve a suggerire in forme magniloquenti che il morto è stato una persona di valore, ma che comunque nessuno sfugge al proprio destino, neanche i grandi eroi del mito. Le virtù che si esaltano attraverso l'accostamento mitico non corrispondono sempre, peraltro, a reali meriti personali, quanto piuttosto a valori condivisi da tutta la società. Ci sono sarcofagi a decorazione mitologica nei quali uno o più personaggi hanno un volto fisionomicamente caratterizzato. Si tratta in genere di raffigurazioni di coppie mitiche: Endimione e Selene, Teseo e Arianna,

Venere e Adone ecc., dove agli eroi del mito sono dati i sembianti dei coniugi defunti. È improbabile che in tutti questi casi entrambi gli sposi fossero già morti all'epoca della realizzazione di un sarcofago. Il più delle volte uno dei due sarà sopravvissuto all'altro almeno per un certo periodo, e dunque più di una volta si sarà trovato da vivo di fronte alla propria immagine eroizzata, che avrà guardato stando insieme ad amici e parenti. Insomma l'osservatore si sdoppia, si fa osservatore di se stesso, dialoga col congiunto defunto e nello stesso tempo legge e dà a leggere se stesso come protagonista di una vicenda esemplare. Cosa ci dicono monumenti del genere sul rapporto tra committente e fruitore? Come funziona il gioco semiotico predisposto dal destinatore, cioè da colui che formula il messaggio indirizzato all'osservatore? Quali strategie di autorappresentazione troviamo attuate? Si può dare per scontato che l'osservatore antico sia normalmente in grado di riconoscere visivamente i personaggi mitici (sono sempre gli stessi notissimi miti a essere raffigurati) e di mettere quelle iconografie in relazione con i defunti a cui intendono alludere. C'è però motivo di credere che egli non riferisca necessariamente ad essi l'intero mito. Anzi, è probabile che faccia una lettura selettiva, riferendo ai soggetti reali solo determinate situazioni del contesto mitico, o anche che adatti il mito stesso alle vicende dei defunti. In un sarcofago oggi ai Musei Vaticani le due figure centrali, che hanno – a differenza di tutte le altre – delle teste-ritratto, sono chiaramente ispirate a un famoso gruppo scultoreo di età ellenistica che rappresentava Achille e Pentesilea, la regina delle Amazzoni. Cosa dice il mito? Dice che l'eroe affronta in duello la nemica con tutta la furia che ben gli conosciamo, ed essendo un grande guerriero, la colpisce a morte. Ma nell'istante stesso in cui la uccide se ne innamora perdutamente. Cosa vuol dire il sarcofago? Che il marito – perché con tutta evidenza di una coppia di sposi si tratta – è l'assassino della moglie? Certamente no. L'osservatore antico è abituato a contestualizzare l'immagine e, nel caso di un monumento funerario come questo, interpreta la figura di Achille con quella di un compagno forte che sta accanto alla moglie nell'ora della morte e che fino all'ultimo le manifesta il suo amore appassionato, anche se questo non basta a impedirne la fine. Per decorare il sarcofago – custodito al Museo Nazionale Romano – di un figlio e di sua madre è stato scelto il mito di Fedra e Ippolito. La scelta ci appare quanto meno imbarazzante, dato

che l’amore di Fedra per Ippolito non è un casto sentimento materno bensì la passione colpevole della matrigna per il figlio del suo sposo Teseo. Questo amore fa orrore al giovane, e il suo rifiuto spinge Fedra ad accusarlo di stupro. La falsa accusa provoca in ultimo la morte di Ippolito e Fedra sconvolta si uccide a sua volta: una storia che non potrebbe essere più truculenta. Dobbiamo accusare di incultura e mancanza di buon gusto gli artisti e i loro clienti? In realtà, come nel caso di Achille e Pentesilea, l’osservatore non legge il personaggio di Fedra nell’intero contesto della storia mitica. L’aspetto riprovevole della sua passione, la calunnia contro il figliastro e il suicidio restano al di fuori. Ciò che è caratterizzante nel personaggio Fedra è il grande amore e il grande dolore per la perdita di esso. Quanto a Ippolito, nel sarcofago egli è rivolto verso l’osservatore e tiene in mano un dittico. L’allusione è alla famosa lettera con cui nel mito Fedra gli dichiara la sua passione. Ma qui più probabilmente si vuole sottolineare il fatto che il ragazzo defunto aveva familiarità con la lettura. Data la giovane età, insomma, l’unica *virtus* che si poteva esaltare in lui era che prometteva bene, che era bravo a scuola. Insomma una lettura emica del testo iconico sorvola sulla vicenda raccapricciante del mito, fatta di colpe vergognose e contrappassi inesorabili, e si sofferma sull’umanissima disperazione di una famiglia, e in particolare di una madre, per la perdita prematura di un figlio in cui erano riposte tante speranze. Un accurato processo di selezione individua per ogni mito particolari episodi, considerati appropriati per veicolare determinati messaggi: nei sarcofagi decorati con il mito della strage dei Niobidi l’accento cade sulla fine immatura delle giovani vittime innocenti più che sul dramma della madre pietrificata; in quelli con il mito di Medea la vera protagonista non è la fosca eroina assetata di vendetta ma la rivale Creusa, simbolo del passaggio repentino dalla felicità ad una morte straziante. La rifunzionalizzazione di certe immagini religiose in ambito privato è agevolata dal fatto che lo spettro di significato delle singole formule è abbastanza ampio da consentire variazioni notevoli in base al contesto in cui vengono impiegate. Di qui la necessità di tener conto del ruolo attivo che spetta allo spettatore nel processo di ricezione. L’osservatore antico legge le immagini in funzione delle proprie esigenze, adattandole a specifiche situazioni personali. Non va neanche dimenticato che le tombe e i sarcofagi in essa contenuti sono oggetto di visite periodiche,

seguite da simposi e banchetti. A partire dal II secolo gli edifici funerari si presentano in genere chiusi da un recinto, accessibile solo alla famiglia e agli amici intimi. Questa tipologia architettonica ha precise motivazioni sociologiche: prima di ogni altra il venir meno in età imperiale di una reale competizione politica, cosa che rende inutile l'esaltazione pubblica dei propri meriti nei confronti della comunità. Al centro dell'interesse sono ora i legami familiari e i relativi valori affettivi, e conseguentemente i monumenti figurati si relazionano sostanzialmente alla sfera privata. Essi hanno lo scopo di tener desta la memoria del loro caro nei congiunti che, in determinate ricorrenze, accedono alla tomba per consumarvi dei pranzi. Quei banchetti, aspramente censurati negli scritti dei primi cristiani, sono occasioni di festa, e ciò spiega il carattere gioioso di alcuni temi raffigurati con particolare frequenza nei sarcofagi, come i cortei dionisiaci e quelli marini.

Vedi anche

La pittura funeraria a Tarquinia
Il mito greco nell'immaginario funerario etrusco: sarcofagi e urne cinerarie
Graecia capta: collezionismo e saccheggio
I Romani e l'arte greca: originali e copie

Varietà e unità nei linguaggi artistici delle province romane

di Claudia Guerrini

L'arte del mondo dominato da Roma è un mosaico di infinita ricchezza e complessità, la cui poliedricità dipende dalle preesistenti tradizioni culturali e figurative delle diverse realtà provinciali; ma è anche un linguaggio comune, espressione di un immaginario collettivo diffuso in ogni angolo dell'impero, e costituisce uno strumento vincente della romanizzazione.

L'impero, le città

L'aggressione militare e la repressione di ogni forma di resistenza alla conquista sono gli strumenti essenziali dell'espansione imperialistica di Roma; ma è la capillare romanizzazione dei territori conquistati a garantire la tenuta della compagine dell'impero, una volta ottenuta la stabilizzazione politica. La romanizzazione costituisce un fenomeno politico e culturale complesso e ricco di sfumature, che non comporta l'imposizione dall'alto di un modello unico di omologazione, ma che anzi deve buona parte della propria efficacia alla capacità di integrare nella macchina amministrativa le forme istituzionali locali con il coinvolgimento diretto delle élite provinciali, di tollerare le diverse tradizioni religiose, incoraggiando semmai il sorgere di culti sincretistici attraverso l'identificazione tra le divinità locali e quelle del pantheon romano, e infine di rispettare, per quanto possibile, le specificità culturali dei popoli assoggettati. Il cemento ideologico nella costruzione e nel consolidamento dell'impero è fornito da un'abile organizzazione del consenso, che trova la propria sede ideale nelle città: organismi urbani sorgono ovunque nelle province, assumendo un ruolo fondamentale soprattutto nella parte occidentale dell'impero, dove fino alla conquista era prevalente un modello insediativo di tipo sparso, o comunque più semplice, mentre nella parte orientale, che può vantare un'urbanizzazione di antichissima e florida tradizione, il segno del dominio di Roma è recato principalmente da interventi urbanistici e architettonici, spesso ambiziosi, che si inseriscono in tessuti urbani

preesistenti. Ed è nelle città – che si dotano di tutte quelle strutture pubbliche, dai teatri ai fori alle terme, in cui si svolgono i momenti salienti della vita quotidiana del cittadino romano – che i provinciali, almeno quelli delle classi più elevate, imparano ad adottare uno stile di vita modellato su quello dei conquistatori, sia in ambito pubblico che nelle forme della vita privata: un fenomeno spontaneo (anche se incoraggiato e controllato dal potere centrale), connesso alla cooptazione da parte di Roma dei ceti dirigenti locali, che gradualmente riusciranno a conquistare un posto al sole nella vita politica romana attraverso l'ascesa al senato di Roma, per giungere a rivestirsi della porpora imperiale con Traiano, primo imperatore di origine provinciale. La romanizzazione è dunque vantaggiosa per chi sa (e può) adeguarsi alla nuova situazione, adottando un atteggiamento di lealismo nei confronti del dominatore: questo sembra dire, ad esempio, il personaggio togato che appoggia la mano sulla spalla di un barbaro legato ai piedi di un trofeo sull'arco di Glanum (Saint-Rémy-de Provence) nella Gallia Narbonense, uno dei tanti monumenti tropaici che sorgono nei territori di recente conquista, sancendone simbolicamente l'appartenenza a Roma. Questi monumenti, con le loro immagini di battaglie e le rappresentazioni dei "barbari" sconfitti e umiliati, dall'arco di Orange a quello di Carpentras, fino al celebre *Tropaeum Traiani* di Adamklissi (Romania), sul quale dovremo tornare, costituiscono manifestazioni figurate, talvolta assai eloquenti, della brutalità dell'imperialismo di Roma, e recano un monito di natura ostentatamente minacciosa e repressiva. Ma insieme ad essi, nei territori conquistati, sorgono anche le grandi opere di ingegneria civile, cinte murarie e porte urbiche, strade, ponti, acquedotti, premesse importanti dello sviluppo civile ed economico delle comunità, strutture che attestano orgogliosamente il raggiungimento dell'*urbanitas*: segni positivi, dunque, del dominio di Roma, che ancora oggi caratterizzano tanti paesaggi dell'Europa, dell'Africa settentrionale e del Medio Oriente, dal possente acquedotto di Segovia in Spagna a quello di Cesarea in Israele, dalla splendida Porta Nigra di Treviri fino al Pont du Gard in Provenza, l'impressionante sistema costituito da tre ordini di arcate con cui l'acquedotto augusteo che reca a Nîmes l'acqua di una lontana sorgente scavalca il fiume Gard.

Luoghi del consenso nelle città provinciali

I monumenti pubblici che sorgono nelle principali città delle province, rese splendide dalla sinergia tra le iniziative urbanistiche del potere centrale e quelle finanziate dalle aristocrazie locali, che trovano nell'evergetismo uno strumento funzionale all'affermazione delle proprie ambizioni politiche, si richiamano spesso ai prestigiosi esempi dell'Urbe negli sviluppi planimetrici e nelle forme architettoniche, ma soprattutto negli apparati decorativi, giungendo, in alcuni casi, a configurarsi quasi come repliche di modelli urbani: questo è ad esempio il caso del "Foro di marmo" di Augusta Emerita (attuale Merida, in Andalusia), capitale della Lusitania, che ha restituito i frammenti scultorei di un programma iconografico che sembra ricalcato su quello del Foro di Augusto a Roma, con una galleria di statue-ritratto (i *summi viri* locali?), l'attico del porticato decorato con clipei e cariatidi, e un gruppo scultoreo raffigurante Enea che fugge da Troia con il padre Anchise e il figlioletto Ascanio. La ripresa in ambito provinciale dei programmi iconografici e dei temi ricorrenti dell'arte ufficiale nel centro del potere costituisce insieme un segno eloquente della presenza di Roma, una cassa di risonanza per le parole d'ordine e le formulazioni politico-propagandistiche del potere imperiale, e infine un modo per le aristocrazie locali di dimostrare il proprio lealismo al governo centrale e la propria incondizionata adesione ai suoi ideali: questo fa sì che in ambito pubblico, per opere di committenza elevata, le formule iconografiche e il linguaggio stilistico con cui esse vengono elaborate non siano generalmente dissimili da quelli imperanti a Roma, con il predominio dei ritratti dell'imperatore e dei membri della famiglia imperiale (strumenti essenziali della propaganda dinastica e per questo capillarmente diffusi in ogni angolo dell'impero) e di copie e varianti di statue greche classiche, tardoclassiche ed ellenistiche. Sculture che fanno di teatri e anfiteatri, terme, ninfei e *odeia* luoghi del consenso, nei quali si sviluppa un "discorso per immagini" di tipo allegorico che adotta le forme dell'arte colta, di origine greca, anche dove esiste una diversa tradizione artistica, che continua ad esprimersi in un linguaggio figurativo non conforme alla tradizione classica ed ellenistica adottata dall'arte ufficiale. E a proposito di luoghi del consenso vanno naturalmente ricordati i monumenti del culto imperiale, che si

diffondono in tutto l'impero già dall'età augustea, assumendo forme anche molto diverse da regione a regione. In Occidente la venerazione dell'imperatore trova spesso posto nei grandi santuari sovraregionali dedicati alle divinità locali e in alcuni casi esistenti già prima della conquista romana: questo è probabilmente il caso del santuario federale di Lugdunum (Lione), capitale della Gallia Lugdunensis e sede del *Concilium Galliarum*, cioè dell'assemblea, a carattere sia religioso che amministrativo, dei rappresentanti delle 60 popolazioni delle Gallie intorno all'altare fondato da Druso Maggiore nel 12 a.C., e dedicato al culto di Roma e di Augusto; il complesso comprende, oltre all'altare (noto soltanto da riproduzioni su monete), un anfiteatro e un circo-ippodromo destinato allo svolgimento di ludi a carattere celebrativo. Nelle province orientali, dove la venerazione religiosa del sovrano è un fenomeno familiare alle popolazioni fin dall'epoca dei regni ellenistici, sorgono complessi monumentali ambiziosi, talvolta caratterizzati da notevole sfarzo, tra i quali va naturalmente ricordato almeno il Sebasteion di Afrodisia di Caria (in Turchia), collocato nella parte orientale dell'*agorà*. Si tratta di una vera e propria strada processionale, lunga 80 metri e larga 14, diretta verso il tempio di Augusto e Afrodite (antenata divina della dinastia giulio-claudia) e fiancheggiata da grandi portici a tre ordini sovrapposti (dorico, ionico e corinzio); quello meridionale è decorato da grandi pannelli scolpiti a rilievo con scene mitologiche (Achille e Pentesilea, la nascita di Eros, le tre Grazie, Meleagro...) e con immagini degli imperatori giulio-claudi, raffigurati mentre incoronano trofei ma anche in scene più complesse, come nel rilievo che mostra l'imperatore Claudio nell'atto di sottomettere la personificazione della Britannia; altre personificazioni di popoli conquistati da Augusto si collocano, accanto a motivi cosmici (il Giorno, l'Oceano), nel portico settentrionale, a rendere ancora più enfatico l'omaggio reso alla dinastia giulio-claudia, vittoriosa sulla barbarie e sul disordine e garante della prosperità dell'impero ecumenico, tanto da essere degna di questo straordinario *elogium* figurato condotto attraverso il confronto con i protagonisti delle grandi storie del mito greco. Il monumento, che è un vero e proprio *unicum* nel panorama pur ricco e diversificato degli edifici destinati al culto imperiale, risulta tanto più interessante alla luce del fatto che Afrodisia è sede di una importante scuola di abilissimi scultori, specializzati nella

copia e nella rielaborazione di modelli greci di età classica ed ellenistica come nella realizzazione di statue-ritratto di notevole qualità e nella decorazione scultorea di complessi architettonici. A questi artisti, che lavoreranno, oltre che ad Afrodisia, in buona parte dell'impero, firmando orgogliosamente le proprie opere con l'etnico *Aphrodisieus* (una sorta di marchio di qualità), si debbono molte sculture eccellenti, in particolare di età adrianea, ma anche la splendida decorazione a rilievo dei sontuosi monumenti eretti a Leptis Magna, in Tripolitania (Libia), dall'imperatore Settimio Severo, originario della città: il foro, con la grande piazza delimitata da portici ad arcate tra le quali si inseriscono clipei con teste di Medusa, il tempio dedicato al culto imperiale della *gens Septimia*, con le colonne in facciata sostenute da plinti ornati da scene di gigantomachia, e la grande basilica, il cui ingresso è fiancheggiato dalle celebri paraste decorate da lussureggianti girali vegetali, popolati di figurine umane ed animali, espressione di un virtuosistico estro ornamentale reso in un linguaggio stilistico barocco, mosso, abbondantemente chiaroscurato. Il notevole ampliamento urbanistico voluto da Settimio Severo (146-211) per Leptis rappresenta in modo esemplare la floridezza che le province d'Africa hanno raggiunto in questa fase, esito di un progressivo e continuo sviluppo economico legato alla produzione agricola (olio, grano) e manifatturiera (dagli impianti per la produzione del *garum* sulle coste della Mauretania alla serie di officine che producono la diffusissima ceramica fine da mensa nota come "sigillata chiara"). Nelle città africane il benessere economico diffuso è ben rappresentato dal notevole livello raggiunto dall'edilizia residenziale d'élite, caratterizzata dall'eccellente qualità della decorazione, in particolar modo gli splendidi mosaici policromi; ma anche dalla diffusione capillare di edifici pubblici, spesso assai cospicui per dimensioni e per decorazione, che manifestano la profondità di penetrazione del *Roman way of life* in quest'area. Esemplare la distribuzione degli edifici per spettacoli: se i circhi non sono molto diffusi (i pochi noti sono tuttavia di notevole impegno, come quello di Cartagine, terzo nel mondo romano per dimensioni dopo il Circo Massimo e quello di Antiochia), non esiste città di una certa importanza che non abbia un teatro, spesso impreziosito da una decorazione particolarmente sontuosa della *scaenae frons*, come a Sabratha (Libia); e assai diffusi, soprattutto nell'Africa Proconsolare,

sono gli anfiteatri, in qualche caso addirittura due nella stessa città, come a Thysdrus (attuale el-Djem, in Tunisia), dove ad un più modesto impianto della fine del II secolo si affianca, tra il 230 e il 250, il cosiddetto Colosseo d’Africa, una imponente struttura (mirabilmente conservata) progettata per ospitare almeno 30 mila spettatori e destinata però a rimanere in uso per non più di una decina d’anni. In qualche caso l’Africa precorre addirittura l’Urbe nella realizzazione di impianti stabili a destinazione ludica, come avviene a Caesarea Iol (attuale Cherchell, in Algeria), capitale del regno cliente di Mauretania (che entrerà definitivamente nell’impero durante l’età claudia), trasformata in una “Roma d’Africa” dal re Giuba II (50 a.C. ca. - 23 d.C. ca.): in questo centro sorgono un teatro e un enorme anfiteatro di forma singolare (e la cui arena, di oltre 4000 m² di superficie, è la più ampia finora nota nell’intero mondo romano) tra il 25 e il 15 a.C., in un momento, cioè, in cui Roma è ancora ben lontana dal dotarsi di un anfiteatro stabile. Altrettanto significativa è la diffusione di cospicui impianti termali, tra i quali basti ricordare quello realizzato a Cartagine in età antonina, quarto per dimensioni nel mondo romano (dopo le Terme di Traiano, quelle di Caracalla e quelle di Diocleziano, tutte a Roma); e di fori, che nella varietà delle soluzioni architettoniche adottate dimostrano la coesistenza di vari modelli, rielaborati in modo originale adattandoli alle esigenze locali. Le province africane offrono forse il miglior esempio dello stretto rapporto esistente tra romanizzazione ed urbanizzazione, e la connessione di entrambi questi fenomeni con lo sviluppo economico e produttivo.

Il ruolo della tradizione nella parte orientale dell’impero

Come le province africane, anche l’Asia Minore in età romana conosce una straordinaria fioritura artistica, di cui la già citata attività degli scultori afrodisiensi costituisce un eccellente esempio: del resto, qui gli scultori possono contare sull’abbondanza di materia prima fornita dalle straordinarie cave di marmi bianchi e colorati e sulle numerose possibilità di lavoro assicurate dall’intensa attività edilizia promossa dalle ricche élite locali, che favorisce anche la creazione di nuove tipologie monumentali e l’elaborazione di forme architettoniche caratterizzate da uno spiccato decorativismo. Basti a tale proposito

ricordare alcuni straordinari monumenti di Efeso, capitale della provincia d’Asia, come l’elegante tempio dedicato al Divo Adriano, con il frontone spezzato al centro da un arco che reca sulla chiave di volta il busto della *Tyche*, la personificazione della città, e soprattutto la biblioteca-*heroon* di Celso. Eretta dal console Caio Giulio Aquila come monumento funerario del padre, Caio Giulio Celso Polemeano, l’imponente struttura presenta una facciata architettonica con due ordini di colonne in marmi pregiati, movimentati da avancorpi e rientranze come in una *scenae frons* teatrale, su cui si aprono edicole con statue di divinità e personificazioni, mentre l’interno cela, al di sotto della grande statua di Atena posta sulla parete di fondo della sala di lettura, la camera funeraria dove riposa il destinatario del complesso, che può godere del privilegio di una sepoltura nel centro della città, come un eroe: un esempio, di grandissimo interesse, di eroizzazione del singolo attraverso la cultura, un concetto che entrerà più tardi a far parte dell’immaginario collettivo, come dimostra la diffusione, nel III secolo, dei sarcofagi con immagini di filosofi e Muse. In Asia Minore, in particolare a Sinnada (nei pressi delle cave del marmo docimeno), sono attivissime dall’età adrianea botteghe che producono sarcofagi monumentali, assai apprezzati a Roma e nelle altre province dell’impero per le sepolture di rango, decorati con colonnette che formano serie di edicole, all’interno delle quali si stagliano figure derivanti da modelli di statuaria classica ed ellenistica. Del resto, nelle province orientali la tradizione artistica greca resta viva e profondamente sentita sotto la dominazione romana, e gli atelier di artisti continuano a produrre, sia per il mercato locale che per l’esportazione, opere in cui si manifesta una sostanziale, intima adesione ai modelli classici ed ellenistici, sostenuta spesso da un sentimento di orgoglio, venato di nostalgia, per il proprio glorioso passato culturale. Ad Atene, per esempio, prosegue fino alla rovinosa invasione degli Eruli (267) l’attività delle botteghe degli scultori neoattici, che rielaborano i modelli classici in un linguaggio stilistico tradizionale, poco incline ad accogliere le innovazioni tecniche (come l’uso del trapano corrente, qui impiegato con moderazione) sia in opere a tutto tondo, tra le quali spiccano, per intensità ed eleganza formale, i ritratti del ricchissimo retore ed evergeta Erode Attico (101-177) e di personaggi della sua cerchia, ispirati alle immagini di filosofi e intellettuali del IV secolo a.C., sia nei sarcofagi, probabilmente i

prodotti migliori dell’artigianato attico in età romana. Oggetto di un florido commercio che tocca quasi tutte le province, e segnatamente Roma, i sarcofagi attici riprendono con un linguaggio stilistico controllato e cristallino, ma comunque vivace, iconografie classiche ed ellenistiche, probabilmente in molti casi di derivazione pittorica, nella rappresentazione delle storie di Ippolito e Fedra, di Meleagro, di Achille, ma anche di battaglie tra Greci ed Amazzoni e di gioiosi *thiasoi* dionisiaci e marini. Anche nei principali centri della provincia di Siria, massime ad Antiochia (città sede del governatore romano, nonché vera metropoli d’Oriente) la cultura figurativa greco-ellenistica continuerà ad esercitare una propria profonda influenza almeno fino alla fine del IV secolo, come dimostrano gli eleganti mosaici pavimentali, realizzati con tecnica raffinatissima, che sono stati rinvenuti nelle ricche case della città e nelle ville suburbane, tra cui basti ricordare quello celebre con la competizione tra due mitici bevitori, Eracle e Dioniso (oggi conservato a Princeton). In questa ricchissima provincia è soprattutto l’architettura ad assumere aspetti di grande originalità; le città, in competizione tra di loro e frequentemente interessate da profonde ristrutturazioni rese necessarie dal verificarsi di terremoti, assumono aspetti di notevole impatto scenografico grazie alla realizzazione di *plataiai*, larghi assi viari fiancheggiati da portici colonnati, che si incontrano in corrispondenza di eleganti *tetrapyla*, monumenti costituiti da quattro gruppi di quattro colonne ciascuno: a movimentare con suggestivi effetti di chiaroscuro e di *variatio* queste selve colonnate si alternano spesso capitelli di ordini diversi, mentre a colonne lisce si affiancano colonne tortili, come ad Apamea, oppure statue di personaggi illustri vengono innalzate su mensole sorrette dalle colonne stesse, come a Palmira, celebre e florida città carovaniera. Concepite per una simile collocazione sono anche le figure che compongono il gruppo in porfido dei Tetrarchi della basilica di San Marco a Venezia, giunte nella città lagunare da Costantinopoli, ma di produzione verosimilmente egiziana, come è lecito supporre in virtù della pietra impiegata (il porfido delle cave del Gebel Dokhan, ai margini del deserto orientale egiziano) e della perizia con cui è lavorata, esito dell’antichissima tradizione dell’utilizzo in scultura di questo ed altri materiali di particolare durezza, risalente all’età faraonica e ancora ben viva in Egitto. La millenaria cultura figurativa dell’Egitto dei faraoni continua ad

esercitare un fascino potente in età romana, come era del resto avvenuto durante l'epoca tolemaica, condizionando le scelte sia formali che contenutistiche delle espressioni artistiche. È questa tradizione a dettare le linee nitide e la compattezza volumetrica della bella statua in basalto di Hor figlio di Hor, sacerdote del dio Thot al Cairo, ma anche le formule iconografiche che trasformano talvolta gli imperatori romani in faraoni, come in una statua di Caracalla caratterizzata da uno straniante contrasto tra l'intenzione ritrattistica dei lineamenti e la resa fortemente tipizzata del corpo. L'integrazione tra culture, credenze e tendenze stilistiche diverse conduce ad esiti di notevole originalità soprattutto nell'ambito della produzione di manufatti legati alle tradizionali pratiche funerarie, come lenzuoli funebri (celebre l'eclettico esemplare del Museo Puškin di Mosca, in cui un giovane vestito della toga romana viene presentato ad Osiride da Anubi, il dio dalla testa di sciacallo) e ritratti dipinti ad encausto su tavolette di legno, conservati nelle case e destinati, dopo la morte delle persone effigiate, ad essere applicati sulle loro mummie, restituiti in gran numero soprattutto dall'oasi del Fayyum, sulla riva sinistra del Nilo non lontano dal delta: una straordinaria galleria di volti resi con grande vivacità, che testimonia dell'evoluzione tecnica e stilistica, tra I e IV secolo, di un genere di pittura "popolare".

Immediatezza del linguaggio artistico "provinciale"

L'arte dell'impero è davvero, per riprendere una nota definizione di Salvatore Settis, "un'arte al plurale", caratterizzata da una eterogeneità di linguaggi stilistici e di tendenze formali che affondano le proprie radici nei diversi substrati culturali dei territori interessati dalla romanizzazione. Nelle province occidentali resta viva la tradizione artistica locale, caratterizzata da un linguaggio espressivo di tipo simbolico, fortemente improntato all'espressione immediata e ispirato ad esigenze di carattere narrativo e celebrativo piuttosto che estetico, lontano dal naturalismo e dalla razionale organicità delle formule stilistiche di matrice greca. Uso delle proporzioni gerarchiche e di una resa semplificata dello spazio e della profondità, predilezione in scultura per una resa disegnativa che inibisce una trattazione plastica delle figure, degradazione in senso ornamentale delle forme organiche,

frontalità e centralità attribuite nelle scene figurate ai protagonisti principali in funzione celebrativa: sono le caratteristiche principali di questo linguaggio formale, cui si attribuisce generalmente la qualifica di “arte provinciale” *tout court*. Nelle province occidentali che in età preromana avevano avuto contatti più o meno intensi con il mondo greco, e nelle quali più precoce e profonda è la romanizzazione, queste tendenze possono combinarsi con la conoscenza della cultura figurativa ellenistica in opere originali e di notevole efficacia espressiva, come nella straordinaria statua di Medea che si prepara a trafiggere i figli aggrappati alle sue vesti (un’iconografia peraltro rarissima) rinvenuta nella necropoli di Arelate (Arles), nella quale la resa essenziale, quasi rozza, del volto, del corpo e del panneggio della maga trova accenti di intenso, dinamico patetismo nell’impostazione ritmica a spirale che riecheggia quella del gruppo pergameno del Galata che si uccide con la moglie. Arles, del resto, si trova nella Gallia Narbonense, divenuta provincia romana già nel 118 a.C. (il nome “Provenza” la qualifica come “provincia” per antonomasia) e definita da Plinio il Vecchio (*Nat. hist.*, III, 31) “Italia, più che provincia” proprio per la profondità di penetrazione della cultura romana in questo territorio: un territorio che però aveva conosciuto da vicino anche la cultura ellenica, grazie alla mediazione della colonia greca di Massalia (Marsiglia). Lo stesso può dirsi per le tre province della Penisola Iberica (Hispania Baetica, Hispania Tarraconensis, Lusitania), di antica romanizzazione e in precedenza interessate da contatti significativi con la civiltà greca e con quella fenicio-punica: qui, soprattutto dagli inizi dell’età imperiale, abbiamo un livello molto elevato di adesione alle forme dell’arte ufficiale romana, che improntano anche la ritrattistica privata, che tuttavia spesso si distingue per un adeguamento alle caratteristiche somatiche e ai costumi locali, oltre che per una certa disinvoltura nel trattamento delle materie prime, in particolare il bronzo; un esempio molto citato a tale riguardo è un bel ritratto femminile in bronzo da Ampurias, in cui l’imitazione delle complicate torri di riccioli delle acconciature di età flavia è eseguita con semplicità e freschezza. Ma nell’area centro-settentrionale dell’impero, dalle province danubiano-balcaniche alle due Germanie (Inferior e Superior), dalla Gallia Belgica alla Britannia, prevale nettamente quel linguaggio espressivo immediato, non naturalistico, che abbiamo già descritto, e che

costituisce l’esatto corrispondente provinciale delle tendenze “plebee” della produzione artistica nell’Urbe, rappresentate, per citare un esempio notissimo, dalla tomba del fornaio Eurisace presso Porta Maggiore, con il suo fregio che con sciolta semplicità racconta le fasi della panificazione mettendo al centro di tutto la figura del committente, un *self-made-man* che si autocelebra per l’abilità negli affari che gli ha garantito una prospera condizione economica ed anche una piccola carica pubblica, adeguatamente enfatizzata. Forme e tematiche confrontabili con quelle dell’arte “plebea”, espressione dei commercianti, dei magistrati locali, dei liberti in carriera di Roma e dei municipi italici, si riscontrano principalmente nell’arte funeraria delle province occidentali riconducibile ad una committenza costituita da commercianti più o meno romanizzati, da funzionari dell’amministrazione locale e dell’esercito, da soldati: persone che probabilmente, come nota Paul Zanker, entrando a far parte di un organismo percepito come superiore dal punto di vista politico e culturale quale l’impero di Roma, e godendo di un crescente benessere economico, acquisiscono un maggior grado di consapevolezza e di autostima, che li orienta verso la visibilità funeraria, che consente loro di raccontare qualcosa di se stessi e della propria esistenza. I defunti si mostrano con il loro vero volto, in ritratti spesso rozzi e approssimativi, ma sempre chiaramente connotati da un intento individualizzante, e amano porre l’accento sulle proprie fortune economiche e sulla propria adesione ai costumi e alle abitudini di Roma: gli uomini indossano di frequente la toga, l’abito del cittadino romano, mentre le mogli, spesso abbigliate con le vesti tradizionali (come nelle stele funerarie del Norico, dove le donne portano caratteristici copricapi a due punte), sono coperte di gioielli, e i figli mettono bene in mostra la *bulla*, l’amuleto dei fanciulli romani nati liberi. Ma è soprattutto l’attività professionale del committente, percepita orgogliosamente come ascensore sociale, a costituire il soggetto più frequente nell’ambito di questa produzione artistica, ad esempio nei monumenti funerari della zona di Treviri nella Gallia Belgica, città fiorente grazie alle attività commerciali e artigianali e alla produzione vitivinicola, e che diventerà nel 287, con Diocleziano, la capitale della parte occidentale dell’impero quadripartito. Nei rilievi della celebre Colonna di Igel si dipanano i diversi momenti della tessitura, del trasporto e del commercio dei tessuti, attività della

famiglia dei Secundini proprietaria del sepolcro, mentre un inno all'apprezzato vino della zona è il monumento di Noviomagus (Neumagen), probabilmente appartenente ad un viticoltore o ad un commerciante, costituito da due barche cariche di botti e di paffuti, allegri marinai, collegate tra loro da una passerella sormontata da una catasta di damigiane impagliate.

Dalla periferia dell'impero al centro del potere

Non mancano tuttavia esempi in cui il linguaggio figurativo "plebeo-provinciale" risulta utilizzato in monumenti ufficiali, in virtù della sua efficacia espressiva e della sua immediata comprensibilità, che non necessita di occhi allenati a strategie narrative raffinate come quelle del classicismo dell'arte ufficiale di Roma: non è soltanto la committenza, dunque, a dettare le tendenze stilistico-rappresentative, ma anche il messaggio che si intende trasmettere e il destinatario cui quel messaggio si rivolge, oltre naturalmente all'abilità e alle tradizioni artistiche delle maestranze locali impiegate. Tra i rilievi dell'arco di Susa, eretto tra il 9 e l'8 a.C. per celebrare l'alleanza tra Augusto e il re locale Cozio, diventato cinque anni prima governatore della provincia delle *Alpes Cottiae*, spicca una scena di sacrificio solenne (*suovetaurilia*) resa in uno stile semplificato e lineare, dominato dall'esigenza della leggibilità della narrazione, che impone le enormi proporzioni degli animali destinati al sacrificio e l'allineamento paratattico delle figure: qualcosa di molto diverso dal raffinato ed equilibrato naturalismo classicistico che domina la contemporanea produzione urbana del rilievo ufficiale, esemplarmente rappresentata dai pannelli dell'Ara Pacis augustea. Ben più forte è il contrasto di stile, di composizione, ma anche di messaggio, tra i rilievi di un monumento dell'Urbe e quelli di un monumento provinciale destinati entrambi a celebrare lo stesso episodio storico, ovvero la conquista traianea della Dacia. Le vittoriose campagne di Traiano sono infatti il soggetto non solo della colonna coclide a Roma, ma altresì di un imponente monumento, insieme trofeo e cenotafio per i soldati romani caduti, che sorge nella desolata piana della Dobrugia nei pressi dell'attuale località rumena di Adamklissi. Alla struttura appartengono una serie di metope ed una di merli (la cui collocazione originaria risulta tuttora di problematica restituzione) con rilievi: sui

merli compaiono figure di barbari prigionieri, appartenenti a vari gruppi etnici, mentre sulle metope figurano combattimenti tra soldati romani e barbari, inseguimenti, eccidi, scene di sottomissione. A più riprese si è tentato di riconoscere precise corrispondenze tra queste immagini e quelle presenti sulla Colonna Traiana: ma se il monumento urbano rappresenta un circostanziato resoconto figurato delle campagne daciche collocato nel cuore dell'impero ed edulcorato dalla volontà di offrire una interpretazione positiva dell'imperialismo romano come azione gloriosa e civilizzatrice, il *Tropaeum Traiani*, eretto nei pressi del termine orientale del *limes*, esibisce un repertorio di scene generiche di una brutalità esplicita e senza filtri, enfatizzata dall'immediatezza stilistica con cui le maestranze locali hanno rielaborato i probabili modelli inviati dall'Urbe: una carrellata di immagini simboliche minacciose e chiarissime, rivolte a tutti i popoli assoggettati a Roma in questa parte dell'impero. Non è il naturalismo razionale e composto del classicismo ufficiale il linguaggio più adatto a rappresentare questa concezione del dominio; e quando anche a Roma il potere mostrerà il suo volto più duro, imponendosi come forza indiscutibile e assoluta, sarà chiamato, significativamente, a farsene interprete un linguaggio figurativo simbolico e antinaturalistico, marcatamente celebrativo e libero da condizionamenti di natura estetica, affine a quello "plebeo-provinciale".

Vedi anche

Le grandi conquiste oltremare
I Giulio-Claudii: il consolidamento dell'impero e le origini del cristianesimo
I Flavi: il primato dell'amministrazione
Un dittico imperiale: Oriente e Occidente dopo il 395
La città tardoimperiale tra trasformazione e rinnovamento
Dèi*magni* dèi minuti e nuovi dèi
Chi sono gli dèi e le dee: una carta d'identità
Il destino
Nuove religioni e culti misterici
Il ritratto romano repubblicano tra memorie familiari e rappresentazione sociale
Il libro di pietra: la Colonna Traiana (e le sue sorelle)

Tappeti di pietra: evasione e autorappresentazione nei mosaici della tarda antichità

La crisi della forma antica al tramonto dell’impero

di Claudia Guerrini

Alle profonde mutazioni che interessano, tra il III e il IV secolo, la politica, l’economia e la società dell’impero di Roma, e che hanno notevoli ripercussioni nella psicologia e nell’immaginario collettivi, si accompagna la metamorfosi del linguaggio artistico, chiamato ad esprimere efficacemente una nuova concezione del potere, ma anche a dare forma visibile ad un diffuso bisogno di spiritualità.

Il mondo tardoantico

Liberator Urbis, fundator quietis: le enfatiche espressioni con cui è acclamato l’imperatore Costantino (285 ca. - 337) sull’arco a lui dedicato nel 315 dal senato sulla via dei trionfi, tra la Velia e il Circo Massimo, mostrano chiaramente quanto, a Roma e nel resto dell’impero, siano diffuse e condivise l’ansia di pacificazione e l’attesa di un salvatore che riporti l’ordine e la stabilità dopo il conflitto sanguinoso che ha contrapposto per più di un lustro Costantino a Massenzio (278 ca. - 312) per il controllo dell’impero: un conflitto che ha sancito di fatto il fallimento dell’ambiziosa riforma politica introdotta da Diocleziano (243-313) con l’istituto della tetrarchia, che avrebbe dovuto assicurare la continuità istituzionale sostanziando la successione al trono con il principio della scelta del migliore in sostituzione a quello della trasmissione dinastica, che troppe volte, nel corso del III secolo, aveva provocato gravi crisi politiche e militari. Lo scontro tra Costantino e Massenzio, infatti, è solo l’ultimo episodio di una lunghissima fase di instabilità istituzionale, di precarietà, di violenza, che percorre l’intero III secolo: il tormentato, drammatico “secolo della crisi”, nel corso del quale si sbriciola il “mito felice dell’impero delle classi colte e ricche”, come lo chiama lo storico Guido Clemente (1942-), e tragicamente mostra tutta la propria fragilità il sogno della *pax Augusta*, la fiducia nella compattezza, nell’inscalfibilità, nell’eternità dell’impero di Roma. La minaccia dei barbari che premono ai confini è diventata un pericolo quotidiano, che

tiene l'esercito romano in uno stato di costante allerta, insufficiente tuttavia a far fronte alle invasioni e alla perdita di territori anche importanti; mentre sono andate rafforzandosi tendenze centrifughe e disgregatrici, che hanno provocato l'insorgere di ribellioni e la costituzione di regni autonomi. L'onere delle spese militari, sempre più gravoso, si è tradotto in una crescente pressione fiscale, particolarmente vessatoria nei confronti dei ceti più deboli che si sono impoveriti, complice una crisi produttiva di inaudite proporzioni, mentre le risorse economiche si sono progressivamente accumulate nelle mani di pochi privilegiati. In questa situazione di instabilità, l'esercito assume un ruolo determinante anche in ambito politico: e sul trono imperiale si avvicendano rapidamente, acclamati dalle loro legioni, capi militari rozzi e spietati (i cosiddetti "imperatori-soldati"), animati da una sconfinata ambizione e da una insaziabile avidità, del tutto incuranti delle tradizioni formali del principato e lontanissimi, anche fisicamente, dai luoghi simbolici del potere imperiale, dal senato, da Roma stessa.

Da quest'epoca di transizione emerge una nuova concezione dello stato, costruita sull'esigenza di assicurare la sopravvivenza dell'impero gestendolo con il pugno di ferro; ed emerge anche una nuova società, quella tardoantica, rigidamente piramidale e gerarchizzata, immobile e basata su una vistosa sperequazione economica tra ricchi e poveri e sui rapporti di totale dipendenza che legano nelle campagne i coloni ai grandi latifondisti e che conducono al sorgere di potentati locali basati su una gestione autocratica del potere, modellata di fatto su quella imperiale. Una situazione istituzionale, economica e sociale tanto mutata rispetto al passato non può non accompagnarsi ad una metamorfosi altrettanto radicale della mentalità, della psicologia e dell'immaginario collettivi. La paura, l'incertezza del futuro, la precarietà economica, la sensazione di vivere una realtà intessuta di forze misteriose e incontrollabili hanno condotto ad un emergere sempre più netto nella società di tendenze irrazionali e di un bisogno di spiritualità che diventano il brodo di coltura ottimale per la diffusione di religioni misteriche e soteriologiche di origine orientale (tra cui il cristianesimo) che non solo promettono la salvezza dell'anima, ma che offrono al singolo individuo il consolante rifugio in una solidale comunità di uguali; le medesime tendenze sono alla base della

rielaborazione della cultura filosofica del passato in sistemi complessi, come il neoplatonismo, che sembrano capaci di giustificare il diffuso desiderio di fuga dalla realtà materiale. Il sentimento più diffuso sembra essere una profonda angoscia morale; e volti dalle espressioni angosciate, dolenti, fortemente patetiche, compaiono sempre più di frequente nelle manifestazioni artistiche del III secolo, sia in quelle di committenza privata, dai drammatici rilievi dei sarcofagi con scene di battaglia ai ritratti, che nell'arte ufficiale, compresa la stessa ritrattistica imperiale. Sono le immagini del "dolore di vivere", efficace espressione coniata da Ranuccio Bianchi Bandinelli in un saggio bellissimo e di grande importanza ("Dolore di vivere" in *Roma. La fine dell'arte antica*, 1970): immagini in cui si dissolve la serena, imperturbabile compostezza dell'arte classica negli sguardi severi e tristi dei grandi occhi, dalla pupilla espressa plasticamente, che monopolizzano questi volti, e nel disfacimento della correttezza anatomica della forma plastica, che assume un carattere drammaticamente pittorico nelle superfici sfuggenti e mosse, inquiete, nettamente chiaroscurate tramite profondi solchi di trapano. La diffusione di tendenze irrazionali e di sentimenti di insicurezza e paura determina, infine, lo stimolo essenziale alla definizione di una concezione del potere sempre più autocratica, e del potente come di una figura autoritaria e carismatica, dotata di qualità sovrumane, di origine divina, e perciò capace di gestire il caos che regna nel mondo. È proprio questa concezione del potere a sostanziare, nel periodo che va da Diocleziano a Costantino, il passaggio dal principato alla dominazione, e la conseguente trasformazione dei cittadini dell'impero in sudditi di un sovrano assoluto.

Icona del potere: il ritratto imperiale in età tardoantica

Costantino promette pace, tranquillità, prosperità, un ritorno a quell'*aurea aetas* rappresentata dalle figure di grandi imperatori del passato, come Traiano, Adriano e Marco Aurelio, un'età che secondo alcuni, come Cassio Dione (*Storia Romana*, LXX. 36, 4) era finita proprio con la morte di quest'ultimo e con la successione di Commodo (161-192), lasciando spazio ad un'epoca "di ferro arrugginito". E i ritratti di Costantino si richiamano programmaticamente all'*auctoritas* distesa ed elegante e all'apparenza pacifica e rasserenante che

caratterizzano la ritrattistica dinastica alto-imperiale, ripudiando decisamente tutti quegli elementi che nei ritratti degli imperatori-soldati del III secolo ne enfatizzavano con immediatezza l'energia operativa, il dinamismo volitivo, le doti militari necessarie a difendere l'impero: le espressioni aggressive o ansiose, le mimiche tese, i lineamenti duri, segnati dall'età e dalla fatica, la resa coloristica delle corte barbe e delle capigliature a calotta, espresse con rapidi colpi di scalpello. Un volto sbarbato e giovanile, sereno e dai lineamenti distesi, coronato da una capigliatura elegantemente acconciata (la maniacale attenzione di Costantino per le proprie chiome è del resto ricordata dalle fonti) è ad esempio quello dell'acrolito colossale in marmo rinvenuto in frammenti nel 1487 nell'abside occidentale della Basilica di Massenzio nel Foro Romano, e nel quale è probabilmente da riconoscere il riuso costantiniano di un acrolito più antico, forse raffigurante Adriano divinizzato; così come è probabilmente da vedere il reimpiego di una statua colossale in bronzo più antica (forse il famoso Colosso di Nerone, oppure una statua di Traiano originariamente collocata all'interno del suo Foro) nei frammenti bronzei (la testa, una mano, il globo) oggi conservati ai Musei Capitolini, parti di una statua di Costantino alta tra i dieci e i dodici metri, eretta dopo la sua morte. Ma nonostante il richiamo al passato, che si esprime anche attraverso una pratica così "fisica" come quella del riuso (frequente in quest'epoca), sul volto di Costantino è possibile leggere l'ampiezza e la complessità del percorso attraverso il quale il *princeps* della prima e media età imperiale (*primus inter pares* scelto per la sua *auctoritas* all'interno del senato nella finzione istituzionale del principato), si è trasformato in un autocrate dal potere assoluto e indiscutibile; un percorso che, parallelamente, ha condotto il ritratto dell'imperatore a diventare una icona spersonalizzata, la maschera stessa dell'*augusta maiestas*, nella quale l'aderenza alla fisionomia dell'effigiato, la resa della sua personalità, lo sforzo per dare ai suoi tratti l'apparenza della vita non hanno più alcun senso. Nella rigidità ieratica della posa, nell'impassibilità libera di emozioni dell'espressione, nella fissità ipnotica e magica degli enormi occhi spalancati dei ritratti di Costantino, e poi di quelli di molti tra i suoi successori, si concretizza il concetto della natura sovrumana, divina, del potere, che conferisce al volto del *dominus* un'aura sacrale e carismatica prosciugandone l'individualità; un processo di astrazione

che agisce già potentemente nei ritratti dei tetrarchi, in particolare in quelli (come il gruppo scultoreo della Biblioteca Vaticana o quello della Basilica di San Marco a Venezia) realizzati nel duro porfido purpureo, pietra imperiale per eccellenza, in cui le notazioni fisionomiche scompaiono completamente per lasciar posto ad un ruvido espressionismo, finalizzato a mostrare con immediatezza allo spettatore l'energia e l'efficacia operativa dei dominatori, doti necessarie ad affrontare la fatica e la responsabilità che il ruolo imperiale comporta, ma anche la loro natura sovrumana, che li innalza al di sopra dei comuni mortali.

Un nuovo linguaggio formale: l'arco di Costantino

Questa nuova concezione del potere necessita, per esprimersi pienamente, di un linguaggio artistico più netto ed incisivo, di forme che sappiano imporsi allo spettatore con immediatezza, comunicando emozioni e concetti semplici ma di grande potenza: è per questo che anche nelle espressioni dell'arte ufficiale, di corte, per secoli ispirata al razionale naturalismo di tradizione ellenistica, si affermano gli stilemi che già hanno caratterizzato l'arte "plebea" di Roma, e che vengono a sostanziare un linguaggio figurativo di tipo simbolico ed astratto, preludio all'arte allegorica paleocristiana e medievale; un linguaggio in cui le immagini contano assai più come simboli che per la loro qualità artistica o per la loro aderenza alla realtà di natura, una realtà, del resto, che sempre più è percepita come misteriosa e inconoscibile, ma fitta di allusioni e di messaggi da interpretare. Basta tornare al monumento da cui siamo partiti, l'arco di Costantino, per cogliere la vitalità insita in questa "crisi della forma antica", troppo spesso considerata soltanto come espressione di decadenza del gusto o delle pratiche di bottega. Nel rilievo che corre lungo il perimetro esterno dell'arco, la narrazione degli episodi salienti che hanno condotto alla sconfitta di Massenzio e dei momenti in cui si esalta la figura dell'imperatore vittorioso (la *adlocutio* dai Rostri e la *liberalitas* con la distribuzione di donativi) è trattata in un linguaggio anticlassico e metafisico, che altera le proporzioni naturali tra gli uomini e le cose e gli uomini tra loro in favore dell'uso di proporzioni gerarchiche, funzionali a esprimere il ruolo dei personaggi effigiati, mentre la resa naturalistica dello spazio e della profondità è

sostituita da una prospettiva distorta, “sbagliata” dal punto di vista del disegno, ma efficacissima a mostrare nel modo più chiaro tutto ciò che deve essere visto; le figure sono trattate in uno stile disegnativo, nel quale si annulla l’organicità della forma plastica, e che deriva dalla predilezione dell’epoca per l’illusionismo immateriale della pittura, arte che conosce in età tardoantica una nuova fioritura, a noi nota soprattutto grazie al confronto con i mosaici e con le decorazioni in opus sectile. Nella scena della *liberalitas*, la centralità della figura dell’imperatore nella composizione organizzata in modo rigidamente simmetrico e ordinato attraverso la disposizione degli elementi lungo direttrici orizzontali e verticali è metafora trasparente dell’essenzialità del suo ruolo; e la sua ieratica, rigida frontalità conferisce alla sua apparizione un carattere di epifania divina, lo stesso che impronta ogni sua uscita pubblica in virtù di un rigido cerimoniale, complesso e puntigliosamente ritualizzato, messo a punto a partire dall’età di Diocleziano, che sarà ereditato dalla corte bizantina e che non mancherà di esercitare un’influenza significativa su quello della corte pontificia in Vaticano. Del resto, gli stessi schemi iconografici funzionali nell’arte tardoantica all’espressione della *maiestas* divina dell’imperatore vengono significativamente ripresi nell’arte cristiana coeva a rappresentare la maestà del Cristo: ad esempio, il succitato episodio della *liberalitas* sull’arco, con l’imperatore centrale seduto su un alto trono, circondato da dignitari e protetto tramite delle grate dal contatto con la plebe che si assiepa ai lati trova un confronto assai stringente con una placca in terracotta di poco più tarda, raffigurante Cristo giudice affiancato dagli apostoli e separato, grazie a dei tralicci, dalla folla plaudente. Non è certo l’arco di Costantino il primo monumento ufficiale in cui troviamo l’uso di formule compositive di tipo simbolico: una certa semplificazione nella composizione delle scene (soprattutto attraverso il ripetersi di figure rappresentate in pose stereotipate) allo scopo di agevolarne la comprensibilità si riscontra già sulla colonna di Marco Aurelio, sulla quale l’insistita frontalità dell’imperatore anticipa l’iconografia tardoantica della maestà imperiale; l’esigenza di attribuire all’imperatore un’apparenza ieratica, destinata ad impattare con forza sullo spettatore, detta le formule disegnative disorganiche e scorrette della quadriga imperiale sul pannello con la processione trionfale dell’arco di Settimio Severo nella sua città natale, Leptis Magna, mentre

nel piccolo fregio che corre sui fornici minori dell’arco dedicato allo stesso Settimio Severo nell’Urbe tra il 202 e il 203, il susseguirsi delle figure, lavorate in modo sommario, pertinenti alla rappresentazione della cerimonia del trionfo assume un andamento paratattico e disarticolato.

Nei rilievi narrativi e celebrativi dell’arco di Costantino si riscontra un abbandono assoluto della tradizione ellenistica, particolarmente evidente nella raffigurazione della battaglia di Ponte Milvio, che non ha ormai più nulla a che vedere con gli schemi addensati e dinamici, di matrice ellenistica, utilizzati per secoli nell’arte romana per la rappresentazione di combattimenti, e che nella sua schematicità raggiunge una tale efficacia drammatica da diventare rapidamente un modello di riferimento, ad esempio nei rilievi dedicati al soggetto veterotestamentario dell’attraversamento del Mar Rosso da parte del “popolo eletto” sui primi sarcofagi con iconografie cristiane. Resta un rapporto più diretto con la tradizione figurativa ellenistica, pur in una rielaborazione pervasa dalla sensibilità tardoantica, nell’apparato allegorico-decorativo del monumento: le Vittorie con i barbari prigionieri sugli alti plinti delle colonne, i Geni delle Stagioni (emblemi dell’*aeternitas* dell’impero) e le Vittorie alate con trofei negli spicchi degli archivolti del fornice centrale, le divinità fluviali nei pennacchi dei fornici minori.

La contrapposizione sullo stesso manufatto tra raffigurazioni di carattere celebrativo e propagandistico, rese in uno stile simbolico ed immediato, e immagini di natura allegorico-decorativa (soprattutto personificazioni di stagioni, di divinità fluviali o di concetti astratti), più aderenti al linguaggio formale classicista, resterà una costante della produzione tardoantica di manufatti di committenza imperiale, come dimostra il *missorium* in argento di Teodosio oggi conservato a Madrid, esempio di quei raffinati oggetti prodotti per essere distribuiti dagli imperatori ai dignitari in occasione di avvenimenti o anniversari importanti: su questo piatto l’imperatore Teodosio I (347 ca. - 395), fulcro della composizione, è rappresentato seduto, ieraticamente frontale e affiancato dai correggenti Arcadio e Valentiniano II, sullo sfondo di un edificio tetrastilo su podio, come la statua di una divinità all’interno del

suo tempio, mentre nell’esergo si distende morbidamente la personificazione della Tellus, circondata da eroti che recano fiori e frutti.

Ma è soprattutto nel reimpiego di sculture più antiche che sull’arco di Costantino si concretizza l’omaggio nei confronti di quella tradizione figurativa, ispirata al naturalismo ellenistico, che per secoli ha sostanziato le manifestazioni ufficiali dell’arte romana. Il monumento è infatti una sorta di centone, quasi un museo a cielo aperto nel quale sono rimontati *spolia* provenienti da monumenti dedicati a grandi imperatori del passato: a Traiano sono riconducibili le statue di Daci prigionieri collocate sulle colonne e i rilievi inseriti sui lati minori dell’attico e sulle pareti interne del fornice centrale, ad Adriano gli otto grandi “tondi” collocati a coppie al di sopra dei fornici minori, a Marco Aurelio, infine, i grandi pannelli a rilievo con episodi di vita civile, religiosa e militare collocati sull’attico. In epoca tardoantica il fenomeno del riuso di manufatti scultorei precedenti, probabilmente recuperati da edifici in rovina, magari interessati in questo periodo da ampi restauri, o che hanno perduto la propria funzione originaria, si configura, oltre che come una pratica dagli indubbi vantaggi di natura economica, come una operazione ideologica, tesa ad una riappropriazione degli ideali del passato capace di rimarcare la continuità tra l’impero di ieri e quello di oggi. Una forma, se si vuole, di classicismo.

Le immagini in ambito privato

Il nuovo tipo di ritratto imperiale, carismatico e distaccato, che si afferma con Costantino avrà una notevole fortuna per circa due secoli, configurandosi come la più efficace rappresentazione dell’imperatore cristiano, il cui potere è emanazione della volontà di Dio. Gli imperatori tardoantichi si faranno spesso rappresentare con volti sempre più esangui ed ascetici, pervasi da una alienante serenità che mette a disagio lo spettatore, e dominati da grandi occhi dalle pupille leggermente sollevate verso l’alto in un continuo, muto colloquio con Dio che esclude i sudditi: i ritratti di alcuni membri della dinastia teodosiana sono tra le testimonianze più impressionanti di queste tendenze, spesso

rielaborate da artisti dalla tecnica raffinata e sicura, come nello splendido ritratto al museo di Istanbul nel quale si riconosce generalmente il giovane Arcadio. Non mancano tuttavia esempi di una tipologia di ritratto imperiale dall'aspetto più energico e dinamico: tra questi, basterà ricordare il volto deciso e severo, più da uomo d'azione che da *vir spiritualis*, del colosso bronzeo di Barletta, nel quale si tende a riconoscere un imperatore della seconda metà del V secolo. Ascetici o energici che siano, i volti degli imperatori tardoantichi conservano comunque ben poco di terreno, sia nei tratti somatici che nella mimica, e tendono a rassomigliarsi un po' tutti (tanto è vero che le identificazioni sono spesso difficili); mentre sempre meno assomigliano agli imperatori i privati, che nei loro ritratti continuano a voler essere rappresentati nella propria individualità, con i propri tratti somatici, i segni dell'età e con una mimica ben definita che riveli la loro personalità e il loro ruolo sociale. Si esaurisce così il fenomeno definito, nella letteratura archeologica, *Zeitgesicht* ("volto dell'epoca"), caratteristico dell'età imperiale, che assimila i ritratti privati a quelli imperiali non solo nelle acconciature e nella presenza o meno della barba, ma anche nelle fisionomie e nella mimica, in modo a volte davvero impressionante; e in età tardoantica abbiamo, così, ritratti di privati di qualità notevole e dotati di una fresca vitalità, anche se pervasi dall'aura di intensa spiritualità che è tipica del periodo.

I personaggi raffigurati appartengono senza eccezioni alla classe senatoria e a quella costituita dagli alti funzionari della burocrazia statale; l'impoverimento delle classi medie ha sottratto dalla loro portata la possibilità di autorappresentarsi attraverso l'arte, che è ormai espressione esclusiva, oltre che della stessa casa imperiale, di una élite ristretta ma dotata di possibilità economiche davvero cospicue, e che trova nell'insistita ostentazione di manufatti di gran lusso e nella enfatica rappresentazione del proprio status mezzi idonei per rafforzare il proprio prestigio e quindi il proprio potere. Il modello di riferimento è, naturalmente, l'imperatore; e così, certe formule iconografiche rappresentative della *maiestas* imperiale, come la frontalità e la tipizzazione ieratica di gesti e pose tornano nelle immagini di privati, come in quelle che immortalano senatori di Roma nell'atto di gettare la *mappula* (un fazzoletto) per segnare l'inizio delle gare di corsa di

cavalli nel circo, la manifestazione sportiva più amata in questo periodo, sia dal popolo di Roma che da quello di Costantinopoli, fino all'ossessione. Le gare circensi assumono un tale peso nella vita delle due capitali dell'impero che lo stesso sovrano non può esimersi dal parteciparvi con assiduità, al punto che a Costantinopoli l'ippodromo costituisce un complesso unico con il palazzo imperiale, dal quale un passaggio diretto consente all'imperatore di apparire maestosamente sul palco reale, come si mostra Teodosio insieme a Valentiniano II, Arcadio e Onorio, circondati da dignitari, nei rilievi che ornano la base del colossale obelisco egiziano di Thutmosi III, fatto erigere nel 390 sulla spina dell'ippodromo della "Roma d'Oriente".

Nell'Urbe l'obbligo assai oneroso di finanziare giochi sontuosi grava sui senatori che intendono percorrere il *cursus honorum*, diventando un merito da rimarcare con forza nella rappresentazione di sé: in statue onorarie, in dittici consolari in avorio, come quello dei Lampadii, oggi a Brescia, e anche nell'apparato decorativo della propria dimora privata, come nel caso della sontuosa decorazione parietale in *opus sectile* (ovvero realizzata ad intarsio con lastrine di preziosi marmi policromi) della cosiddetta Basilica di Giunio Basso sull'Esquilino, probabilmente appartenente all'omonimo console del 331 che compare vestito della *toga picta* sulla biga (raffigurata di pieno prospetto) circondata dagli aurighi rappresentanti le quattro fazioni del circo su uno dei pannelli che componevano il rivestimento delle pareti; altri due intarsi riproducono tigri che aggrediscono prede e un quarto è dedicato ad un soggetto mitologico, la storia di Ila rapito dalle ninfe. L'apparato decorava in origine non una basilica pubblica, bensì una di quelle ampie aule di rappresentanza a carattere polifunzionale, a pianta generalmente absidata, che costituiscono un elemento distintivo delle *domus* urbane riconducibili al ceto senatorio del IV secolo: ambienti dotati di una decorazione di altissimo livello qualitativo (costituita da rivestimenti pavimentali e parietali in *opus sectile* e in mosaico, cassettoni dorati sul soffitto, pitture e stucchi, colonne in marmi pregiati), di cui costituisce un altro impressionante esempio l'*opus sectile* dell'edificio scavato nel 1959 fuori Porta Marina ad Ostia, databile agli ultimi anni del IV secolo. La decorazione ostiense, una delle più significative scoperte del XX secolo nell'ambito dell'archeologia tardoromana, è caratterizzata da

una straordinaria ricchezza di motivi ornamentali, realizzati con tecnica raffinatissima, nella quale spicca la presenza di due ritratti: quello di un giovane uomo dalla tunica ornata con il *clavus* purpureo (probabilmente un membro della famiglia proprietaria del complesso) e quello di un uomo barbato, dallo sguardo intenso e con la testa circondata da un nimbo, raffigurato nell'atto dell'*adlocutio*, frequentemente interpretato come un'icona di Cristo (il che ha condotto ad attribuire all'aula una connotazione cristiana), ma nel quale è forse piuttosto da vedere il ritratto di un filosofo. In effetti il nimbo, emanazione di luce simbolo di forza spirituale, e lo sguardo ispirato e commosso, così come i capelli lunghi fluenti sulle spalle e la barba, sono elementi che accomunano il ritratto di Cristo all'immagine tardoantica del filosofo, una figura che dal III secolo acquisisce un'aura sacrale e carismatica, diventando un *theios aner* ("uomo divino"): sorta di superuomo ascetico che disprezza il proprio corpo mortale, mortificandolo con purificazioni e digiuni, e che dimostra di possedere poteri sovrumani e taumaturgici attraverso miracoli, fenomeni sovrannaturali (come la levitazione) e profezie. Si tratta di un uomo privilegiato dall'esperienza del contatto diretto con il divino, un fenomeno mistico che trascende dalle capacità intellettuali e dal raziocinio, differenziando profondamente il filosofo tardoantico da quello di età classica o ellenistica. E i ritratti di questi "uomini divini", di cui si conservano esemplari di qualità notevole provenienti da Roma, Atene, Costantinopoli e Afrodisia, non sono caratterizzati dalla severa concentrazione e dalla profondità intellettuale che spirano dal volto di Aristotele o da quello di Epicuro, bensì da un'espressione estatica e commossa, con gli occhi rivolti al cielo dallo sguardo esaltato, le sopracciglia sollevate, la fronte aggrottata: espressioni dietro le quali è probabilmente da intravedere, come sostiene Paul Zanker (1936-), l'emozione dell'attesa del contatto mistico con il divino. Pagani e cristiani sono in questo momento accomunati da un'esigenza di incarnazione del divino che giustifica i contatti tra l'iconografia del filosofo tardoantico e quella degli apostoli e dello stesso Cristo: ma l'intensità quasi allucinata degli "uomici divini" non ha nulla a che vedere con la sublime serenità che spira dal volto di Cristo, così come è ben diverso il loro aspetto curato (nelle capigliature, nelle barbe, nell'abbigliamento), da cittadini del passato, dall'ascetica semplicità delle vesti degli apostoli. Questi filosofi pagani si sentono gli ultimi

difensori di un mondo in dissoluzione, quello urbano, colto e prestigioso delle grandi scuole filosofiche del passato, e si ritengono investiti del compito di perpetuare la cultura classica, in ogni suo aspetto: per questo tra i loro capelli compare spesso la benda che li designa come sacerdoti dei culti pagani, sempre più disertati e infine proibiti dal cristianesimo di stato.

Immagini pagane, immagini cristiane

L'esempio del ritratto barbato dall'edificio fuori Porta Marina ad Ostia è emblematico della continuità di linguaggio formale, di iconografie e di schemi compositivi tra l'arte tardoantica e l'arte paleocristiana, continuità che trova la propria ragion d'essere nell'identità del sistema produttivo e della committenza artistica; dopo la liberalizzazione del culto cristiano con l'editto di Milano, da un lato l'esigenza di dotare le prime basiliche di apparati decorativi e dall'altro la libertà di poter caratterizzare la propria sepoltura con immagini di soggetto cristiano comportano di frequente una riappropriazione di schemi iconografici e di soggetti facenti parte del repertorio figurativo tradizionale, che vengono risemantizzati in senso cristiano. Basti pensare, oltre all'immagine di Cristo barbato e con i capelli lunghi, erede dell'iconografia tardoantica del filosofo "divino", a quella del Buon Pastore, che illustra la nota pericope dal Vangelo secondo Giovanni (X. 1 ss.) risemantizzando la figura dell'Hermes *kriophoros* ("portatore di montone") dell'arte greca classica: una figura che tra il III e il IV secolo diventa anche allegorica dei concetti di *humanitas* e *philantropia* in ambito non segnatamente cristiano, apparendo di frequente in sarcofagi con raffigurazioni dell'*otium* campestre e bucolico, un soggetto molto amato in quest'epoca travagliata.

Nell'ambito delle arti suntuarie (che conoscono un momento di straordinaria fioritura), destinate ad una élite colta e conservatrice, resiste più a lungo il repertorio iconografico tradizionale, ricco di rappresentazioni mitologiche allusive al piacere di vivere, che decorano anche oggetti sicuramente appartenenti a cristiani: è un esempio notissimo di questo fenomeno il cofanetto di Proiecta, rinvenuto sull'Esquilino con una serie di oggetti in argento di gusto squisito, sul

quale un tema pagano come la toeletta di Venere, da secoli allusivo alla bellezza e al potere seduttivo della donna, si accompagna all'iscrizione "Secundo e Proiecta vivete in Cristo". In altri casi, però, la presenza di iconografie pagane è indizio di un paganesimo consapevole, ed anzi tenacemente difeso come patrimonio di cultura e di tradizioni in cui la vecchia aristocrazia senatoria riconosce se stessa, i propri valori, la giustificazione del proprio ruolo nella società. Basti pensare all'elegante dittico eburneo dei Simmaci e dei Nicomaci, ornato con due scene di sacrificio pagano; oppure a oggetti di argenteria caratterizzati da iconografie complesse e talvolta di ardua interpretazione, come la patera di Parabiago con il trionfo di Cibele ed Attis, la *lanx* di Corbridge, che presenta un misterioso consesso di divinità, o la splendida anfora di Baratti, ornata di una fitta serie di medaglioni con personaggi mitologici riconducibili ai culti di Dioniso, di Cibele e di Mitra: oggetti di probabile destinazione cultuale, ben inseribili nel clima spirituale dell'effimera rinascita del paganesimo promossa da Giuliano l'Apostata (331-363), nella quale grande importanza assumono i culti orientali, e segnatamente quello di Cibele, maggiormente rispondenti, rispetto alla tradizionale religione olimpica romana, ai bisogni spirituali di quest'epoca. In queste immagini si perpetua il raffinato linguaggio figurativo dell'ellenismo, per quanto filtrato attraverso la sensibilità tardoantica, con soluzioni stilistiche e compositive che sembrano (e sono) lontanissime da quelle dei rilievi a carattere narrativo e celebrativo dell'arco di Costantino: tendenze naturalistiche e tendenze all'astrazione si alternano, si affiancano, si sovrappongono in quest'epoca complessa della storia e dell'arte che, come tutti i periodi di transizione, amalgama la nostalgica consapevolezza della fine di un mondo alla potenza irresistibile di un nuovo inizio.

Vedi anche

Un imperatore esteta: il culto del bello nel classicismo dell'età di Adriano

Tappeti di pietra: evasione e autorappresentazione nei mosaici della tarda antichità

di Loredana Mancini

Nella tarda antichità dalle province africane si diffonde la moda dei mosaici dai vivaci colori che illustrano, come veri e propri arazzi in pietra, i rituali sociali e i capisaldi della cultura letteraria e mitologica nei quali i proprietari delle residenze di lusso intendono rispecchiarsi: l'aristocratico romano che commissionò i mosaici di età costantiniana per la sua villa presso Piazza Armerina ce ne ha lasciato l'esempio più monumentale e programmaticamente coerente.

La moda dei pavimenti a mosaico tra la repubblica e l'impero

La funzione dell'architettura domestica romana è molto diversa da quella odierna: se per noi la casa è essenzialmente lo "scrigno" che protegge la parte privata della nostra esistenza, per un aristocratico di Roma o per un notabile di un *municipium* italico essa è il teatro della rappresentazione sociale, il banco di prova in cui si costruisce o si consolida il consenso dei pari e l'ammirazione dei subordinati. La casa contribuisce con tutte le sue parti strutturali a questa messa in scena: percorsi, pareti, pavimenti non sono semplici divisori o superfici calpestabili ma potenti strumenti di comunicazione. Oggi possiamo forse difficilmente comprendere la cura riservata, per esempio, ai rivestimenti pavimentali, abituati come siamo a ragionare in termini di funzionalità o tutt'al più di valore intrinseco dei materiali prescelti; se ci caliamo però nei panni di un ospite ammesso alla frequentazione di una ricca *domus* e invitato, ad esempio, a prendere parte ad un banchetto dobbiamo annoverare, tra i vari piaceri offerti, anche la contemplazione di un quadro a mosaico ben visibile al centro del pavimento della sala, il cui soggetto, la raffinatezza dell'esecuzione e, perché no, la firma d'artista dicono sul padrone di casa ciò che egli vuole si sappia di lui.

La passione per i mosaici si afferma nel mondo romano già nel corso della media età repubblicana, quando gli aristocratici e i ricchi *parvenus*

desiderosi di impressionare i loro ospiti imparano ad apprezzare sia la tecnica sia il linguaggio artistico mediante i quali i mosaicisti di Rodi, Alessandria e Pergamo realizzavano, con minute tessere in pietra o vetro, complesse composizioni degne della migliore tradizione pittorica greca. Per rispondere a questa domanda, si importano dalla Grecia o dall'Asia Minore dei quadretti figurati detti *emblémata*, eseguiti in tessere minute da atelier specializzati e destinati ad essere alloggiati al centro di un pavimento a semplici motivi geometrici: la sola Pompei ne ha restituito circa 40 esemplari, tra cui il più prestigioso, il Mosaico di Alessandro che decorava un ambiente della Casa del Fauno, costituisce un vero e proprio dipinto in pietra. Con l'avvento dell'impero i costosi quadretti a mosaico si fanno più rari e anche l'esuberanza cromatica cede il posto ad un più discreto bianco e nero; alla perdita del colore si ovvia con la maggiore estensione dei mosaici che tendono a coprire, simili a veri tappeti in pietra, l'intero pavimento della stanza, come rivelano soprattutto le testimonianze di Ostia. Dietro questo cambiamento c'è probabilmente un'evoluzione del gusto verso una maggiore sobrietà; tuttavia anche i mutamenti sociali in atto devono aver giocato il loro ruolo nell'abbandono della decorazione figurata: lo svuotamento di significato delle carriere politiche connesso all'affermazione del principato riduce infatti le esigenze di autorappresentazione degli aristocratici, mentre i nuovi ricchi, che non hanno ambizioni di successo politico, affidano ad altri mezzi (le dimensioni degli ambienti, il pregio dei materiali) la propria ricerca di decoro.

L'invasione del colore: i mosaici africani

Perché l'abitazione privata ritorni ad essere il luogo dell'ostentazione del lusso bisognerà attendere la fine del III o il IV secolo, quando il nuovo ceto dirigente costituito dai *potentiores* provinciali, ovvero dalle élite locali che, forti del possesso di terre, accedono alle più alte funzioni di stato, si dota di *villae* che emulano i palazzi imperiali. In questa data l'arte del mosaico raggiunge il suo apice soprattutto nelle ricche province nordafricane, in particolare nell'Africa Proconsularis corrispondente all'attuale Tunisia, complice l'esistenza di una classe dirigente di grande agiatezza desiderosa di fare della propria dimora uno

strumento di autopromozione e di dimostrare la propria totale adesione alla cultura romana. Le maestranze locali si specializzano nei lussuosi rivestimenti che ricoprono per intero i pavimenti delle sale da ricevimento e dei peristili con veri e propri arazzi a vivaci colori, realizzati grazie alla varietà di marmi colorati fornita dalle cave africane: le ville scavate nelle località antiche di Utica presso Cartagine, di Hadrumetum (Sousse), di Thysdrus (oggi El Djem) e, più nell'interno, di Bulla Regia e Thugga (l'odierna Dougga), hanno restituito infatti un ricchissimo repertorio di mosaici oggi visibile al Museo del Bardo di Tunisi.

Il repertorio dei soggetti appare abbastanza standardizzato, tanto da far pensare all'impiego di modelli, o cartoni, usati ripetutamente all'interno di ogni bottega; tuttavia i vari nuclei vengono giustapposti entro composizioni che rivelano un'unità programmatica, alla cui ideazione il committente non doveva essere estraneo. La superficie si presenta talora suddivisa in tanti compartimenti delimitati da cornici che ospitano motivi figurati isolati ma correlati tra loro tematicamente: i segni dello zodiaco, ad esempio, o le figure allegoriche che rappresentano le stagioni e i mesi dell'anno. Altre volte le figure appaiono disposte liberamente in ariose composizioni che occupano tutto lo spazio disponibile, mettendo in scena anche delle vere e proprie narrazioni.

Particolarmente graditi risultano i soggetti tratti dall'ormai vetusto repertorio del mito, sempre utile però ad illuminare il padrone di casa con i bagliori del classicismo al tramonto. Tra i miti più rappresentati, quello di Dioniso trionfante, alla guida di un carro trainato da tigri e pantere e incoronato dalla Vittoria: l'immagine del dio dell'ebbrezza e del suo seguito doveva apparire allo spettatore come la rappresentazione di un'esistenza beata e priva di affanni e insieme come un'allusione ad un percorso mistico di rinnovamento e rinascita. Ad un universo ideale di felicità e bellezza rimandano anche i mosaici a soggetto marino, in cui pesci e pescatori si mescolano con le favolose creature del corteo di Nettuno e di Venere: un soggetto, quest'ultimo, particolarmente idoneo agli edifici termali o ai bagni privati per il loro legame con l'acqua. Talvolta l'elemento liquido, appena suggerito da linee ondulate, diventa il pretesto per rappresentare sul pavimento di casa l'universo intero:

questo accade ad esempio quando, in una fascia che corre lungo il perimetro del pavimento o che fa da cornice ad una vasca, si dispongono in sequenza gli episodi di un ciclo mitologico, come quello dei viaggi di Perseo e delle peregrinazioni di Odisseo. All'interno del ciclo omerico il mosaicista può scegliere anche un singolo episodio: di particolare favore sembra godere, ad esempio, l'incontro tra l'eroe, legato all'albero della nave, e le Sirene dal corpo di uccello che dal loro isolotto tentano di ammaliarlo con il canto e con la musica. Ne possediamo infatti esemplari provenienti non solo dalle *domus* africane di Utica e di Thugga, ma anche da alcune ville coeve in Italia e nella penisola iberica. Il tema infatti non solo si presta a valorizzare la presenza dell'acqua, ma connota l'ambiente in cui è rappresentato come idoneo alle arti e alla musica, di cui le Sirene, insieme alle Muse, sono l'emblema nell'arte tardoantica.

Una seconda categoria di soggetti ci consente uno sguardo privilegiato sulla vita dei signori dell'Africa romana: numerosi mosaici illustrano infatti le loro attività predilette durante i soggiorni in villa. La caccia innanzitutto: cavalieri a piedi e a cavallo, accompagnati dai loro cani, inseguono e trafiggono i più diversi esemplari di fauna selvatica. Anche le attività utilitarie hanno il loro spazio, come i lavori agricoli che scandiscono l'alternarsi delle stagioni, dai quali dipende in gran parte la ricchezza del signore. Nel cosiddetto Mosaico del Dominus Iulius, rinvenuto a Cartagine, il *fundus* (il possedimento fondiario) è rappresentato come un microcosmo perfettamente funzionante, dominato al centro dall'edificio imponente della villa, cinta da mura turrite e da un loggiato dietro il quale si intuiscono le coperture a cupola di un impianto termale, secondo la tipologia delle residenze di lusso tardoantiche. Tutt'intorno, contadini e contadine svolgono i lavori consueti sotto la supervisione benevola del padrone e della sua sposa.

Un legame ancor più diretto con la vita reale e con le istituzioni sociali contemporanee rivelano i mosaici con scene di anfiteatro: la rappresentazione, in un contesto privato, della cerimonia collettiva che più di ogni altra rappresenta uno strumento di aggregazione civica in tutte le città dell'impero denuncia la piena assimilazione del padrone di casa alla cultura romana. La profusione di iscrizioni che registrano con

minuzia i nomi propri dei combattenti, uomini e belve, e dei cavalli nelle scene di circo consente di ricondurre queste immagini ad eventi reali, di cui il padrone di casa è stato con ogni probabilità il promotore e il finanziatore: la decorazione musiva ha dunque anche la funzione di commemorare la munificenza di un notabile locale per rinsaldare la sua rete clientelare. In un mosaico rinvenuto nel villaggio di Smirat, non lontano da El Djem, ad esempio, un certo Magerio si fa ritrarre, a metà del III secolo, in posa solenne nell'angolo di un mosaico in cui si succedono quattro episodi di lotta tra uomini e leopardi; una lunga iscrizione commemora il generoso *munus* (donativo) con il quale egli ha ricompensato i gladiatori e per il quale è stato salutato dal pubblico con una lunga ovazione.

I mosaici della villa di Piazza Armerina

A dispetto della ricchezza di soggetti e della qualità artistica dei mosaici africani, la mancanza di un'accurata documentazione di scavo, soprattutto per i vecchi rinvenimenti, impedisce spesso una piena comprensione del legame con l'originario contesto architettonico e, di conseguenza, con l'ideologia degli abitanti. Per incontrare un progetto decorativo unitario bisogna spostarsi sull'opposta sponda del Mediterraneo, ovvero in Sicilia dove, presso l'attuale Piazza Armerina nella località detta in antico Filosofiana, la Villa del Casale con i suoi 3500 m² di superficie pavimentata rappresenta il più esteso complesso musivo antico che ci sia giunto. Prima della metà del IV secolo il proprietario, un latifondista appartenente all'aristocrazia senatoria romana, commissiona la decorazione della sua residenza di campagna a maestranze specializzate provenienti dall'Africa settentrionale: d'altronde già da un secolo e più stile e soggetti dei mosaici africani sono di gran moda in tutto il Mediterraneo, anche grazie alla mobilità degli artigiani. Probabilmente le équipe di artigiani al lavoro a Piazza Armerina (l'analisi stilistica consente infatti di distinguere diverse mani) dispongono di un repertorio di cartoni, che adattano però agli spazi da decorare, alla loro destinazione funzionale, nonché alle esigenze del cliente. Qualora costui, come è stato proposto, fosse proprio quel L. Aradius Valerius Proculus Populonius che fu governatore della provincia negli anni 327-331, legato da interessi

personali sia alla Sicilia che all’Africa, il soggetto della decorazione apparirebbe non una combinazione di motivi di genere, ma ritagliato sulla figura del committente: esso dimostrerebbe infatti un suo diretto coinvolgimento nel commercio di animali africani per l’anfiteatro, sia a titolo personale sia in espletamento di funzioni pubbliche. All’apice della carriera, in qualità di Prefetto dell’Urbe, dovette garantire infatti anche regolari rifornimenti di fiere per gli spettacoli di Roma.

I celebri mosaici della Grande Caccia e quello con le Corse del Circo rivelano infatti una tale attenzione ai dettagli da far supporre un legame con spettacoli reali, forse proprio quelli allestiti grazie ai buoni uffici del padrone di casa: essi occupano infatti spazi frequentati dal pubblico dei visitatori e dei postulanti, ai quali rammentano il rango del loro ospite e la sua munificenza. La Grande Caccia rappresenta un vero e proprio manuale illustrato delle tecniche venatorie idonee ad ogni specie animale: sul pavimento di un lungo corridoio absidato che fa da tramite tra il grande cortile centrale e una sala destinata probabilmente alle udienze, soldati a piedi e a cavallo accerchiano pantere, antilopi, rinoceronti e leoni o li attraggono con delle esche, trasportano su carri le prede verso le città portuali d’Africa e d’Oriente dove le imbarcano, sotto lo sguardo attento dei funzionari, verso la destinazione finale, probabilmente il porto di Ostia e quindi Roma stessa. È ancora a Roma, e in particolare nel Circo Massimo ben riconoscibile attraverso la dettagliata caratterizzazione della spina e delle altre strutture ornamentali, che si svolge la corsa di carri raffigurata lungo il vano d’accesso al quartiere termale.

Dal braccio sud del peristilio, gli ospiti di riguardo venivano guidati verso un’enorme sala a tre absidi collegata ad un portico a ferro di cavallo, probabilmente una *coenatio* (sala da pranzo), dove si svolgevano i ricevimenti che richiedevano un’ambientazione particolarmente sontuosa e formale. Conseguentemente solenne è il soggetto dei mosaici che ne decorano i pavimenti: essi illustrano il trionfo di un dio sui suoi avversari, che appaiono totalmente prostrati dalla sua vendetta. Al centro della sala, infatti, sono raffigurate le fatiche di Ercole: i suoi avversari (si riconoscono oggi il leone di Nemea, l’idra di Lerna, Gerione, i cavalieri traci del re Diomede)

soccombono davanti alla invincibile forza dell’eroe, il quale appare impegnato nella lotta contro i Giganti nell’abside di fondo della sala e infine trionfante, mentre riceve la corona che lo consacra come dio, nell’abside di sinistra. Altrettanto inesorabile appare la vendetta di Dioniso nei confronti di Licurgo che, per aver cercato di colpire la ninfa Ambrosia, vede i suoi arti mutarsi in tralci di vite nell’abside destra. L’appello alla cultura mitologica dei commensali è un elemento ricorrente nella decorazione delle sale da banchetto; qui non si può escludere che, attraverso la scelta dei soggetti, si suggerisse tacitamente ai visitatori un accostamento tra le imprese degli dèi e i trionfi personali del padrone di casa.

Nei quartieri privati, o riservati a pochi, intimi frequentatori della villa, i toni si fanno meno roboanti e i mosaicisti scelgono soggetti che risultino gradevoli ad un aristocratico in villeggiatura: gli ospiti di una sala da pranzo affacciata sul lato nord del peristilio potevano, ad esempio, apprezzare le scene di caccia ricreativa alla lepre o al cinghiale raffigurate sul pavimento (la cosiddetta Piccola Caccia), a cui partecipano, dopo aver offerto un sacrificio propiziatorio a Diana, personaggi dai ricchi abiti con i loro attendenti e con i loro cani da caccia e che, in una scena centrale, trovano ristoro in un pic-nic all’aperto. Chi si rilassava nelle terme ad ovest del peristilio poteva contemplare sul pavimento del frigidario la consueta, rassicurante distesa marina popolata da pacifiche e gioiose schiere di mostri acquatici (Nereidi, Tritoni, amorini pescatori) o lasciarsi accudire da solleciti inservienti, in un’atmosfera di lusso e benessere moltiplicata sui pavimenti del vestibolo e degli spogliatoi da immagini di frequentatori dei bagni che si svestono aiutati da servi.

Dalle pubbliche virtù ai piaceri privati: se ci spostiamo in quelli che si suppone fossero gli appartamenti padronali, le sequenze di piccoli ambienti affacciati sul corridoio della Grande Caccia, le immagini dei mosaici diventano graziose, di tipo epigrammatico, quando mostrano eroti bambini che scimmiottano allegramente le occupazioni dei grandi (vanno a caccia e a pesca, gareggiano nel circo, si sfidano in gare poetiche e musicali) o garbatamente allusive, come quando, nel cubicolo più riposto della villa, forse la camera da letto della *domina*, il

pavimento mostra al centro, circondati dai mezzibusti beneauguranti delle Stagioni, una coppia di amanti in cui la dama svela generosamente le sue grazie.

I mosaici della villa tardoantica formano dunque, assieme al resto dell'arredo domestico, un vero e proprio sistema di cui le strutture architettoniche e le loro funzioni promuovono e orientano la percezione. I nuclei tematici in cui si articola la decorazione musiva – i *ludi* e i *munera*, la vita in villa, la cultura mitologica e letteraria – sono elementi di un repertorio convenzionale e di facile lettura che, nella relazione con i rituali sociali a cui fanno da sfondo, danno forma ad un discorso che consente al *dominus* di sincerarsi del proprio status sociale e culturale e di comunicarlo agli altri.

Vedi anche

Roma repubblicana
L'espansione della repubblica
La crisi della repubblica
La vita quotidiana a Roma
La pittura parietale e la creazione di uno spazio immaginario
I Romani e l'arte greca: originali e copie
Vivere e morire con i miti
Varietà e unità nei linguaggi artistici delle province romane

Letteratura

Introduzione

di Maurizio Bettini

La produzione letteraria romana ci si presenta come il primo esempio, a noi noto, di che cosa significa raccogliere “in archivio” i testi di una grande cultura e metterli a disposizione di intellettuali che appartengono a una lingua e a una cultura diversa. A Roma, infatti, ciò che noi chiamiamo letteratura nasce dall’assimilazione del “grande archivio” messo insieme dai Greci con la sistemazione della loro produzione culturale del passato. Ciò non significa che la letteratura latina sia inferiore a quella greca, come in passato si è sostenuto: al contrario, è davvero appassionante potersi render conto di ciò che autori come Cicerone, Virgilio, Orazio o Seneca sono riusciti a creare, e a tramandare alle generazioni successive, vivendo questa esperienza di mescolanza e di ricreazione.

La letteratura romana gode di un singolare privilegio: quello di nascere adulta. Se volessimo trovare un’immagine per illustrare questa affermazione – come del resto ci inviterebbero a fare i retori antichi – potremmo ricorrere alla seguente: rassomiglia a un innesto fatto sul ceppo di una pianta già cresciuta. Per quanto giovane, le sue radici saranno quelle di un albero annoso, per cui lo sviluppo del nuovo virgulto sarà necessariamente più rapido, più rigoglioso, più forte. Così è per la letteratura latina, che si è trovata a crescere sul ceppo di quella greca. Ma di questo parleremo fra un momento. Piuttosto, che cosa producono i Romani prima che la cultura greca sia massicciamente importata nella città? Quali sono le loro forme di comunicazione letteraria? Cominciamo dalle parole.

Quando i Romani vogliono indicare la poesia, dicono *carmen*. Si tratta di un termine antico, che essi sentono in qualche modo connesso con il verbo *cano* “cantare”. Dunque a Roma la poesia sarebbe stata in realtà un “canto”? Se così fosse, ciò costituirebbe subito una notevole differenza rispetto al nostro modo di intendere la poesia. Per noi, infatti, quest’arte non presuppone alcun uso melodico, o musicale, della voce.

Per i Romani invece sì, la poesia prevede (a quanto pare) anche un uso melodico della voce umana. Ma quale tipo di uso melodico? Andiamo avanti, perché la parola *carmen* ha in serbo per noi altre sorprese.

A Roma infatti si chiamano *carmina* – al plurale – non solo le poesie, ma anche numerosi tipi di testi relativi ai campi più svariati della cultura: precetti, leggi, incantamenti, formule di giuramento, preghiere, oracoli, e così di seguito. Sotto i nostri occhi la categoria usata dai Romani per definire la poesia sembra sfaldarsi senza rimedio: se si possono chiamare *carmina* anche una legge o una preghiera al dio Marte – come quella, celebre, registrata nel *De agricultura* di Catone – dove va a finire la poesia? Credevamo di ascoltare le note arcane di un canto, invece stiamo assistendo alla solenne celebrazione di un sacrificio. In realtà la poesia, ovvero il canto, ci sono ancora, basta capire bene di che si tratta. Se si prendono infatti ad una ad una le produzioni che i Romani definiscono *carmina* – anche quelle apparentemente più lontane dalla poesia, come una formula di giuramento o il responso di un oracolo – si nota che tutte quante sono accomunate dalla stessa caratteristica: si tratta di testi che si presentano radicalmente diversi dal parlare comune. In altre parole, vengono definiti *carmina* degli enunciati concepiti non per essere usati e subito dimenticati (come accade con qualsiasi discorso quotidiano), ma per essere conservati nella memoria della comunità. Una legge, una preghiera, un vaticinio, un precetto di saggezza, e così di seguito, sono destinati a "durare" – la legge non si applica certo una volta sola, il sacrificio e la preghiera sono, come minimo, annuali. Tutte le composizioni che i Romani definiscono *carmina*, insomma, sono pensate in modo tale da poter essere ripetute ogni volta che se ne presenti la necessità. Per ottenere questo scopo, però, bisogna dare al discorso un taglio specifico: usando un lessico poco consueto, ma soprattutto costruendo parallelismi fra le singole frasi, creando giochi fonici capaci di colpire l'attenzione e la memoria – in una parola, ricorrendo agli strumenti dell'analogia.

Nella fase storica di cui stiamo parlando, infatti, la civiltà romana è ancora profondamente orale. L'uso della scrittura è limitato e sia la produzione, sia la conservazione dei testi, anche quelli più rilevanti,

sono in definitiva affidate alla memoria. Nella società moderna, perché un testo possa “durare” basta metterlo per iscritto, meglio ancora se lo si inserisce in un libro o in una raccolta che porti un titolo autorevole (tipo *Codice di diritto civile* o *Messale Romano*). Ma come si fa ad ottenere lo stesso risultato in un mondo in cui tutti i discorsi si presentano uguali, perché tutti sono ugualmente fondati sulla bocca, sull’orecchio e sulla memoria? L’unica cosa da fare è costruirli in modo tale che essi si presentino immediatamente come diversi, usando uno stile ricco di allitterazioni, giochi fonici, echi, parallelismi e così di seguito.

Ma questo non basta ancora. È lecito infatti aspettarsi che, quando questi *carmina* vengono recitati, si faccia ricorso anche ad una dizione adeguata alla natura eccezionale del testo. In altre parole, che si utilizzino quei tratti che i linguisti definiscono soprasegmentali, come l’intonazione e il ritmo di frase: per far comprendere immediatamente all’uditorio che tipo di discorso sta ascoltando. Possiamo insomma supporre che, al momento di recitare un *carmen*, la voce assuma una curva melodica, musicale, e in qualche modo vada assomigliando a un canto. Ecco perché i Romani chiamano *carmina* (da *cano* “cantare”) i testi destinati ad entrare – e a restare – nella memoria della comunità. La poesia, intesa come successione di versi, fa ovviamente parte di questo insieme, e ne costituisce anzi uno degli esempi più ragguardevoli.

Non dimentichiamo infine che la lingua dei Romani ha una struttura che, per sua stessa natura, predispone al “canto”. Le vocali del latino hanno ciascuna una loro specifica durata – sono infatti brevi o lunghe, come note di differente valore – e ugualmente brevi e lunghe sono considerate le sillabe di cui ciascuna parola si compone. Quanto all’accento, anch’esso ha natura musicale, ossia corrisponde non ad una forte espirazione, come in italiano, ma ad un innalzamento ovvero abbassamento del tono della voce. Per un poeta romano, insomma, è abbastanza naturale “cantare”. Noi non potremo mai ascoltare la melodia, se possiamo chiamarla così, di un antico *carmen*. È anzi lecito chiedersi se gli autori romani che ci sono noti l’avessero mai udita. Come dicevamo, infatti, quando si parla di *carmen* ci si riferisce ad una fase molto remota della cultura romana, ben diversa da quella che ci è

attestata nei documenti scritti. Per fortuna qualche prosatore, o qualche grammatico, ha sentito la necessità di trascrivere, almeno, qualcuno di questi antichi *carmina*: sono preghiere, formule, incantesimi. Ma sono anche frammenti tratti dalla più antica poesia (scritta) dei Romani, la traduzione che Livio Andronico fa dell'*Odissea* di Omero e il poema che Gneo Nevio scrive sulla prima guerra punica, il *Bellum Poenicum*. In questi testi forse risuonano ancora alcune note dell'antico *carmen*: il metro usato è quello della poesia romana più antica – il saturnio, verso dei fauni e degli indovini – mentre il lessico e la sintassi appaiono ancora fortemente marcati dall'oralità e dalla costruzione analogica. Soprattutto, la dea che presiede a questa poesia non è la Musa dei Greci, come accadrà in seguito, ma è ancora la Camena: una divinità profetica e poetica nello stesso tempo, legata al mondo delle acque, il cui nome, come quello del *carmen*, i Romani sentono connesso con il verbo *cano*. Solo che, nel frattempo, nel Lazio si sta verificando un evento culturale di importanza capitale, non solo per i Romani ma anche per i moderni: l'incontro con la produzione letteraria dei Greci. Eccoci tornati al punto da cui siamo partiti: la letteratura romana nasce adulta.

Acculturazione ellenica a Roma

La velocità con cui a Roma si realizza l'acculturazione ellenica, se possiamo chiamarla così, ha qualcosa di impressionante. È un processo innescato dai "libri" dei Greci – rotoli di papiro, in latino *volumina* – ma che certo non potrebbe compiersi senza l'apporto di alcuni uomini i quali, a motivo della propria appartenenza culturale, di questi libri possono farsi mediatori. I primi autori romani, infatti, non sono cittadini di Roma. Livio Andronico è uno schiavo greco che viene da Taranto, Gneo Nevio è campano, Quinto Ennio è nato a Rudiae, in Puglia. Aulo Gellio racconta che Ennio aveva l'abitudine di dire che aveva *tria corda*, "tre cuori", perché sapeva parlare greco, latino e osco. I Romani identificano infatti nel *cor* la sede delle capacità spirituali dell'uomo, la sua memoria, la sua cultura: in una parola qualcosa di simile a ciò che noi oggi definiremmo identità. Dunque Ennio, con le sue tre lingue, ha in certo modo tre identità, vivono in lui tre persone diverse. In ogni caso, quel che accade a Roma in quegli anni ha del miracoloso. Nel giro di pochi decenni gli scrittori di Roma – autori cioè che compongono in

latino – sono in grado di far passare la cultura romana dai *carmina* tradizionali alla composizione di opere raffinate, addirittura nello stile dell’ellenismo greco. Fra il III e il II secolo a.C. Ennio, il poeta di cui si è già detto, compone non solo il primo grande poema epico che celebra la storia romana, dalle origini mitiche ai giorni suoi, gli *Annales*, ma anche eleganti epigrammi e perfino poemetti scherzosi. Uno di essi, gli *Hedyphagetica*, è praticamente una gastronomia in versi, e per cantare le virtù dei pesci da mettere in pentola, trasformandoli ironicamente in valorosi eroi, Ennio si serve delle sue stesse formule epiche, facendo insomma il verso ai suoi stessi *Annales*. L’uomo di Rudiae usa con disinvoltura i metri dei Greci, e deride il saturnio dei suoi predecessori. Mentre spiega al suo pubblico che le *Camenae* altro non sono se non le greche *Musae*.

Più o meno negli stessi anni, Plauto, un umbro di Sarsina, traducendo e rielaborando liberamente i copioni dei commediografi attici, come Menandro (343-291 a.C.), è capace di regalare al pubblico romano *pièces* di grande successo e, soprattutto, di eccezionale valore artistico. Per merito di Plauto, nel giro di pochi anni l’inventario occidentale dei generi letterari si accresce di una voce non trascurabile, la commedia romana, detta *palliata.* Creando un favoloso universo scenico in cui gli schiavi, per la loro superiore furbizia, trionfano sui padroni, e i giovani hanno ragione dei vecchi. Terenzio (185-159 a.C. ca.), un africano che di Plauto è un più raffinato continuatore, porta anzi questo genere alla condizione di un vero e proprio canone, ammirato, e soprattutto seguito, dal Medioevo fino al Settecento. Mentre Catone il vecchio, nonostante i suoi molteplici impegni di console e di censore, può mettere insieme un prezioso trattato di agricoltura, alcune orazioni dallo stile ancora tanto allitterante (eco degli antichi *carmina*?) quanto efficace, e soprattutto la prima grande storia non solo di Roma, ma anche delle altre città italiche: sette libri di *Origines*. E tutto ciò, dicevamo, avviene nel giro di pochi anni. Come è stato possibile?

Al generale tedesco Karl von Clausewitz (1780-1831) si attribuisce, com’è noto, una frase tanto cinica quanto efficace: la guerra, diceva, costituisce “un seguito del procedimento politico, una sua continuazione con altri mezzi”. Proviamo a piegare questo schema di ragionamento in

una direzione se non altro meno nociva. Potremmo dire allora che la produzione letteraria romana, da un certo punto in poi, costituisce "un seguito del procedimento letterario greco, una sua continuazione con altri mezzi" – mezzi linguistici e culturali, ovviamente. Non che i Romani siano stati, come talora si è detto in passato, semplicemente degli epigoni o degli imitatori dei Greci; tanto meno si può affermare che le opere composte dagli autori latini costituiscano addirittura un prodotto di seconda scelta. Solo un lettore prevenuto, o meglio sprovveduto, potrebbe affermare che l'*Eneide* è una brutta copia dei poemi omerici. Le cose sono molto più complicate di un banale concorso di poesia, con il primo premio assegnato al componimento più originale. I rapporti fra le culture, e dunque quelli fra i "prodotti" che ne derivano, non possono essere valutati in base a un criterio – quasi sempre arbitrario – di originalità, ma piuttosto in base al metro della continuità, ovvero del progressivo "nutrimento" letterario nel passaggio da una cultura all'altra. Il fatto è che i Romani hanno imparato dai Greci tanto quanto il Medioevo ha imparato dai Romani, e così di seguito, fino ad oggi. Una contesa poetica fra i Greci e i Romani non avrebbe senso. È inutile chiedersi se la letteratura e la poesia dei Romani siano inferiori o superiori a quella dei Greci: chiediamoci piuttosto che cosa è avvenuto, a Roma, allorché gli scrittori abbandonarono la Camena per rivolgersi senza rimpianti alla Musa.

La letteratura testimone dello sviluppo della società romana

A cavallo fra il IV e il III secolo a.C. nel mondo greco è stata compiuta una straordinaria opera di sistemazione e raccolta dei classici, se possiamo chiamarli così. I testi storici, filosofici, epici, tragici, comici, lirici, elegiaci e così via sono stati riuniti in grandi *corpora* e depositati in biblioteche che, come quella di Alessandria, costituiscono il vanto delle monarchie ellenistiche. Ciò che è stato realizzato in quel periodo, dunque, è la creazione di un grande "archivio" testuale – oggi, nell'era del computer, possiamo renderci conto ancora meglio di che cosa ciò possa significare – un archivio che i Romani, quando accolgono la cultura dei Greci, si trovano a disposizione. Per questo all'inizio di questa introduzione abbiamo detto che la produzione letteraria latina nasce come un innesto realizzato su un ceppo le cui radici sono già

profondissime, visto che scendono fino ad Omero. È per questo che essa può sbocciare, crescere e fiorire così rapida e rigogliosa. Lungi dall'essere una brutta copia della poesia e della cultura dei Greci, la produzione romana ci si presenta dunque come un fenomeno culturale di straordinario interesse. Essa costituisce il primo esempio, a noi noto, di che cosa significa trascrivere, raccogliere, depositare in archivi i testi di una grande cultura e, soprattutto, mettere questi archivi a disposizione di intellettuali che appartengono a una lingua e a una cultura diversa. Se Ennio dice di avere *tria corda*, "tre cuori", perché sa parlare greco, latino e osco, gli autori latini delle generazioni seguenti avrebbero potuto dire più modestamente (ma con altrettanta verità) che di "cuori" ne avevano almeno due: uno romano, uno greco.

La storia va avanti, e trascina con sé tutte le mutazioni che caratterizzano lo sviluppo di una grande società. Di questo le opere letterarie costituiscono spesso la testimonianza più duratura. Quando Lucrezio si mette a comporre la sua grande opera filosofica in versi, il *De rerum natura*, la metrica che usa e la lingua poetica che si trova a disposizione sono ancora quelle del poeta Ennio, il quale è vissuto cent'anni prima di lui. Ma quale differenza! Se la "musica" dei versi è spesso la stessa, Lucrezio compone con un'angoscia interiore, personale, che certo Ennio (se mai la provò) non avrebbe certo pensato di esprimere. Soprattutto, Lucrezio si rivolge adesso a un pubblico che, dalla poesia, si aspetta non solo il racconto di epiche gesta o qualche raffinato gioco letterario, ma addirittura risposte sul mondo e sul significato dell'esistenza. Lucrezio, filosofo oltre che poeta, legge e studia le opere di Epicuro, un'altra sezione importante del "grande archivio" dei Greci, e contro le stesse opinioni del suo maestro, il quale non ha stima della poesia, si consacra a quella didascalica. E in versi si fa banditore di temi come il disinteresse degli dèi verso il mondo degli uomini, i mali provocati dalla *religio*, la fisica degli atomi (che ugualmente conduce l'uomo alla liberazione dall'angoscia della morte).

Quasi contemporaneamente a Lucrezio, un giovane di Verona, di nome Catullo, utilizza altre forme dei Greci – prima di tutto l'epigramma – per parlare di sé, dei suoi amici e dei suoi amori. Catullo vive in una società ormai ricca, colta, che ama la poesia e ancor più ama la vita. Da

questa esperienza, che è prima di tutto un'esperienza sociale, di micro-società giovanile, nasce quello che ancora oggi chiamiamo il *Liber* di Catullo. Una raccolta poetica di grande originalità, in cui composizioni provocatorie, talora assai divertenti, si alternano ad altre appassionate fino alla disperazione. Ma il giovane veronese – chissà che cosa sarebbe riuscito a fare, se non fosse morto a trent'anni – non rinunzia neppure ad apparire poeta dotto, alla maniera degli alessandrini. E compone carmi di argomento mitologico e poemetti che si rifanno ad esoteriche forme religiose: il suo *Attis* costituisce l'impressionante testimonianza di come si sentiva, o di come avrebbe dovuto sentirsi, un fanatico adepto della dea Cibele condotto fino all'autocastrazione dal proprio furore religioso.

Ma la storia, come dicevamo, va avanti, e trascina con sé gli eventi e le trasformazioni di una grande società. Ed è così che incontriamo Cicerone. Una personalità certo fuori dal comune, talora perfino imbarazzante. La sua tendenza ad elogiarsi, le sue ambiguità (se non il suo cinismo) in campo politico, possono anche renderlo antipatico. E poi, come si fa a scrivere un'opera contro la divinazione e, nello stesso tempo, far parte del collegio degli *augures*? Dichiarando anzi ufficialmente che, per il bene della *res publica*, è assolutamente indispensabile mantenere, anzi promuovere quei riti in cui lui stesso non crede – salvo poi servirsene, in politica, al momento opportuno. Tutto questo, però, non può farci dimenticare che il *De divinatione* è una grande opera di ispirazione "illuministica" (almeno la parte sull'astrologia dovrebbe esser letta nelle scuole: ma non per farne la versione in italiano, piuttosto per imparare a stare alla larga dagli oroscopi). Simpatico o antipatico che sia, Cicerone costituisce uno degli snodi fondamentali della nostra cultura, forse l'esempio più lampante dell'innesto latino rigogliosamente cresciuto sulle radici greche. A lui la cultura romana deve il massiccio ingresso, nella propria enciclopedia culturale, dell'oratoria e della retorica. Non solo per le orazioni che da lui sono composte, veri e propri capolavori dell'arte del dire, ma per il suo interesse teorico, scientifico, alle regole della composizione oratoria. Non si pensa mai che il "periodare" delle lingue moderne – quegli stampi formali in cui le parole si distendono per articolare il pensiero in modi di volta in volta diversi – si è sostanzialmente

modellato su quello che Cicerone pratica nelle sue orazioni e insegna ai propri continuatori attraverso opere come il *De oratore*. Senza l'uomo di Arpino – *homo novus*, non aristocratico, solo molto dotato dalla natura – noi parleremmo e scriveremmo in un modo diverso. Soprattutto, però, Cicerone mette a disposizione dei Romani una sorta di enciclopedia filosofica, se così possiamo chiamarla, rendendo accessibile al pubblico più vasto la filosofia greca. Ed ecco che, ancora una volta, nell'esperienza culturale romana ci imbattiamo nel carattere della rapidità – quella del virgulto che in breve si sviluppa rigogliosamente dalle radici di un ceppo più antico. Ma stavolta del processo fanno parte anche la drammatica esperienza politica della città e quella, esistenziale ma altrettanto drammatica, dell'autore. Negli ultimi anni della sua vita, infatti, Cicerone si è trovato completamente tagliato fuori dalla vita pubblica di Roma. Al momento di scegliere fra Cesare e Pompeo, Cicerone ha commesso l'errore di unirsi a Pompeo: solo che ha vinto Cesare. Per fortuna il nuovo padrone di Roma non è un Lucio Silla, ed è convinto che si possa ottenere molto di più con la clemenza che non con le persecuzioni. Cicerone ha salva la vita e le sostanze, ma non può certo chiedere alla clemenza di Cesare di restituirgli anche il ruolo politico di cui ha goduto per così tanti anni. Cicerone ha perso, e l'unica cosa che gli rimane da fare è quella di ritenersi comunque fortunato e di godersi gli agi di casa sua. Ma che cosa ci fa, a casa, uno come Cicerone? Si mette dunque a scrivere di filosofia, e in pochi anni, in pratica dal 46 al 44 a.C., compone un'impressionante quantità di trattati filosofici, molti dei quali, se non addirittura tutti, destinati a influire grandemente sullo sviluppo intellettuale della nostra cultura: gli *Academica*, le *Tusculanae disputationes*, il *De natura deorum*, il *De senectute*, il *De divinatione* e così via. Scrivendo di filosofia in latino – anche per coloro cioè che non conoscono abbastanza greco per poter leggere le opere originali dei maestri – gli pare di compiere comunque un grande servigio per lo stato. Come lui stesso scrive, "nei miei libri facevo le mie dichiarazioni di voto, pronunciavo i miei discorsi pubblici, consideravo insomma la filosofia un sostituto di quello che per me era stata l'amministrazione dello stato" (*De divinatione* II 7). È questo il modo, rapido e drammatico, in cui una buona parte della coscienza filosofica successiva viene formata. Basti ricordare che nel *De divinatione*, l'opera a cui più

volte abbiamo già fatto riferimento, vi sono accenni a Cesare dittatore, ben vivo, e al suo omicidio. Le domande che Cicerone si è posto – si può predire il futuro? e chi pretende di farlo possiede vera scienza? – trovano dunque risposta a cavallo di uno dei passaggi più drammatici della storia di Roma. La storia, però, va avanti, e adesso incontriamo Virgilio. Come Catullo neppure lui è romano, e come lui viene dal nord. Quando compare all'orizzonte della poesia latina, Virgilio è un giovane mantovano, nato in un piccolo villaggio di nome Andes. Roma sta vivendo uno dei momenti più drammatici della sua storia. La guerra civile fra Cesare e Pompeo prima, fra Ottaviano e Antonio dopo, ha insanguinato e insanguina non solo le province, ma anche il suolo italiano e quello di altre regioni dominate da Roma. Virgilio compone poesia bucolica, ispirandosi al genere rappresentato in Grecia da Teocrito. Sono dieci ecloghe in cui, però, non si parla solo di pastori innamorati e di fanciulle ritrose. La guerra lascia giungere i suoi echi anche in questa Arcadia collocata sul Mincio, mentre all'orizzonte balenano lampi di speranze messianiche. Ma la ricchezza poetica di Virgilio è troppo grande per limitarsi al mondo pastorale. Man mano che si avvicina alla corte di Augusto, e al suo ministro della cultura, Mecenate, il mantovano passa così al genere didascalico e compone le *Georgiche*: un poema che insegna a coltivare la terra e ancor più intende persuadere i Romani che proprio lì, nella terra, sta la "verità" della cultura e della tradizione romana. Solo che la Roma di Augusto attende soprattutto un poema epico che celebri finalmente l'identità romana, come si direbbe oggi. I tempi sono maturi per scrivere in latino qualcosa che superi addirittura l'*Iliade*: e soprattutto, sembra che a desiderare questo sia il principe in persona.Virgilio comincia dunque a lavorare al suo grande poema, non sapremmo dire se con passione o con angoscia. Qualche frammento di corrispondenza, lettere scambiate fra lui e Augusto, potrebbe testimoniare entrambe le cose. Il lavoro cresce, pur se il poeta partorisce pochi versi al giorno e poi procede di lima – o meglio "di lingua", come sembra che lui stesso dica: paragonando la propria creazione poetica a quelle orse che, dopo aver partorito orsacchiotti grossolani, danno loro forma leccandoli pazientemente. Quando Virgilio muore, considera che la sua opera non sia compiuta, e lascia scritto che la si deve bruciare. Ma Augusto lo proibisce, "facendo violenza alla modestia di quel testamento", come scrive Plinio il

Vecchio. Forse Virgilio non è contento dei versi ancora incompiuti che rimangono qua e là nel poema, e magari vorrebbe mutare ancora l'ordine di alcune parti. O forse, nel profondo del suo animo, teme di non aver scritto il poema che Augusto si aspetta. Non c'è dubbio che, nell'*Eneide*, la gloria di Roma, della famiglia Giulia, di Cesare, di Augusto stesso, siano presenti in una misura che a volte è perfino imbarazzante. Solo che le cose sono molto più complicate di così – perché nell'*Eneide* c'è l'*epos*, certo, c'è l'ideologia imperiale, ma anche il suo contrario. Che dire infatti di un poema in gloria di Enea e di Roma i cui protagonisti sono in definitiva degli sventurati, i Troiani? Che celebra le vittorie dei "nostri", i Troiani/Romani, ma altrettanto spesso si china a piangere sulle ferite e sui cadaveri degli Italici vinti? I Troiani hanno realizzato il disegno di Giove, ma per farlo hanno dovuto abbandonare una città in fiamme e insanguinare la terra che sono stati chiamati ad invadere. Vale la pena? A dispetto di tanta "ideologia" imperiale sparsa nel poema, la lettura dell'*Eneide* lascia il lettore – oggi come ieri – con questa drammatica domanda sulle labbra. A tale proposito, anzi, c'è una storia recente – critica e poetica nello stesso tempo – che vale la pena di essere raccontata. Nella prima metà del Novecento, specialmente in Inghilterra, Virgilio non è troppo ben giudicato. Per usare l'espressione coniata a suo tempo da Matthew Arnold, la sua opera appare "inadeguata" a descrivere la civiltà romana al suo apogeo. Quasi che l'*Eneide* – specie se confrontata con quanto avevano saputo dire della Grecia classica i grandi tragici o gli storiografi – non sia in grado di rappresentare degnamente lo splendore politico e culturale dell'età in cui è stata concepita, quella di Augusto. Nel 1944, però, nel *Presidential Adress* alla "Virgilian Society", Thomas Stearns Eliot sancisce pubblicamente la "maturità" dell'opera virgiliana – inaugurando in questo modo una formula critica (il classico come opera "matura", capace di sintetizzare per intero il senso di un'epoca) che tanta fortuna è destinata ad avere in seguito, soprattutto nel mondo anglosassone e tedesco. Perché questo brusco cambiamento dall'inadeguatezza alla maturità? Perché l'*Eneide*, che solo alcuni decenni prima appariva incapace di rappresentare degnamente il proprio tempo, adesso diventa un caposaldo della pienezza e della maturità? Il fatto è che improvvisamente, perfino drammaticamente, l'*Eneide* appare "adeguata" a rappresentare la congiuntura in cui si trova la civiltà

europea sconvolta dalla seconda guerra mondiale. Incapace di descrivere la Roma di Augusto, Virgilio si dimostra capace di descrivere noi. La pietà per i vinti, il disagio dei vincitori, l'orrore per la morte e per la desolazione, il senso di nausea che nasce di fronte alla fine di Lauso, Pallante, Eurialo, Niso – i giovani coperti di sangue – tutto questo fa dell'Eneide un poema assolutamente "postbellico". Un poema che, proprio nella sua interna frantumazione ideologica e poetica, è l'unico capace di rispecchiare un mondo oggettivamente in frantumi. L'affacciarsi di Enea con Anchise sulle spalle e Ascanio per mano si rivela così un incontro capitale per tutta la generazione a cavallo della guerra. Ecco perché ad incontrare Enea, questo Enea, sono in Europa poeti del calibro di Giorgio Caproni. Il *Passaggio di Enea* (questo il titolo di una delle sue poesie più note), ambientato in una desolata piazza di Genova bombardata, altro non è se non il passaggio di chiunque porti sulle spalle il proprio passato: mentre per mano tiene una fragile speranza. Alla corte di Augusto Virgilio non è certo solo, i suoi compagni di strada, se così si può dire, sono molti ed eccellenti. A cominciare da Livio, il primo grande storico di Roma, che vuole racchiudere tutta la vicenda della città dai suoi inizi all'impero. Neppure lui è romano, e anche lui viene dal nord, da Padova. Scrivere storia in un momento in cui è ancora vivo il ricordo delle guerre civili, che tanto sangue hanno sparso, non deve essere cosa facile. In congiunture del genere il lavoro dello storico, anche quello di chi si occupa del passato più remoto, rischia ad ogni momento di far ricordare, di far soffrire o addirittura di offendere. Cosa che Livio rischia, si può dire, subito all'inizio della sua opera, narrando le vicende del mitico passato di Roma. Anche questa è una storia che vale la pena di raccontare, perché riguarda direttamente i rapporti fra Augusto e gli scrittori che a lui fanno capo. Sulla fondazione di Alba Longa, la città da cui sarebbero un giorno venuti Romolo e Remo, circolano due versioni differenti. Alcuni sostengono che a far nascere la città sia stato Ascanio, figlio di Enea e della moglie latina di lui, Lavinia; altri che sia stato Iulo, il figlio che Enea ha avuto da Creusa, la moglie troiana perita nell'incendio della città, e giunto con lui in Italia. La scelta fra questi due rampolli di Enea non è affatto indifferente, perché dal mitico fondatore di Alba Longa – Ascanio o Iulo? – sarebbe poi discesa la dinastia dei re di questa città, fino a Numitore: dalla cui figlia, Ilia o Rea Silvia, sarebbero stati a loro

volta generati i gemelli – e quindi il fondatore stesso della Città, Romolo. In altre parole, scegliere fra la versione che assegna ad Ascanio (troiano e latino) la fondazione di Alba, e quella che l'assegna invece a Iulo (il troiano), significa determinare l'identità genealogica di Romolo, il fondatore di Roma. Ma che cosa può aver a che fare questa discrepanza fra versioni mitiche con il potere di Augusto? Basta ricordare che il *princeps*, attraverso Cesare, si richiama ad Enea proprio a motivo della discendenza da Iulo (la loro *gens* era la Iulia): e dunque ha tutto l'interesse ad accreditare l'idea che a fondare Alba Longa – e dunque a porsi come capostipite di Romolo – sia Iulo, non Ascanio. Come se la cava, Livio, di fronte a questa scelta? Sostanzialmente con un sorriso. "Non starò a chiedermi" scrive "se a fondare Alba sia stato Ascanio o Iulo. Chi potrebbe affermare qualcosa di sicuro parlando di eventi così antichi? Per certo, si trattava del figlio di Enea" (Livio, *Dalla fondazione di Roma*, I, 1). Forse sono ancora tempi in cui un sovrano come Augusto può non solo accettare, ma perfino apprezzare l'ironia. Fra i compagni di strada di quegli anni, quelli augustei, non potremo dimenticarci di Orazio. Già la sua stessa apparenza fisica meriterebbe di essere ricordata. Di lui si diceva infatti che fosse un uomo piccolo, non bello, di estrazione sociale abbastanza mediocre. Eppure ha la straordinaria forza di dare una nuova misura – la sua – alla grande cultura greca. Con lui la riflessione filosofica sulla vita, specie quella di Epicuro, prese la veste di Satira, di Epistola, e in versi comincia a parlare un linguaggio incredibilmente quotidiano; mentre la poesia lirica di Saffo ed Alceo, persino i toni elevatissimi di Pindaro, accettano di buon grado la disciplina delle sue *Odi*: e in questa forma esse hanno scavalcato il mare dei secoli. Ecco che cosa è riuscito a fare Orazio nell'arco di una vita animata da una forza creativa che pochi artisti del passato hanno avuto. Se a questo si aggiunge che Orazio ha avuto passione non solo per la poesia, ma, quasi in pari misura, per le sue regole – oggi si direbbe che praticava una critica letteraria "militante" – forse si avrà un'idea un po' meno stereotipa dell'importanza di questo personaggio. Con la sua *Arte poetica*, infatti, Orazio ha insegnato a scrivere a innumerevoli generazioni di poeti e di scrittori, fino a ieri. Ma che uomo è, in definitiva, Orazio? Nella sua vita, e quindi anche nella sua poesia, cogliamo in realtà una cifra che lo avvicina immediatamente non solo alla nostra modernità, ma anche alla

nostra simpatia: la depressione. Ormai da molti anni, infatti, la critica moderna non crede più che Orazio rappresenti la quintessenza dell'equilibrio apollineo. "Orazio fu un uomo ansioso... noi diremmo nevrotico": così ha scritto Alfonso Traina in uno dei suoi saggi più belli e, fortunatamente, anche più accessibili (*Introduzione a Orazio. Odi e epodi,* Milano, 1992). Classicismo e razionalismo sembrano aver fatto a gara nel tramandarci l'immagine di un Orazio sereno, ironico, straordinariamente equilibrato: forse perché l'incredibile perfezione del suo stile invita a presupporne altrettanta nell'uomo. Ancora Sainte-Beuve mostra di credere "che non ci siano mai stati scrittori più felici di Orazio". Ma si sbaglia. Del resto, come scrive ancora Traina, si sa che "l'acume del Sainte-Beuve fa le sue prove migliori sui mediocri piuttosto che sui grandi". In realtà, già i Romani hanno ben compreso quale sia la vera natura di Orazio, visto che un antico commentatore dell'*Arte poetica* nota: "si dice che Orazio fosse un *melancholicus*". Per descrivere la psicologia del poeta lo scoliasta si serve di un termine medico, che evoca i *Problemi* aristotelici, la "bile nera" e lo scientifico "temperamento" degli umori nel corpo. Ma per parlare di sé, per descrivere la cupa affezione dell'animo che a volte lo afferra, Orazio usa invece una parola antica: *veternus*. Si tratta di una parola la cui connessione con *vetus* "vecchio" è (ahimè) più che evidente. Il *veternus* corrisponde a quel morbo dell'animo che sprofonda gli uomini nel torpore e nella dimenticanza: proprio come avviene durante la senescenza biologica. Dunque, indirizzando una delle sue *Epistole* (I, 8) all'amico Celso Albinovano, Orazio scrive: "non vivo né bene né con gioia. E non perché la grandine ha rovinato la vigna, o la calura ha morso l'oliveto [...] ma perché più del mio corpo ho l'animo malato: né mi sento di ascoltare nulla, sapere nulla, che possa alleviare il mio malessere. Mi irrito con i fidi medici, mi arrabbio con gli amici, perché cercano di scuotermi dal mio funesto torpore (*funesto... veterno*). Corro dietro a quel che mi ha fatto male, e fuggo quel che potrebbe giovarmi. A Roma desidero Tivoli, a Tivoli rimpiango Roma [...]". Orazio si sente sano, privo di preoccupazioni reali: eppure la sua anima è malata. Pur essendo un uomo ancor giovane e pieno di vita (morirà a 43 anni), il poeta si sente come chi è ormai preda della vecchiaia, della sua lentezza, della sua inabilità e pigrizia. Immerso in un funereo *veternus*, è incapace di muoversi ma anche incapace di star fermo. Il suo male

sembra insomma consistere in una “depressione ansiosa”, come diremmo noi. Ma per la verità lo dice molto meglio Orazio, in un’altra *Epistula* (I, 11), quando parla di *strenua inertia*: il “sollecito torpore”, la “smaniosa immobilità” che caratterizza chi ha male dentro. Questa definizione (lui l’avrebbe forse chiamata *callida iunctura*, “accorto abbinamento” di parole) non solo enuncia in modo impeccabile i due estremi fra cui incessantemente si agita la depressione ansiosa, ma suscita anche il ricordo di alcune remote dee della religione romana arcaica che presiedono per l’appunto a certi stati dell’anima. Si chiamano Strenia e Murcia, dea dell’energia e dell’attività l’una, dea del torpore (del “marcire”) l’altra. Nell’immagine oraziana queste due dee sembrano fondersi in una creatura mostruosa, la *strenua inertia*: una Furia che a un tempo paralizza e pungola, mentre accende di smania un animo irrimediabilmente sonnolento. Orazio non è certo il solo interprete di una delle maggiori stagioni poetiche della cultura occidentale. Accanto a lui vi sono infatti i poeti elegiaci, Properzio e Tibullo soprattutto. Dei quali bisognerà almeno dire che con loro, per la prima volta, a Roma l’amore si fa professione, scelta di vita, beatitudine o dannazione a seconda dei momenti. A patto naturalmente che questi poeti, come invece si sospetta, non inventino gran parte di ciò che scrivono. Ma parlando della Roma di Augusto, bisogna parlare soprattutto di Ovidio. Benché venga da Sulmona, infatti, nessun altro poeta della generazione augustea ha rappresentato meglio di lui lo spirito della città. Da tempo a Roma la società ricca ha sviluppato il gusto per la cultura elegante, per l’ironia, per la raffinata trasgressione – in una parola, per quel complesso di atteggiamenti che in latino vengono indicati proprio con il nome di *urbanitas*, parola che designa il “carattere cittadino” e la “raffinatezza ironica” nello stesso tempo. Ovidio sa esaltare questa dimensione della cultura contemporanea, e la società augustea, specchiandosi nei suoi versi stupefacenti, si vede finalmente come vorrebbe essere. Ovidio è un poeta che scrive con grande facilità, ma non con superficialità. Il fatto è che, dalla natura, egli ha avuto in dono un talento fuori dall’ordinario: l’ottima educazione retorica giovanile ha fatto il resto. Quello che colpisce di lui è la possibilità di scrivere, e di descrivere, praticamente qualsiasi cosa, e di farlo sempre in modo perfetto. Persino troppo perfetto, per accorgersene basta leggere le sue *Metamorfosi*. Questa capacità poetica

resisterà persino al dramma dell'esilio, quando Augusto lo spedirà a Tomi, sul Mar Nero, per una colpa destinata a rimanere per noi misteriosa. Anche da lì, infatti, Ovidio continua a scrivere poesia, compose dei versi (o almeno così dice) persino nella lingua dei Geti, gli abitanti di quel luogo. La scrittura gli parla dentro, è più forte persino della sua infelicità, più forte dei ghiacci e della miseria di Tomi. Questo poeta che è stato capace di ridurre tutto alla finzione elegante della letteratura, una Musa deve avercela davvero: e non solo per figura retorica. Ma se parlando di Ovidio ci soffermiamo specialmente sulla poesia dell'esilio, e non sullo scintillante ingegno con cui sono architettate le sue *Metamorfosi* o sull'erudizione (talora perfino ironica) con cui mette in distici elegiaci il calendario romano, nei *Fasti*, lo facciamo per un motivo ben preciso. A Tomi Ovidio vive un'esperienza drammatica non solo dal punto di vista personale, ma anche culturale. Un'esperienza che oggi, in un mondo in cui spostamenti, fughe, esili e migrazioni sono al centro della nostra attenzione umana, ci riguarda in modo particolare: la perdita dell'identità. Non che, nel mondo imperiale, sia infrequente essere colpiti dalla pena della relegazione; stavolta però l'esiliato, scrittore fra i più acuti e sensibili della romanità, ha compilato un vero e proprio diario, se pure in forma poetica, delle sue tristi esperienze. Come si è detto, infatti, neppure nella selvaggia Tomi Ovidio rinunzia a quella che è la ragione stessa della sua vita, la scrittura. Nei suoi *Tristia* e nelle sue *Epistulae ex Ponto*, accanto a ricordi del suo passato nell'Urbe, lamenti per la propria sventurata condizione e suppliche perché gli sia permesso di tornare, il poeta registra anche molte delle esperienze, soprattutto emotive, che caratterizzano la sua vita presente. Ci troviamo insomma di fronte al racconto di un romano di raffinata cultura – esponente di spicco di una delle società più progredite che ci siano al mondo – il quale si trova proiettato in una realtà che gli appare sconosciuta, ostile, barbara. Ovidio insomma incontra l'alterità in una maniera dura, priva di mediazioni. In questo senso egli costituisce in qualche modo l'emblema dell'esiliato, paradigma di tutti coloro che un'avversa sorte, una guerra o qualche altra calamità ha costretto ad emigrare in un paese di cui non comprende né la lingua né la cultura, ed in cui è condannato alla perenne nostalgia per una terra che non vedrà più. Di una terra e, potremmo aggiungere, di una lingua, quella materna, che non può

parlare con nessuno e che non avrà mai più la sorte di ascoltare. Una sorte drammatica, oggi più attuale che mai, disgraziatamente, in un mondo che della continua migrazione dai paesi poveri verso quelli ricchi, ha fatto quasi la normalità. Così come del resto lo è nell'Ottocento e nel Novecento, con l'inarrestabile flusso di immigrati che lascia l'Europa per le Americhe. Anche allora molti italiani si scoprono "sordi e muti" in America, così come oggi lo sono in Europa molti migranti africani o orientali. Che cosa racconta Ovidio? Come dicevamo l'isolamento a cui Augusto lo ha condannato non è solo geografico, ma anche linguistico. Fra le lamentele più frequenti, e più amare, che il poeta ci trasmette, sta infatti quella di non riuscire a comprendere quel che gli dicono gli abitanti del luogo, anzi il timore di essere deriso per questo; e reciprocamente, la vergogna per non riuscire a farsi comprendere da loro. Tutto intorno a lui è barbarie – nel senso geco originale del termine, "balbettamento incomprensibile" – nessuno che sappia ricambiargli una parola nel *sermo* della sua patria.

Egli è costretto a esprimersi a gesti, e quante volte avrà detto "sì" quando invece avrebbe dovuto dire "no"! Ma non basta. Nell'animo di Ovidio sembra farsi strada anche una preoccupazione complementare: quella di perdere il controllo della lingua materna, "inquinandola" con parole barbare. Sono testimonianze di grande interesse, e vale la pena vederle per esteso (*Tristia*, III, 14, 45 sgg.): "A volte mentre cerco di dire qualcosa (mi vergogno a confessarlo) mi mancano le parole, ho disimparato a parlare (*dedidicique loqui*). Sono circondato da suoni traci e sciti, e a volte mi sembra di poter scrivere in versi geti. Credimi, ho paura che nei miei carmi ci siano parole pontiche, e che tu le legga".

Nel suo caso, poi, la perdita del controllo sulla lingua materna suona perfino ironica, paradossale. Il signore della lingua di Roma che, praticamente, balbetta (*Tristia*, V, 7, 55 sgg.): "Io, vate romano (perdonate o Muse), sono costretto a dire la maggior parte delle cose in lingua sarmatica. Mi vergogno ma lo ammetto, ormai, non usandole ormai da lungo tempo, le parole latine mi vengono a stento".

Per questo, prosegue Ovidio, a volte mi esercito a parlare da solo. E infine (*Tristia*, V, 12, 57): "Ho paura di aver dimenticato il latino,

perché ho imparato a parlare getico e sarmata”.

La consuetudine con le lingue barbare fa balenare ai suoi occhi non solo la preoccupazione di perdere la competenza della propria ma, si intravede, l’angoscia di perdere la sua identità, come diremmo noi. Fuori dalla lingua di Roma Ovidio non è più se stesso, ma un altro. Rivolgendosi al suo amico e protettore Mecenate, il Virgilio delle *Georgiche* scriveva così (II 46 s.): “Non voglio parlar di tutto nei miei versi, no, neppure se avessi cento bocche, cento lingue e una voce di ferro”.

Neppure noi possiamo parlare di tutta la letteratura romana in poche pagine, magari ne fossimo capaci. Se decidessimo di farlo, comunque, dovremmo almeno rivolgerci alle opere filosofiche di Seneca – oggi che tanto si parla di volontariato, di dono, di nuova economia, vale davvero la pena di rileggere il suo *De beneficiis* – così come alle sue tragedie altrettanto filosofiche; poi alla luce fosca che avvolge il poema di Lucano (del resto egli vive in un periodo storico che si fa un dovere di uccidere i propri intellettuali), poi ai poeti epici che si ispirano a Virgilio come un geometra applica la tavola dei logaritmi, Silio Italico in particolare; poi all’inquietante misura umana e stilistica che, nel bene come nel male, si identificano nell’opera storica di Tacito, uno dei conoscitori più disincantati e profondi dell’animo umano; infine alle straordinarie ironie di Marziale, o alla bile di Giovenale che, oltre alle donne, odia anche gli ebrei; senza dimenticare Claudiano autore di versi degni spesso di Ovidio, e Rutilio Namaziano, che alla fine dell’impero scrive un poemetto pieno di nostalgia per descrivere il suo (ultimo) viaggio da Roma alla Gallia. Troppo, se non si ha una voce di ferro. Lo spazio che ci resta potremmo dunque dedicarlo a un tema più generale, ma anche più diretto, di quanto non potrebbe esserlo una galleria di scrittori: chiedendoci, in altre parole, perché. Perché la letteratura latina si legge ancora? Una risposta a questa domanda – che è ovviamente assai impegnativa – in realtà ce la fornisce già il verso di Virgilio che abbiamo appena citato. Non per quello che dice, o che esprime, ma perché è un verso di Virgilio. E soprattutto perché noi lo abbiamo spontaneamente utilizzato per parlar d’altro, come se fosse un proverbio, un paradigma, un *exemplum* (così avrebbero detto i Romani).

La letteratura romana, in altre parole, si legge ancora perché la nostra cultura – quella che definiamo europea, o occidentale – viene in buona parte da lì. E quando intendiamo trovare un esempio da citare, un precedente, un'immagine, spesso ci rivolgiamo ancora alla letteratura dei Romani. Gli scrittori latini infatti non sono stati solo i grandi rappresentanti letterari del loro tempo: sono autori che fino a non molti anni fa sono direttamente ritenuti modelli da imitare, che bisogna studiare non tanto per ricostruirne storicamente il pensiero o la poetica, come oggi facciamo nelle nostre università, ma perché da loro, e solo da loro, si può "imparare a scrivere". Interpretate dai posteri non solo come testi da leggere ma come modelli da imitare, le opere dei Romani si trasformano col tempo in veri e propri paradigmi, in insiemi di regole: che bisogna in qualche modo "applicare" se si vuole sperare di comporre opere degne di ammirazione. Testi come le *Orazioni* di Cicerone, l'*Eneide* o le *Odi* di Orazio assumono un valore in qualche modo imperativo: la loro forma letteraria e ancor più i loro contenuti (visioni del mondo, della guerra, dell'amore, della vita) si trasformano nell'orizzonte antropologico dentro cui prende progressivamente forma ciò che di nuovo si viene facendo nel mondo della cultura. Lungo questo cammino, che passa attraverso il Medioevo, l'umanesimo, il Rinascimento e l'età moderna, la letteratura romana ha influito profondamente sul modo di vivere e di pensare che ci è proprio. Se dunque si ha il coraggio di lanciare uno sguardo "lungo" sul passato letterario che ci precede, possiamo comprendere cosa ha significato, per noi, il gioco degli "archivi" – la metamorfosi della letteratura greca in letteratura latina, realizzata da quegli scrittori romani che, come abbiamo detto, hanno avuto due cuori. Un grande patrimonio culturale, quello greco, a Roma è travasato dentro un contenitore nuovo: e da qui esso ha lasciato filtrare la sua mutata essenza nel corpo della letteratura e della cultura successiva, fino ad oggi.

L’età delle origini

Le origini della letteratura latina e le forme della “acculturazione”: dalla storiografia all’epica

di Laura Cherubini

A contatto con l’autorevole cultura ellenica i Romani ne riprendono l’esperienza letteraria, adattando i modelli greci a gusto e codice culturali indigeni. Alle arcaiche forme di poesia e di storiografia, al teatro italico preistorico si affiancano ben presto epica e testi drammatici greci; e se Livio Andronico traduce Omero in latino, Ennio e Nevio muniscono Roma di poemi epici nazionali.

Il significato di letteratura

Se cerchiamo il significato del termine “letteratura” su alcuni dei più diffusi dizionari di italiano, le defnzioni in cui ci imbattiamo sono le seguenti: “l’insieme delle opere variamente fondate sui valori della parola e affidate alla scrittura, pertinenti a una cultura o civiltà” (G. Devoto - G.C. Oli, *Vocabolario della lingua italiana*, Le Monnier, 2006, p. 1535).“Ciò che è scritto a fini artistici, in prosa o in versi, e che è oggetto di sistemazione storica e analisi critica” (F. Sabatini - V. Coletti, *Dizionario italiano Sabatini Coletti*, Giunti, 1997, p. 1393).

Perché si possa parlare dell’esistenza di una letteratura riferibile a una specifica società è indispensabile che essa venga espressa, oltre che in una lingua condivisa, nella forma di opere scritte possibilmente dotate di finalità e caratteristiche artistiche. Stanti queste condizioni, possiamo affermare che una letteratura latina non sia esistita prima della seconda metà del III secolo a.C. Fino a quel momento, infatti, Roma e le altre città latine, pur possedendo una lingua scritta (che si afferma nel Lazio a partire dall’VIII secolo a.C.), non la impiegano con finalità estetico-artistiche, ma meramente pratiche: dalla stesura di leggi o trattati alla redazione di elenchi con nomi di magistrati o di eventi storico-militari, fino alle indicazioni di proprietà o di produzione di alcuni oggetti. Quanto alle composizioni che noi possiamo considerare di rilievo artistico, come i racconti epici e mitologici o le opere teatrali, anch’esse

esistono probabilmente sin da età molto antiche, tramandate tuttavia soltanto tramite *performance* orali.

Il processo che porta alla nascita di una vera e propria letteratura latina si collega strettamente ai contatti, in parte amichevoli in parte di conquista, che Roma sviluppa con la società greca tra III e II secolo a.C., prima con i centri di cultura ellenica presenti nel meridione italiano e in Sicilia, poi con la Grecia vera e propria, entrata a far parte del dominio romano tra II e I secolo a.C. Non a caso, il primo poeta "letterato" latino è Livio Andronico, un magnogreco giunto a Roma come schiavo durante la guerra tarantina (280-272 a.C.).

L'incontro-scontro tra società romana e greca produce quel fenomeno che gli antropologi chiamano "acculturazione", un processo di reciproco cambiamento riguardante una parte delle consuetudini sociali e culturali delle comunità che ne sono coinvolte. I Romani sono certamente colpiti e affascinati dalla letteratura che i Greci hanno prodotto e sviluppato da ormai diversi secoli e che in parte è loro nota, e la prendono a modello, facendola propria, per crearne una in latino. In quanto effetto di un complesso processo di acculturazione, si sbaglierebbe, tuttavia, a considerare la letteratura latina come un sottoprodotto tardivo e poco originale di quella greca. Se è vero, come afferma Quinto Orazio Flacco, che "la Grecia, sottomessa, conquista il feroce vincitore" (*Epistulae* II.1.156) grazie al successo dei valori e degli stili di vita che la sua letteratura veicola, è anche vero che i Romani si rivelano capaci di plasmare la loro giovane letteratura in modo innovativo, reinterpretando e trasformando generi e modelli greci alla luce della loro antica tradizione non letteraria, delle esigenze e dei valori di cui Roma si sta facendo portatrice nell'area mediterranea.

La storiografia e l'annalistica. Gli elogia e l'oratoria delle origini

Le origini della storiografia latina sono da rinvenire innanzitutto nell'opera del collegio sacerdotale dei pontefici. Sin dall'età regia, alla fine di ogni anno il pontefice massimo, capo di tale collegio, redige su una tavola lignea imbiancata (*tabula dealbata*) un breve testo in cui si elencano i nomi dei magistrati eletti o designati durante l'anno, i principali fatti politici, militari, astronomici e gli eventuali casi di

carestia che abbiano prodotto a Roma forti rincari dei prezzi. Questi scarni elenchi degli eventi significativi occorsi ogni anno, detti *annales maximi*, vengono esposti al pubblico nel Foro romano e via via sostituiti con quelli dell'anno in corso. Sempre i pontefici si occupano, poi, di redigere dei brevi *commentarii* in cui le informazioni presenti sulle *tabulae dealbatae* vengono organizzate in modo discorsivo e più ampio. Quando, dalla fine del III secolo a.C., i Romani si accingono alla scrittura di opere letterarie sulla storia della loro città – il primo è Fabio Pittore, che tuttavia usa la lingua greca –, essi non possono fare a meno di ispirarsi al modello introdotto dai pontefici, raccontando con stile scarno e conciso gli eventi occorsi a Roma anno dopo anno.

Nello sviluppo della storiografia come genere letterario latino giocano un ruolo decisivo anche due forme di comunicazione tradizionali tipicamente orali: l'*elogium* e la declamazione oratoria. La prima consiste nella lode di un cittadino, solitamente di alto *status*, pronunciato in occasione delle sue esequie; vi si elencano le virtù dell'individuo e della famiglia a cui appartiene, le magistrature e le altre cariche ricoperte, gli eventuali successi militari. La seconda coincide con le orazioni tenute da alcuni cittadini, solitamente in senato, in momenti particolarmente importanti per la storia della città. La memoria delle famiglie aristocratiche e la ripetizione, integrale o parziale, degli elogi funebri e delle orazioni relativi ai loro antenati in precise circostanze – come altri funerali, altre sedute del senato – fanno sì che queste testimonianze orali giungano fino alle generazioni degli storici latini, che le impiegano ampiamente per la stesura delle loro opere letterarie.

I carmina e la nascita della poesia latina. Uno stile “delle origini”

Le origini della letteratura latina sono segnate da forme arcaiche di poesia che i Romani definiscono *carmina* – dal verbo *cano*, “cantare”. Si tratta di enunciati di carattere orale – invocazioni e consacrazioni a divinità, maledizioni contro nemici di guerra, ma anche formule magiche, di scongiuro e di guarigione, filastrocche e proverbi – concepiti per occasioni che segnano la vita pubblica e privata della comunità, e solo in parte fissati nella cultura scritta. L'efficacia poetica

di questi componimenti dal latino fortemente arcaico e ormai misterioso per i Romani dell’età classica, nel verso italico detto saturnio o in una simile prosa ritmata, si realizza in un andamento fortemente allitterante e iterativo, basato sulla ripetizione e il parallelismo. Perduti sono i *carmina convivalia*, dedicati forse ai racconti sulla storia leggendaria di Roma durante i banchetti degli aristocratici.

Ma gli autori latini conservano formule cultuali come il *carmen lustrale*, pronunciato dal *pater familias* per la purificazione dei campi; o il *carmen Saliare*, cantato dai sacerdoti Salii di Marte e di Ercole durante la loro danza guerriera con gli scudi sacri, e il *carmen Arvale*, recitato dal collegio sacerdotale dei *fratres Arvales* per propiziare la fertilità della terra.

Il teatro delle origini: la preistoria, ludi e fescennini

I villaggi laziali del tempo più antico conoscono una forma preistorica di teatro legata ai *ludi* – ovvero “feste” – celebrati dai contadini per le principali ricorrenze del lavoro agricolo. Tra gare e sacrifici rituali offerti agli dèi si svolgono i fescennini: scambi di battute e insulti scurrili, che personaggi grossolanamente mascherati improvvisano in versi sottolineati da una mimica rozza. L’oscenità dei fescennini sembra funzionale all’intento di scacciare il “malocchio” (gli antichi ne percepiscono il nome in relazione al termine *fascinum*, con questo significato) e di propiziare la fecondità della terra. Simile valore “apotropaico” hanno i volgari *carmina* rivolti dai soldati al comandante in trionfo, o i versi indirizzati agli sposi durante le cerimonie nuziali. Ai fescennini romani riporta del resto l’ilarità delle feste contadine tradizionali dell’Europa moderna, spesso scandite da gare di poesia e di abilità; ma l’esperienza teatrale di oggi, nella sua sostanziale laicità, rimane ben distante dalle preistoriche *performance* legate ai *ludi*: atti propriamente religiosi, in cui la stessa comicità è aspetto integrante del rito.

La satura, fra invenzione e imitazione

Una grave pestilenza, narra lo storico Tito Livio, investe Roma nel 365 a.C. Nessuno dei riti purificatori cui si ricorre, per quanto solenne,

riesce a produrre un effetto: non il sontuoso banchetto imbandito alle statue degli dèi (*lectisternium*), e nemmeno la danza elegante eseguita al ritmo del flauto da ballerini fatti arrivare dall'Etruria. Ma proprio quest'ultimo evento stimola la creazione di un nuovo genere di teatro: imitando gli stranieri, i Romani dei rozzi scambi fescennini imparano ad accordare ai loro versi movenze più armoniche e a modulare voce e movimenti sulla musica. Nasce così la *satura*, nuova *performance* mimico-melodica che propone al pubblico un susseguirsi di brevi pezzi di tipo diverso, una sorta di spettacolo-varietà così detto dal termine *satur* nel suo significato di "pieno", "farcito" e "vario". La sua affermazione segna il passaggio a tecniche sceniche più complesse, mentre compaiono scuole di attori (*histriones*) ed autori teatrali professionisti; e favorisce ben presto il contatto con i metri greci, dando inizio alla lunga sperimentazione che porta Roma ad una ricezione matura del "teatro alla greca", introdotto nei *ludi* circa un secolo dopo.

Ma mentre il nuovo tipo di rappresentazione trasforma a poco a poco il giocoso divertimento (*ludus*) di un tempo in arte e si inizia a mettere in scena drammi a soggetto – continua Livio – i giovani Romani lasciano agli istrioni i generi maggiori per tornare alla tradizione: essi riprendono ad improvvisare nell'antico stile fescennino, e per questa via si cimentano con un genere di spettacolo appreso dalla città osca di Atella. Si tratta della *fabula Atellana*, breve e semplice farsa nota per l'uso di maschere fisse (*Maccus*, il matto, *Bucco*, il mascellone, *Pappus*, il nonnetto, e *Dossenus*, forse il gobbo), detta poi anche *exodium Atellanicum* per l'abitudine di farla seguire come spettacolo "di uscita" a conclusione di una tragedia o di una commedia alla greca.

Le fabulae: cothurnata, palliata e praetexta

Nel 240 a.C. Livio Andronico introduce a Roma il teatro attico: tragedie greche del V secolo a.C. e commedie del IV secolo a.C. si impongono nella cultura teatrale romana, relegando in secondo piano ogni altra forma di rappresentazione. Sullo scenario dominato dalla comicità della *satura* irrompono, quali generi drammatici maggiori, la *fabula cothurnata*, tragedia latina d'abito e argomento greco così detta dagli alti calzari dei personaggi tragici greci (*cothurni*), e la *fabula palliata*,

commedia alla greca che ha nome dal *pallium*, il piccolo mantello indossato dai personaggi maschili della commedia attica.

Le *pièce* straniere, tuttavia, vengono adattate dai Romani a registro linguistico e cultura propri. Per la *cothurnata* si prediligono i soggetti del ciclo relativo alla guerra di Troia, efficaci nel rimandare alla preistoria di Roma – che vede il suo mitico antenato nel troiano Enea – radicando la rappresentazione al tema dell'identità nazionale. Quanto alla *palliata*, della minuta varietà di maschere comiche greche Roma non prende che una semplificata selezione: fra le principali compaiono il vecchio avaro, la matrona sua moglie/nemica, il giovane figlio generalmente squattrinato e innamorato, la cortigiana oggetto del suo amore e via via il lenone, il parassita, il cuoco, il soldato spaccone, il servo astuto. Muovendosi nell'esotico costume greco, quest'ultimo personaggio guadagna libertà di parola e movimento che lo vedono dominare la scena, ordire beffe ed inganni, spesso gabbare il padrone: un'immagine di inversione sociale, questa, che la commedia in abito nazionale (*fabula togata*) non può invece che sottoporre a censura. Ma la traduzione romana del teatro greco opera su più livelli, dall'accentuazione dell'aspetto musicale alla predilezione della mimica facciale rispetto all'uso della maschera, che gli attori romani arcaici, a differenza dei Greci, probabilmente non indossano sulla scena. Roma stessa diviene oggetto di rappresentazione teatrale con la *fabula praetexta*, tragedia di abito ed argomento romano. Questo tipo di dramma mette in scena le origini mitiche della città con le vicende e i personaggi ad essa legati, come Romolo, le Sabine, Lucio Giunio Bruto. I racconti sulla Roma più arcaica prevalgono sulla tendenza, più sporadica, a rappresentare l'attualità: efficaci come sono nel rispondere alla duplice esigenza di rimandare all'identità collettiva del pubblico romano e insieme di distanziare nel tempo i fatti rappresentati, garantendo il giusto equilibrio nel grado del suo coinvolgimento.

Livio Andronico e la "traduzione"

Giunto a Roma dalla Magna Grecia come schiavo, poi divenuto liberto, Livio Andronico si dedica all'insegnamento della grammatica e alla composizione di opere teatrali. Nel 240 a.C. mette in scena un dramma

greco tradotto in latino che presenta a Roma la tragedia di tipo euripideo, un genere ricco di musica e perciò abbastanza affine al pubblico romano, abituato al teatro melodico della *satura*. Andronico predilige soggetti del ciclo troiano come *Achilles*, *Aiax mastigòphorus*, *Equos Troianus*, *Aegistus*, *Tèreus*: racconti che possono risultare efficaci nel richiamare le origini leggendarie di Roma come nel trasmettere codici etici di riferimento, grazie alla straordinaria concentrazione di motivi antropologici (criminose vicende familiari fatte di incesti, matricidi e patricidi, adulteri e cannibalismo) che scarseggiano nella mitologia nazionale.

La speciale attitudine di Andronico all'importazione transculturale di testi trova la sua più importante realizzazione nell'*Odusìa*, versione latina dell'*Odissea* della quale rimangono 40 versi. Con Ulisse (versione latina del greco *Odysséus*) il poeta sceglie per i Romani un eroe greco aderente ai loro valori tradizionali: un uomo per eccellenza saggio e fedele alla patria, alla ricerca della quale erra a lungo come il troiano Enea, intento al viaggio che porterà un giorno alla fondazione di Roma. Il testo greco è adattato dal poeta, con la traduzione, al gusto romano: al posto delle divinità greche compaiono i corrispondenti latini, come *Camena* in luogo della greca *Musa* o Saturno al posto di Crono; invece dell'esametro troviamo i saturni ricchi di parallelismi degli antichi *carmina*, mentre l'uso di termini spesso desueti conferisce all'opera un registro arcaico, patetico e solenne. L'*Odusìa* fa così di Livio Andronico l'inventore della traduzione intesa come forma di creazione poetica e letteraria: come scambio culturale più ampio della semplice trasposizione fra lingue diverse. Volgendo in latino la poesia di Omero, segno dell'autorevole patrimonio culturale greco, egli inventa in realtà per Roma una lingua poetica propria: uno strumento valido e creativo alla ricerca di una letteratura nazionale romana.

Nevio e il racconto del Bellum Poenicum: costruire il passato per creare il futuro

L'opera di Gneo Nevio imprime un segno ancor più deciso al processo di romanizzazione della cultura greca avviato da Livio Andronico. Nato in Campania, l'autore milita nella prima guerra punica con l'esercito

romano. Nel dibattito politico che vede contrapposta la linea conservatrice di Fabio Massimo a quella di Metelli e Scipioni, fortemente espansionistica e favorevole ad una più diretta apertura di Roma all'influenza greca, Nevio si schiera dalla parte dei primi: posizione, questa, che gli costa l'arresto dopo l'elezione di Quinto Cecilio Metello a console, quindi la morte a Utica da esule.

Sul fronte poetico, la sua produzione si distingue per la forte connotazione in senso romano-italico: di più, egli si svincola dalla traduzione per introdurre per la prima volta opere originali in latino. Nel suo repertorio teatrale figurano *cothurnatae* che ampliano il tradizionale temario del ciclo troiano con la tragedia *Lycurgus*, in riferimento al culto delle sacerdotesse di Bacco-Dioniso. Ma Nevio dà il meglio di sé in *palliatae* dal marcato segno romano e particolarmente felici nella trattazione della tematica amorosa, nelle quali il tipo del "servo furbo" in costume greco acquista la libertà espressiva che segnerà per eccellenza il *servus* plautino. Novità neviana sono anche le *praetextae*, tragedie d'abito e argomento romano: fra queste compaiono *Romulus* e *Clastidium*, dedicate rispettivamente al mitico fondatore di Roma e alla vittoria romana sui Galli a Casteggio (222 a.C.).

Ma a dare dignità letteraria senza precedenti alla tradizione romana, intrecciando fatti recenti e racconti tratti dal patrimonio mitico collettivo, è più pienamente il *Bellum Poenicum*, un *carmen* continuo incentrato sulla prima guerra punica con il quale, sul tipo ellenistico dell'*epos* breve, Nevio dà a Roma il suo primo poema epico nazionale. L'opera prevede una sezione storica e una mitologica: con stile asciutto e oggettivo sono esposte le operazioni militari fino all'assedio di Agrigento (262 a.C.); la descrizione del tempio agrigentino di Zeus, dove è raffigurata la presa di Troia, dà poi inizio alla trattazione stilisticamente più elaborata della storia mitica di Roma – dalla fuga di Enea da Troia alla fondazione della città –, per tornare infine alla guerra punica con la vittoria romana.

Fra mito e storia recente, Nevio mette in campo vicende e personaggi esemplari della tradizione capaci di esprimere valori e norme di comportamento all'interno della comunità. E trasmette, così, un codice

culturale profondamente romano, secondo il quale l'unico eroismo possibile (e al contempo il semplice dovere di ognuno) consiste nel saper anteporre l'interesse collettivo a quello personale; inoltre, fondamentale è la capacità di sottomettersi alla volontà divina. Ed è proprio grazie alla scrupolosa osservazione di *virtus* e *pietas*, atteggiamenti adottati in un lontano passato da Enea, che – sembra dire il poeta – i Romani del futuro potranno guadagnare il trionfo nella loro guerra contro Cartagine. Il *Bellum Poenicum* di Nevio mette così in atto un preciso procedimento: si ricostruisce la memoria del passato fornendo con essa, allo stesso tempo, un significato al presente e, in definitiva, un codice culturale da riconoscere come valido, al quale ognuno deve attenersi per essere un buon romano.

Ennio fra mediazione culturale e varietà letteraria

Quinto Ennio nasce a Rudiae in Puglia, terra di incontro fra le lingue greca, osca e latina: "tre cuori" del poeta, per sua stessa definizione, che gli valgono forse la capacità letteraria di mediare fra culture diverse. Arriva a Roma con Marco Porcio Catone (234-149 a.C.), allora questore, del quale guadagna la stima mentre milita con gli alleati romani nella seconda guerra punica; vi lavora come autore teatrale e maestro di grammatica, avviando una assidua frequentazione con le famiglie aristocratiche in linea con gli Scipioni. A Scipione Africano (236-183 a.C.) si lega strettamente, celebrando le sue gesta e quelle di altri potenti personaggi romani al modo dei poeti ellenistici di corte.

Designato *pater* della letteratura latina già dagli antichi e superato per fama solo da Virgilio, Ennio coltiva una varietà di generi letterari rivestendo un ruolo fondamentale nel processo di acquisizione della cultura greca: per primo importa l'epica in esametri, cui imprime uno stile nuovo che fa dei suoi *Annales* un modello indiscusso fino all'*Eneide* virgiliana. Le sue coturnate registrano una netta predilezione per temi legati al ciclo troiano: *Achilles*, *Aiax*, *Alexander*, *Hecuba*, *Iphigenìa*, *Eumènides*, *Thyestes* e altre dello stesso segno. Fra le preteste, l'*Ambracia* celebra l'assedio della città da parte di Marco Fulvio Nobiliore (189 a.C.), mentre *Sabinae* è dedicata al celebre ratto orchestrato da Romolo. Lo stile tragico enniano, improntato a solennità

e patetismo, resta d’esempio fino a Seneca, con il suo gusto per l’orrido e i sentimenti esasperati, per l’indagine psicologica e la sentenza di tipo filosofico.

Ma Ennio non si ferma al teatro. Inaugura il genere della satira con una raccolta di componimenti, vari per metro e soggetto, in cui esprime il proprio pensiero su argomenti tratti dal quotidiano. Coltiva la poesia celebrativa in metro greco con *Scipio*, esaltazione del vincitore della seconda guerra punica, o con gli epigrammi funebri in distici elegiaci (alcuni dei quali ugualmente dedicati all’Africano). Si cimenta in scritti filosofici, mentre *Sota* ed *Hedyphagètica* – un poemetto licenzioso in sotadèi e una guida gastronomica in esametri – non mancano di iscrivere la sua attività nell’ambito della parodia epica di matrice ellenistica.

Opera maggiore del poeta sono gli *Annales*, poema epico in esametri (ne restano circa 600) diviso in 18 libri. L’autore vi narra la storia di Roma, procedendo per anni secondo il rigoroso principio cronologico degli *Annales* redatti dai pontefici: prima le origini mitiche di Roma fino ai sette re (libri I-III), quindi la conquista romana dell’Italia (IV-VI), le guerre puniche (VII-XII) e la storia più recente (XIII-XVIII). Ennio utilizza i proemi per rivolgersi al proprio pubblico: celebre quello iniziale, dove aderisce alla teoria pitagorica della reincarnazione e racconta di come Omero gli sia apparso in sogno per rivelargli che la propria anima rivive in lui. Attraverso il sogno, già luogo di investitura poetica per Esiodo e Callimaco, Ennio identifica se stesso con il grande poeta portando simbolicamente al massimo grado l’appropriazione romana della tradizione greca. Una esplicita dichiarazione di poetica è nel proemio al libro VII: come il poeta alessandrino Callimaco si difende dai propri avversari nel proemio agli *Àitia*, Ennio replica a chi critica la natura soprannaturale dei suoi sogni e attacca la rozza poesia latina in saturni, rivendicando il merito di aver aperto la poesia romana allo stile greco. Chiarisce poi l’origine divina della sua ispirazione, presentandosi tuttavia come *dicti studiosus*: poeta dotto, dedito allo studio e alla cura filologica e capace di rispondere alle aspettative di un pubblico colto ed aristocratico.

Variando nello stile dalla solennità omerizzante a registri più discorsivi, egli mira a coinvolgere il destinatario ricorrendo spesso a espedienti retorici e al fonosimbolismo: largo uso di figure di suono volte a creare suggestive impressioni foniche che rimandino alle situazioni e alle atmosfere descritte. Quanto al codice antropologico veicolato dall'opera, esso esprime la nuova cultura di importazione ellenistica segnando una distanza da quella romana tradizionale esaltata piuttosto da Nevio: accanto a valori come *pìetas* e *virtus* Ennio propone i temi dell'amicizia, della saggezza, dell'impegno filosofico e letterario; e alla celebrazione del senso civico romano, sempre teso al bene comune, affianca l'esaltazione delle qualità individuali di grandi personalità (come Fulvio Nobiliore o Scipione Africano) che rendono gloriosa la storia di Roma.

Vedi anche

L'età dei re
La prima guerra punica
La seconda guerra punica
I barbari: lo scontro
Attori e tempo rituale
Preghiere e formule religiose
Le *fabulae* dei Romani
Simultaneità del diverso, smarrimento di identità e nuovi modelli culturali: Virgilio
Annalistica e letteratura tecnica nell'età di Augusto

L’umanità sulla scena: Plauto e Cecilio Stazio

di Laura Cherubini

Con Plauto va in scena a Roma una comicità vivida e brillante, capace di influenzare a lungo il teatro occidentale. Il mondo che egli rappresenta è carnevalesco, il suo teatro “di rottura”: la finzione scenica rovescia i rapporti sociali, il servo è fatto eroe dell’azione e raffinato orditore di beffe. La fama plautina – prima che arrivi l’ellenizzante, raffinato Terenzio – è tale da offuscare tutti gli altri commediografi latini: fra questi, tuttavia, resta traccia del grande Cecilio Stazio.

Plauto: un teatro di rottura

La letteratura latina ha il suo maggior commediografo in Tito Maccio Plauto, autore destinato a una lunga influenza sulla storia del teatro occidentale. Egli si concentra sul genere della *palliata* mettendo in scena, a Roma, i copioni attici della Commedia Nuova: non prima, però, di averli calibrati sulle attese del proprio pubblico e di aver lasciato su di loro l’impronta del suo personale tocco letterario.

Poco sappiamo della sua vita: sembrano sicure la nascita nella città allora umbra di Sàrsina prima del 250 a.C. e la morte nel 184 a.C. Dall’incerta cronologia delle sue commedie, forse rappresentate fin dagli anni della seconda guerra punica, si staccano due date indicate dalle didascalie premesse al testo (notizie essenziali quali autore, titolo e festa alla quale esso è destinato): il 200 a.C. per la rappresentazione di *Stichus*, e il 191 a.C. per quella di *Pseudolus*. Secondo una tradizione che risale a Marco Terenzio Varrone (116-27 a.C.), inoltre, persi nel commercio i proventi della sua attività di attore Plauto si guadagna da vivere girando la macina in un mulino; ed è in tale contesto che inizia la sua carriera scrivendo *Addictus* (“Lo schiavo per debiti”) e *Saturio* (“Il panciapiena”). Non di rado, tuttavia, gli eruditi antichi leggono in chiave biografica dati tratti dall’opera dell’autore, finendo per velare di leggenda la verità storica relativa alla sua esistenza: a far pensare Plauto

come schiavo, del resto, possono contribure i suoi realistici riferimenti ad aspetti servili quali fame, fatica e punizioni fisiche. Trasmessa con più chiarezza sembra invece una qualche esperienza dell'autore nel teatro farsesco, a giudicare dal nome Titus Maccius Plautus attribuitogli dal più antico codice plautino (*palinsesto Ambrosiano*, IV-V secolo): nel primo dei due cognomi, infatti, si riconosce la maschera dell'atellana detta *Maccus*, il matto; mentre il secondo indica la caratteristica dell'avere i "piedi piatti", forse nel senso di "scalzi" in riferimento all'attore di farse che recita senza i calzari indossati dai personaggi tragici e comici. Sotto il nome di Plauto Varrone può contare ben 130 commedie, arrivando a stabilire come autentiche le 21 conosciute come – appunto – varroniane. Raccolte nel IV-V secolo in un unico codice di pergamena, esse ci sono arrivate integre ad eccezione di qualche lacuna e dell'ultima della lista, della quale rimangono un centinaio di versi: i titoli, noti, sono *Amphitruo* ("Anfitrione"), *Asinaria* ("La commedia degli asini"), *Aulularia* ("La commedia della pentola"), *Bàcchides* ("Le Bàcchidi"), *Captivi* ("I prigionieri"), *Càsina* ("La ragazza dal profumo di cannella"), *Cistellaria* ("La commedia della cesta"), *Curculio* ("Gorgogliòne"), *Epidicus* ("Epìdico"), *Menaechmi* ("I Menècmi"), *Mercator* ("Il mercante"), *Miles gloriosus* ("Il soldato sbruffone"), *Mostellaria* ("La commedia del fantasma"), *Persa* ("Il persiano"), *Poenulus* ("Il cartaginese"), *Pseudolus* ("Psèudolo"), *Rudens* ("La gòmena"), *Stichus* ("Stico"), *Trinummus* ("La commedia da tre soldi"), *Truculentus* ("Lo stizzoso"), *Vidularia* ("La commedia del baule").

Come mostra Maurizio Bettini (*Verso un'antropologia dell'intreccio. Le strutture semplici della trama nelle commedie di Plauto,* 1982), questi testi inscenano il racconto di due temi transculturali di forte rilevanza – "disponibilità delle donne" e "disponibilità della ricchezza" –, reiterandolo in diverse varianti strutturate su uno stesso schema fondamentale: un giovane di buona famiglia ma senza soldi, in solidarietà con servi/parassiti e altri personaggi suoi aiutanti, vuole sottrarre la fanciulla/cortigiana che ama ad un lenone/soldato/padre antagonista che gli impedisce di possederla (A deve togliere a B il possesso di C) e vi riesce attraverso un inganno. Quasi sempre, esso è rivolto a reperire la somma necessaria a riscattare la fanciulla dal suo detentore; le singole trame si configurano dunque come i vari – comici

– sviluppi della beffa, la cui riuscita porterà nel lieto fine all'unione dei due innamorati. L'inganno può apparire anche nella veste di un equivoco, quale quello creato dallo scambio fra personaggi doppi come gemelli o sosia; e lo scioglimento finale può alternare o sommare all'inganno/scambio un "riconoscimento" in seguito al quale, in genere, la ragazza che è erroneamente schiava recupera la libertà e l'unione tra i due innamorati diviene lecita. Ma la beffa stessa ha la funzione di ristabilire infine un giusto stato di cose, nella misura in cui è rivolta al lenone, il ruffiano che fa commercio di meretrici: una figura culturalmente negativa che la commedia, assecondando le attese del pubblico romano, vede puntualmente gabbata. Eroico architetto di inganni, campione di astuzia e libertà espressiva, emerge su tutti il servo scaltro e sfrontato: personaggio disincantato e disinteressato in virtù dell'infima condizione che gli è riservata, egli è tutto incentrato sull'azione e può dirigerla sulla scena con l'abilità di un capocomico, escogitando messinscene per ordire la beffa di turno e giocando a svelare la finzione teatrale quando più gli piace. La sovversione che lo vede libero di parlare, agire e beffare gli altri personaggi – non ultimi proprio i padroni – è certo resa possibile dall'ambientazione greca, che rappresenta atteggiamenti censurabili evitando di attribuirli direttamente ai Romani. Gli intrecci plautini, del resto, sono lontani dal trasgredire alcune regole elementari della cultura romana. Se la donna desiderata è sposata – evidenzia Bettini – e a far da antagonista all'amante desideroso è il marito, l'unione solitamente inscenata intaccherebbe il codice matrimoniale: ecco allora il dio Giove a far la parte dell'innamorato, rovesciando l'adulterio – da cui nasce Ercole, eroico figlio semidivino – in onore per lo sposo (*Amphitruo)*. Allo stesso modo non è contemplato che un vecchio padre soffi al figlio l'amata: in questo caso, pena la rottura delle relazioni di parentela, l'inganno fallisce (*Càsina; Mercator)*. Eppure, nella sua gamma di situazioni e personaggi la commedia plautina mette in scena un mondo davvero "alla rovescia", nel quale finiscono per prevalere personaggi che nella vita reale occupano i gradini inferiori della scala sociale; è il clima dei Saturnalia, festa rifondata il 17 dicembre del 217 a.C. che permette ai Romani, una volta all'anno, di rovesciare completamente i rapporti sociali. Nella festività che celebra il ritorno dell'età aurea di Saturno, infatti, vige la *libertas Decembris* e la parte fissata per ognuno dal destino è

temporaneamente messa in discussione: si mangia e si beve a piacimento, i beni materiali sono rimessi in circolazione fra tutti con lo scambio dei regali e la sorte col gioco dei dadi, gli schiavi amministrano la casa e siedono alla tavola dei padroni, liberi di dire loro ciò che normalmente non potrebbero, e tutti quanti sono accomunati dal *pileus*, berretto di feltro degli schiavi affrancati. Lo stesso segno carnevalesco è impresso agli intrecci delle commedie plautine: che portano alla ribalta cortigiane e parassiti, giovani squattrinati, mogli gelose e servi furbi, tutti intenti, ognuno a suo modo, a farla in barba a personaggi (mariti, padri e padroni, mezzane e lenoni) che di norma li terrebbero in scacco. L’occasione teatrale diviene così un momento di “rottura” dell’ordine stabilito: una rottura autorizzata che risponde alla necessità di fare festa che è tipica di ogni comunità, della quale, entro limiti prestabiliti, permette di sconvolgere ritualmente il codice culturale.

Sul piano formale Plauto rielabora i modelli greci in modo creativo: indici ne sono la selezione dei testi, la contaminazione fra commedie diverse, la trasformazione di nomi e di titoli o l’inserimento di elementi romani con citazioni di luoghi e fatti dell’attualità. L’originalità plautina opera anche sul piano metrico e lessicale: dall’uso di parti cantate di norma assenti nei copioni greci, alla libera invenzione di parole e maccheroniche lingue straniere. Il linguaggio comico di Plauto è vivido e forte, procede col gusto giocoso della metafora, dell’accumulazione e dell’iperbole, potente e triviale ma insieme raffinatissimo nel toccare gli aspetti più bassi e corporali dell’esperienza umana, fra eccessi alimentari e stragi di vivande, fra percosse e supplizi fisici, nell’ennesima carnevalesca inversione.

Cecilio Stazio

Gallo insubre forse di Milano, Cecilio Stazio è il maggiore commediografo romano dopo Plauto e prima di Terenzio. Pur messo in ombra dalla fama plautina, raggiunge un successo tale da meritargli vari riconoscimenti di eccellenza da parte degli eruditi antichi. Della sua opera restano 40 titoli e frammenti per circa 300 versi. Aulo Gellio conserva tre passi del *Plocium* (“La collana”) con i corrispondenti greci del *Plókion* di Menandro; nel primo un marito si sfoga della moglie

Crobile, che con le sue tirate di gelosia è appena riuscita a fargli vendere una serva. L'interpretazione di Cecilio è qui del tutto originale: al metro recitato greco sostituisce quello cantato e musicato; al misurato umorismo menandreo un tono vivace; al monologo originario, in cui il marito si rammarica per la perdita della schiava, un pezzo in cui l'uomo si lamenta per la tirannia della moglie per poi immaginare i discorsi di Crobile che sparge chiacchiere sull'accaduto.

Vedi anche
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La condizione femminile
La religione romana
Lo spazio religioso
Preghiere e formule religiose
"Politeismo" e religione
Le origini della letteratura latina e le forme della "acculturazione": dalla storiografia all'epica
Terenzio: il Menandro latino

Terenzio: il Menandro latino

di Mario Lentano

Terenzio non è amato dai suoi contemporanei: troppo diverso il suo teatro pacato, centrato sul dialogo, da quello dinamico e scintillante di Plauto, troppo impegnative le sue trame e sottile il suo umorismo per un pubblico che chiede alla scena soprattutto una piacevole evasione. Eppure nelle appena sei commedie composte in una vita terminata prematuramente Terenzio inventa un mondo possibile fatto di solidarietà umana, di comprensione reciproca, di ricerca della soluzione migliore alle grandi questioni della vita comune, tra le quali rilievo centrale assume la relazione padri-figli e il problema della migliore forma di educazione.

Una vita per il teatro

Su Publio Terenzio grammatici ed eruditi antichi scrissero molto: il fatto di essere diventato presto un autore scolastico ha preservato integralmente la sua opera e fatto sì che sul suo conto ci restino una ricca biografia, un ampio commento e una miriade di note, finite a corredare i codici terenziani più antichi. Ciò nonostante, la vita di questo affascinante commediografo presenta più di una zona d’ombra e numerosi problemi irrisolti. Terenzio viene dall’Africa, dove è nato nel 185 a.C. (ne resta traccia nel soprannome *Afer*); giunge a Roma come prigioniero di guerra, è affrancato per la sua eccezionale intelligenza e si lega ad alcuni personaggi di spicco dell’élite aristocratica, sulla cui precisa identificazione non è possibile pronunciarsi. Giovanissimo debutta in teatro: la prima commedia è del 166 a.C.; altre cinque seguono fino al 160 a.C. L’anno successivo Terenzio intraprende un viaggio in Grecia dal quale non fa più ritorno.

La palliata di Terenzio

Le commedie di Terenzio sono tutte *palliatae*, cioè drammi di ambientazione greca; il modello preferito è l’ateniese Menandro (343-291 a.C.), dal quale sono ricavate quattro trame su sei; le altre due

risalgono ad Apollodoro di Caristo (inizi III sec. a.C.), un minore che a sua volta si ispirava alla lezione menandrea. A Roma la *palliata* significa essenzialmente Plauto, il geniale commediografo che domina le scene fra III e II secolo a.C. e i cui copioni continuano ancora per decenni a essere rappresentati con successo. È un modello ingombrante e inarrivabile, e Terenzio ha la saggezza di non sfidarlo, ma di cercare strade nuove; anche le difficoltà cui va incontro nel far accettare il proprio teatro al grande pubblico attestano il suo spiccato sperimentalismo.

Nell'*Andria* il giovane Panfilo è innamorato della straniera Glicerio (la "donna di Andro" del titolo), con la quale ha concepito un figlio; alla fine della commedia la donna si rivela di nascita libera e l'amore tra i due ragazzi, fortemente avversato dal padre di Panfilo, può realizzarsi. Nella commedia d'esordio Terenzio sperimenta già il "doppio intrigo": alla vicenda principale si intreccia infatti quella dell'amore fra Carino, amico di Panfilo, e Filumena, in un primo tempo destinata in moglie allo stesso Panfilo.

L'*Heautontimorumenos* ("Il punitore di se stesso") mette nuovamente in scena due figli, il bravo Clinia, innamorato di una ragazza povera, Antifila, e oggetto per questo dei continui rimproveri del padre Menedemo, e Clitifone, figlio di Cremete, legato all'esosa cortigiana Bacchide. Dopo una serie di colpi di scena è ancora l'agnizione a sciogliere la trama: Antifila è in realtà sorella di Clitifone; alla fine entrambi i giovani si sposeranno. L'*Eunuchus* è la *pièce* di Terenzio più apprezzata dai contemporanei: il soldato Trasone e il giovane Fedria sono entrambi innamorati dell'etera Taide e si contendono i suoi favori a colpi di doni; quando però Trasone regala alla cortigiana una schiava (che è in realtà sorella di Taide stessa), di lei si innamora perdutamente Cherea, fratello di Fedria, che, travestito da eunuco, si introduce in casa dell'etera e violenta la ragazza. Alla fine i due giovani potranno sposarsi, mentre Fedria e Trasone si accordano per dividersi le grazie di Taide. Il *Phormio* ripropone il collaudato modello dei due amori paralleli: durante l'assenza dei rispettivi padri, Antifone sposa una ragazza di Lemno, sfruttando un cavillo legale, e suo cugino Fedria si innamora di una suonatrice di cetra. Il padre di Antifone, tornato in

patria, va su tutte le furie; interviene il parassita Formione, che dà il titolo alla trama, promettendo di sposare lui stesso la ragazza di Lemno in cambio di una somma di denaro che impiega invece per liberare la citarista; alla fine la moglie di Antifone risulta essere figlia dell'altro padre, Cremete, e il giovane può tenersela. L'*Hecyra* è la più bella e complessa fra le commedie di Terenzio, il quale solo al terzo tentativo, e grazie al talento del capocomico Ambivio Turpione, riesce a rappresentarla sino alla fine. Panfilo ha sposato Filumena, abbandonando per lei l'etera Bacchide; in sua assenza, la moglie ha però lasciato la casa della suocera (*hecyra,* in greco); col tempo si scopre che l'inopinato allontanamento si deve alla gravidanza ormai avanzata di Filumena, che è rimasta incinta in seguito alla violenza subita da uno sconosciuto. Al termine della commedia, grazie all'apporto determinante di Bacchide, l'ignoto violentatore è identificato in Panfilo stesso: il figlio di Filumena è dunque suo e il matrimonio può riprendere il proprio cammino. Gli *Adelphoe* ("I fratelli") sono l'ultima e più controversa prova di Terenzio. Demea e Micione sono fratelli, ma hanno ben poco in comune: il primo è severo, intransigente, ama la campagna e l'educazione tradizionale; il secondo – che ha scelto di non sposarsi ma ha adottato uno dei due figli di Demea – è invece indulgente, generoso e cerca con il figlio un rapporto di confidenza. Per quasi tutta la commedia i fatti sembrano dare ragione al metodo educativo di Micione, ma in ultimo la situazione si ribalta: Demea ridicolizza il fratello e riconquista l'affetto di entrambi i figli, che promettono di rimettersi alla sua guida.

La nuova tecnica teatrale

Nella conduzione dell'intreccio e nell'impianto complessivo della commedia Terenzio presenta novità significative rispetto a Plauto. La più vistosa è l'abolizione del prologo espositivo, destinato a informare gli spettatori sugli antefatti e spesso anche sulla conclusione della vicenda messa in scena: in Terenzio il prologo si trasforma invece in una tribuna dalla quale l'autore parla al suo pubblico, illustra le proprie scelte di poetica, si difende dall'accusa di plagio o da quella di essere il semplice prestanome dei suoi potenti protettori. Intravediamo così l'esistenza di un vivace dibattito letterario e di un pubblico interessato a

seguirne lo svolgimento. Ma l'eliminazione del prologo espositivo ha anche l'effetto di accrescere il coinvolgimento dello spettatore: questi perde la posizione di superiorità che gli proviene dal conoscere in anticipo i protagonisti e l'esito della vicenda e partecipa alle scoperte e alle delusioni dei personaggi. Ma non si tratta dell'unica novità: Terenzio evita le vistose incongruenze spesso presenti nelle trame plautine; pratica largamente la *contaminatio*, cioè l'impiego per una stessa commedia di due copioni greci, ma cura accortamente le suture fra le diverse trame, in modo che la composizione non sia visibile allo spettatore; la sua lingua è di gran lunga meno brillante e ricca di quella plautina, ma presenta in generale un tono medio di elegante sobrietà; i giochi di parole si riducono fortemente, le allusioni o i doppi sensi osceni scompaiono quasi del tutto, le parti cantate cedono il posto ai dialoghi.

Rientra in questa ricerca di verosimiglianza anche la parodia di alcune convenzioni teatrali: quasi tutte le commedie terenziane prevedono il riconoscimento come meccanismo di risoluzione dell'intreccio, ma i primi a trovare poco credibile questo meccanismo sono i personaggi stessi che ne beneficiano; oggetto di irrisione sono anche la concentrazione degli eventi in un'unica giornata, le inverosimili coincidenze, i ruoli fissi, per cui la cortigiana è invariabilmente avida e insensibile, il padre sempre severo, lo schiavo furbo e ribelle.

Padri e figli in Terenzio

Il tema che più sta a cuore a Terenzio è però quello dei rapporti padri-figli, rilevante in tutte le commedie, centrale in *Heautontimoroumenos* e *Adelphoe*. È un tema chiave della cultura romana, società patriarcale quant'altre mai, nella quale l'eccezionale concentrazione di poteri e prerogative in capo ai padri determina facilmente tensioni o conflitti tra le generazioni; soprattutto è un tema importante nella cultura del II secolo a.C., che vede da un lato Lucio Emilio Paolo, vincitore della Macedonia nel 168 a.C., impartire per primo ai figli un'educazione fondata esclusivamente sul ricorso a maestri greci, dall'altro il suo contemporaneo Catone scrivere personalmente i libri sui quali il figlio deve formarsi e nei quali lo invita viceversa a diffidare dei Greci, genia

corrotta e pronta a inquinare in modo irreversibile il costume romano tradizionale. È ingenuo identificare nei personaggi di Terenzio allusioni precise a questa o quella figura storica (non va però sottovalutata la circostanza per cui gli *Adelphoe* andarono in scena proprio ai funerali di Emilio Paolo); ma certo ponendo al centro dei propri interessi la questione educativa il commediografo sapeva di toccare un tema sensibile. Nell'*Heautontimoroumenos* Menedemo ha educato il figlio secondo la "tradizionale durezza dei padri" il risultato è stato che il giovane, pur di non dispiacergli, si è arruolato come mercenario in Asia; all'inizio della commedia il padre pentito punisce il proprio errore (donde il titolo della commedia) sottoponendosi spontaneamente ai lavori agricoli. Negli *Adelphoe* Micione, il padre indulgente, teorizza apertamente il proprio sistema educativo, in contrapposizione a quello del fratello: chi educa i figli con durezza ne ottiene un'obbedienza di facciata; chi ne ricerca la confidenza, ne scusa gli inevitabili errori, li sostiene nella formazione di un'autonoma coscienza morale, non solo se ne assicura la benevolenza, ma ne promuove anche una maturazione più adeguata. Ma in Terenzio nessun personaggio è totalmente scevro da errori: e nella conclusione degli *Adelphoe* proprio il "moderno" Micione viene abbandonato da entrambi i figli di Demea. La commedia terenziana non è un teatro a tesi e le posizioni del drammaturgo non coincidono con quelle di questo o quel personaggio: lo spettatore è chiamato a cogliere quanto di unilaterale e dunque di potenzialmente intollerante si cela in qualsiasi posizione che pretenda di detenere in esclusiva la verità. Smascherare le certezze, anche quelle che meglio sembrano reggere alla prova dei fatti: in fondo, è quello che ogni esperienza teatrale è chiamata a fare.

Vedi anche

Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
Il parricidio
Le origini della letteratura latina e le forme della "acculturazione": dalla storiografia all'epica
L'umanità sulla scena: Plauto e Cecilio Stazio

Il *mos maiorum* e le origini troiane di Roma

di Donatella Puliga

A partire dal II secolo a.C. Roma entra in contatto con la cultura greca; vista da una parte come minaccia e possibile causa di corruzione della più antica tradizione romana, è contemporaneamente anche un forte stimolo per la definizione di una cultura che sia definitiva e autonoma e che riesca a far propri i generi letterari di provenienza greca.

La letteratura del II secolo a.C.

Il II secolo a.C. ha un'importanza decisiva nella storia di Roma e della sua letteratura. In primo luogo, è il secolo in cui la conquista della Grecia consente un contatto finalmente diretto con il grande patrimonio culturale che lì era stato elaborato: come gestire quella eredità straordinaria, ma per certi versi anche minacciosa, per la sua corrosiva libertà di pensiero, è oggetto di una contesa che ha tra i suoi protagonisti di assoluto spicco Catone (234-149 a.C.), nei cui scritti si esprime il timore che il costume romano tradizionale, che è all'origine dell'impero, possa essere travolto dall'impatto con la cultura greca. È ancora nel II secolo a.C. che nasce poi una attenzione più spiccata all'individuo, visto non solo come l'anonimo servitore dello stato (Catone non riportava nella sua storia i nomi dei generali per evitare ogni personalismo), ma come portatore di una propria specifica personalità: è da questo tronco che nasce la satira di Lucilio (148-102 a.C. ca.), un genere nuovo nel quale per la prima volta l'autobiografia ha largo spazio. Infine, intrisa di cultura greca è anche la tragedia, di cui sono esponenti insigni Pacuvio (220-130 a.C. ca.) e Accio (170-86 a.C. ca.): dottrina, raffinatezza stilistica, ricerca dell'effetto, gusto per il grandioso e talora il truculento sono le cifre di questa produzione e insieme lo specchio di un'epoca fatta di gloria e di sangue.

Catone e il mos maiorum

Il soprannome di Censore che accompagna il nome di questo grande uomo di stato dell'età arcaica, Marco Porcio Catone, pur derivando

dalla precisa carica pubblica ricoperta – i censori erano i magistrati che si occupavano del censimento della popolazione, della selezione dei candidati al senato, della vigilanza sulla moralità pubblica – finisce ai nostri occhi per agire da qualifica di un'attitudine morale: pochi personaggi sono infatti passati alla storia, legati come lui alla continuità di una battaglia etica, quella che ingaggia strenuamente contro ogni forma di corruzione dei valori della antica repubblica romana. Nato nella campagna laziale a Tusculum (vicino all'odierna Frascati), nel 234 a.C., da una famiglia plebea di modesti agricoltori, combatte nella seconda guerra punica; segnalatosi per il suo valore, viene condotto a Roma da un esponente dell'aristocrazia che lo prende sotto la propria protezione e lì percorre tutte le tappe del *cursus honorum*. Tra i suoi primi atti pubblici si ricorda l'opposizione all'abrogazione della *lex Oppia*, emanata durante la seconda guerra punica per contenere il lusso nei monili e nel vestiario da parte delle donne, in una fase in cui la guerra richiedeva risorse economiche ingenti, ma di cui Catone sostiene gli effetti positivi anche al di fuori della contingenza bellica. Già in questa presa di posizione è visibile il segno della polemica di cui diviene il campione: la difesa di un sistema di vita austero e sobrio, espressione della più antica tradizione romana, contro l'apertura a costumi legati al lusso, importati dall'Oriente ellenizzato con la vittoria su Cartagine. Si tratta di una vera e propria battaglia culturale, che lo oppone fino alla morte alla famiglia degli Scipioni, esponenti, viceversa, di un filellenismo che asseconda la naturale evoluzione dei costumi, nel momento in cui Roma, da città dominatrice del Lazio, sta diventando la più grande potenza del Mediterraneo.

"Servitore dello stato" in senso proprio, Catone si segnala per diverse opere pubbliche, ed è oratore e scrittore di primo piano. Molto delle sue opere letterarie è però andato perduto: possediamo per intero solo il trattato *De agricultura*, la più antica opera latina in prosa, che in uno stile asciutto e poco aggraziato intende fornire istruzioni accessibili a tutti per la cura dei campi ed è per noi fonte preziosa di informazioni antropologiche sulla vita contadina in età arcaica (dal tipo di coltivazioni, alla preparazione del vino e dell'olio, al trattamento degli schiavi). Ci rimangono invece solo frammenti dell'opera più importante, le *Origines*, in sette libri, una storia di Roma che tenta un

modello nuovo e personale di ricostruzione, e soprattutto è la prima scritta in latino e non in greco (fino a questo momento la lingua delle opere storiche anche degli autori romani, per la sua diffusione). Anche da questi frammenti traspare il profilo di un modello antropologicamente “diretto alla tradizione”, che trova cioè nel passato le linee-guida della condotta da applicare anche al presente. Pur se destinata alla sconfitta, la battaglia culturale di Catone serve senza dubbio ad alimentare un dibattito critico costruttivo e fecondo all’interno della cultura romana.

Le tragedie di Pacuvio e Accio

Pacuvio e Accio, pur se separati da due generazioni, vengono accomunati dall’essere entrambi autori di tragedia: con Accio si conclude anzi quello che viene considerato il “secolo d’oro” del genere letterario, destinato in seguito quasi solo alla lettura e non più alla recitazione.

Dell’uno e dell’altro possediamo solo frammenti (circa 450 versi del primo e 700 del secondo), attraverso citazioni di altri autori, poiché il grosso della loro produzione è andato perduto, ma sufficienti per darci un’idea della loro arte.

Pacuvio, nipote per parte di madre del grande Ennio, è autore non molto prolifico: della sua produzione tragica, quella dominante (scrive anche *Satire*, di cui non abbiamo nulla), ci rimangono solo 12 titoli, molti dei quali attinenti al ciclo troiano. Prosegue nella direzione prediletta dallo zio, facendo grande uso del patetico e approfondendo la riflessione su temi filosofico-razionalistici, ma si distingue soprattutto – a quanto sappiamo dalle fonti – per il gusto della spettacolarità e dei colpi di scena. Al primo aspetto della sua arte non sarà stato estraneo l’amore per la pittura, che sappiamo praticava in prima persona. Pur riconosciuto ancora da Varrone e Cicerone come artista di grande talento, subisce critiche severe per l’impiego eccessivo di varianti mitologiche desuete e forse la vena intellettualistica del suo teatro è responsabile di una lenta disaffezione del pubblico. Un aneddoto di dubbia autenticità vuole che, vecchio, ricevesse nel suo ritiro di Taranto il giovane Accio, in partenza per l’Asia, e che questi gli leggesse la

propria tragedia *Atreus*: è questo uno schema ricorrente con il quale la tradizione cerca di saldare le vite di due illustri rappresentanti dello stesso genere. Accio, autore infinitamente più prolifico e vario (46 titoli delle sole tragedie di argomento greco), finisce per eclissare la fama di Pacuvio, coltivando il genere della tragedia in un periodo tormentato, in cui lo scontro per il potere che insanguina le vie di Roma ha chiuso ogni spazio per la produzione di commedie. Proprio la fase storico-politica convulsa spiega l'interesse precipuo del suo teatro, centrato sulla figura del tiranno e sui crimini legati all'ambizione sfrenata e alla volontà di dominio. Oltre al ciclo troiano, i titoli di Accio mostrano predilezione per le saghe cupe e cruente del ciclo dei Pelopidi (tra cui, ad esempio, Agamennone, Elettra, Oreste) e di quello tebano. Il suo culto per la parola ricercata spiega il grande numero di citazioni dei suoi versi da parte dei grammatici latini.

Lucilio, la satira e i nuovi modelli di vita

Il nome di Lucilio, nato a Sessa Aurunca, oggi in provincia di Caserta, e morto a Napoli dove è onorato dalla città con un solenne funerale pubblico, è indissolubilmente legato al genere letterario della satira che, seppure già coltivato da Ennio e Pacuvio, riceve da Lucilio quei tratti distintivi che la caratterizzeranno anche nel seguito della produzione letteraria latina: le satire di Orazio, di Persio (34-62) e di Giovenale (60-130 ca.) saranno figlie della grande innovazione luciliana. Nella seconda metà del II secolo a.C. sono codificate ormai stabilmente le linee del sistema letterario latino, e anche i generi di provenienza greca, come la tragedia, la commedia e l'epica, hanno assunto una forma definitiva pure nella cultura romana: si pone dunque il problema di un rinnovamento nella tradizione, e si ricercano generi letterari più leggeri e sentiti come più specificamente romani. Tale è la satira, di cui gli stessi scrittori latini (ad esempio Quintiliano, X, I, 93: *satura quidem tota nostra est*) sottolineano l'origine tutta romana. Si tratta di una forma mista, caratterizzata da una grande varietà di temi e di occasioni, oltre che di forme metriche e stilistiche. Il significato del termine *satura*, infatti, (da cui satira deriva) rinvia all'idea di realtà composta da ingredienti vari e abbondanti: così una *lanx satura* (piatto pieno di primizie) viene offerto alla dea Cerere, mentre le espressioni *lex satura*

o *lex per saturam* indicano un provvedimento legislativo che riunisce articoli su materie diverse. Le satire di Lucilio, che dall'amico Scipione l'Emiliano e da altri grandi dell'aristocrazia romana ha ereditato il gusto per l'intrattenimento colto, sono spesso caratterizzate da un gusto per l'invettiva in campo politico, sociale, letterario; si tratta però di un'invettiva sempre temperata da una misurata ironia e da un equilibrio nell'analisi dei più disparati aspetti del vivere. Per la prima volta nella letteratura latina affiorano nelle satire di Lucilio dei modelli di comportamento che recalcitrano allo schema tradizionale del *mos maiorum* aristocratico. Il concetto di *civis romanus* non basta ad esaurire la complessità della figura umana, che va pure ben oltre la definizione astratta che può darne la filosofia. Il rilievo antropologico della svolta luciliana sta proprio nel dare diritto di cittadinanza letteraria all'uomo nella sua complessità quotidiana, nel suo concreto vissuto che è fatto anche e soprattutto di problemi e debolezze, di grandezza come di miseria. In questa scelta di parlare di sé, di rivelarsi, Lucilio consegna il testimone a quel grandissimo uomo di pensiero che fu Michel de Montaigne (1533-1592), che cita espressamente il poeta latino nei suoi *Essais* (II, XVII) elogiandolo per non essersi vergognato – proprio come il grande francese – a raccontare di sé. E se si vuole avere conferma della dolente "attualità" di questo autore, che, sebbene non direttamente impegnato nella vita pubblica, interveniva talvolta nel dibattito politico, si legga questo frammento che offre un quadro impietoso della corruzione del tempo: "Adesso da mattina a sera, sia giorno di festa o di lavoro, allo stesso identico modo e l'intero popolo e i padri, tutti ad agitarsi nel foro e non andarsene altrove, tutti a darsi a un solo e unico scopo, alla stessa arte: di poter imbrogliare con scaltrezza, lottare con l'inganno, gareggiare in lusinghe, fingersi gente onesta, tendere insidie, come se tutti fossero a tutti nemici". *Nihil novi sub sole*.

Vedi anche

La seconda guerra punica
Cicerone e il lessico filosofico latino
Graecia capta: collezionismo e saccheggio
Le origini della letteratura latina e le forme della "acculturazione": dalla storiografia all'epica
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua

Cicerone tra retorica e politica
Orazio: poesia e saggezza di fronte alla precarietà della vita

L’età di Cesare

Catullo e il *Liber catullianus*: poesia e precarietà della vita

di Donatella Puliga

*Attraverso la poesia di Catullo l'eros entra nella letteratura latina come protagonista centrale: nei suoi carmi il poeta canta e indaga i diversi aspetti del sentimento amoroso, sia in modo convenzionale che innovativo, attraverso un raffinato gioco letterario influenzato dall'*ars poetica *di origine ellenistica.*

Catullo poeta dell'eros

Una vita breve e intensa, quella di Gaio Valerio Catullo, nato a Verona da un'agiata famiglia cisalpina nell'84 a.C. e morto a Roma solo trent'anni dopo. In questo arco temporale il poeta fornisce – grazie alla sua produzione – un numero di dati relativi alla propria interiorità molto maggiore di quello delle notizie specificamente biografiche. Sappiamo solo che si trasferisce da Verona a Roma, entrando così in contatto con esponenti di spicco del mondo politico e intellettuale del tempo, in particolare con quella cerchia di poeti – tra cui Licinio Calvo ed Elvio Cinna – che, prendendo le distanze dal modello monolitico del *civis Romanus*, si orientano verso un tipo di composizioni che metta al centro la dimensione del privato, della più spiccata e passionale interiorità. Si tratta dei *neoteroi*, come in tono dispregiativo ebbe a definirli più volte Cicerone: i *poetae novi* che privilegiando la sfera individuale e soggettiva rischiavano – secondo l'Arpinate – di mettere in crisi la severa tradizione di una cultura nutrita del senso dello stato contro ogni deriva individualistica. Niente di più soggettivo, invece, di quell'amore, descritto nei toni più drammatici, più entusiastici, più leggeri, più delusi per una donna, Lesbia, che costituisce senz'altro il motivo dominante dell'intero *liber* catulliano, composto di 116 carmi e dedicato – forse nella forma più ridotta di quella giunta fino a noi – a Cornelio Nepote, amico, conterraneo ed estimatore di Catullo. Con ogni probabilità dietro il nome di Lesbia (un omaggio alla grande poesia lirica greca di età arcaica, e in particolare a Saffo, nativa dell'isola di Lesbo) si cela il personaggio di Clodia, sorella del tribuno filocesariano Publio Clodio

Pulcro e moglie di Quinto Cecilio Metello Celere (console nel 60 a.C.), che è di circa dieci anni più anziana di Catullo e – come il poeta la definisce (carme 86, 5) – *pulcherrima tota*. La centralità dell'*eros* nella produzione catulliana costituisce un elemento di assoluta novità per la letteratura latina che lo aveva fino ad allora tenuto ai margini: quello di Catullo non è però un diario sentimentale, e fuorviante sarebbe cercare nei carmi d'amore una linearità cronologica. Ciò che il poeta mette in campo è una tensione emotiva costante, fatta di adesione incondizionata e di fratture, di nostalgia per il passato e di esortazioni a se stesso ad affrontare un futuro incerto, di invettive contro la donna che lo ha tradito e di volontà di affidare per sempre all'oblìo quella storia di amore e di dolore. Tutti questi aspetti innovativi, che troveranno poi concreti sviluppi nel genere letterario dell'elegia, sanno però sapientemente declinarsi insieme a una serie di elementi convenzionali già radicati nella tradizione della poesia d'amore ellenistico-alessandrina, di cui Catullo non rinuncia a sentirsi erede. Il richiamo al *foedus amicitiae*, a quel patto di amore che, pur non pubblicamente sancito, non è per questo meno vincolante, costituisce spesso anche l'occasione per esprimere le proprie convinzioni in tema di rapporti umani, di comportamento tra persone che dovrebbero essere legate da vincoli di solidarietà e di reciprocità e che talvolta questi vincoli sono pronte a tradire. Rimane allora spazio per l'invettiva, secondo una tecnica già cara al genere dell'epigramma greco. Non si può dimenticare, infatti, che l'esperienza del vissuto del poeta – quale è profusa nei suoi componimenti – è sempre filtrata attraverso la lente di un raffinato gioco letterario di cui Catullo è autore attento e consapevole. Nel definire i suoi prodotti poetici come *nugae* (cosucce, roba di poco conto) il poeta, ben lungi dal fare una semplice affermazione di modestia, manifesta piuttosto l'orgoglio intellettuale dell'adesione all'*ars poetica* di matrice ellenistica, quella che contrapponeva alla pesantezza della poesia epigona dell'*epos* la leggerezza vigilata di strutture brevi, in cui ogni dettaglio potesse essere controllato alla luce di una cultura vasta e di un sapiente distacco intellettuale.

Componimenti e temi del Liber catullianus

Il *Liber* di Catullo presenta tre diverse tipologie di componimenti: i cosiddetti carmi polìmetri (1-60), caratterizzati appunto da varietà di metri e di temi; i cosiddetti *carmina docta* (61-68), in esametri o in distici elegiaci, assai più lunghi e impegnati dei precedenti, e nei quali un ruolo notevole ha l'utilizzazione del mito; infine, gli epigrammi in distici elegiaci (69-116). Questa distinzione è però solo formale e non trova corrispondenza in una parallela suddivisione di temi, che sono invece variamente distribuiti nelle tre diverse sezioni. I componimenti brevi sono costruiti sul filo di uno strettissimo rapporto con un destinatario preciso: può trattarsi della donna amata, di un piccolo animale, di uno o più amici, di un libro, di un luogo geografico che è anche luogo dell'anima (la memorabile Sirmione del carme 31), di una piccola imbarcazione, di un portone. Questi ultimi arrivano addirittura ad avere voce, a parlare in prima persona in modo attivo e protagonista. Il poeta, che sente Roma come la sua vera dimora (cfr. il carme 68, 34 s.: *Romae vivimus, illa domus* / *illa mihi sedes, illic me carpitur aetas*; "Vivo a Roma, quella è la mia casa / la mia dimora, lì si svolge la mia vita") lascia la città nel 57-56 a.C. per intraprendere un viaggio – che si rivela molto disagiato – nella provincia della Bitinia, al seguito del propretore Gaio Memmio, il dedicatario del poema lucreziano. In quella occasione visita la tomba del fratello presso Troia: da questo elemento della sua biografia nasce il celebre epigramma funebre (carme 101) che a distanza di secoli Ugo Foscolo (1778-1827) "riscrive" nel proprio sonetto *In morte del fratello Giovanni*.

Se il tema d'amore (su cui ancora torneremo) è certamente quello più insistentemente presente nei componimenti catulliani, non mancano carmi (come il 61 e il 62) epitalami, scritti in occasione di una celebrazione nuziale, quella che dà vita ad una nuova famiglia, istituzione fondamentale nella società romana. I due epitalami offrono appunto l'occasione di ricostruire dei modelli essenziali per la cultura romana: quello delle relazioni parentali, del matrimonio, della procreazione. Si tratta di modelli in cui notevole è lo scarto antropologico rispetto a quelli corrispondenti della nostra cultura, nella quale il matrimonio, indipendentemente dai fattori di crisi, persiste come legame prevalentemente sentimentale. Nella cultura romana, amore e matrimonio si collocano su piani molto distanti: ciò spiega il

motivo per cui in questi carmi mancano del tutto le espressioni appassionate come quelle che Catullo impiega altrove, quando vuole esprimere il suo amore per Lesbia. Negli epitalami affiora piuttosto l'immagine di una unione legata alla riproduzione (il termine stesso *matrimonium* designa la condizione sociale di *mater*) e alla trasmissione del patrimonio di valori della tradizione nobiliare. Ma certo la poesia di Catullo si gusta in modo particolare in quella caleidoscopica gamma di modalità espressive che caratterizza i carmi d'amore, i quali spesso virano sul tema della precarietà della vita e della gioia. Così è per il famosissimo carme 5, il "carme dei baci", che contiene l'invito – rivolto a Lesbia – ad amare nella giocosità del presente, senza tener conto dei mormorii accigliati di chi è ancora legato ai precetti del *mos maiorum*. Il componimento, che intreccia motivi filosofici quali quello dell'umana fragilità a motivi di schietta derivazione popolare, come la superstizione legata al "malocchio" che si può gettare su chi non sa nascondere i termini esatti della propria felicità (in questo caso, il numero dei baci, che Catullo invita sé e l'amata a confondere perché non se ne conosca il numero esatto) si risolve in un pirotecnico accumulo giocoso e insieme dolente di inviti all'amore, unico antidoto al senso della morte che su tutti incombe. Così pure l'*Odi et amo* del carme 85, che resta un piccolo monumento innalzato al dissidio interiore, alla compresenza di sentimenti opposti per i quali il poeta rivendica pari diritto di cittadinanza nel proprio animo tormentato.

Vedi anche

Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
Cicerone e il lessico filosofico latino
Cicerone tra retorica e politica
Cornelio e il relativismo dei costumi
L'elegia d'amore

Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua

di Mario Lentano

Pochi uomini come Varrone sono riusciti a coniugare l'impegno politico personale e diretto, sino ai campi di battaglia della guerra civile, e un'attività culturale senza pari nel mondo romano, che lo porta a scrivere sui temi più vari dello scibile: il suo ritratto, unico tra i viventi, nella prima biblioteca pubblica aperta a Roma all'indomani della morte di Cesare sancisce la sua eccezionale statura intellettuale. Della sua vastissima produzione rimane a noi ben poco: un trattato sulla gestione della proprietà agricola e una ridotta porzione dell'opera sulla lingua latina che inventava per la prima volta a Roma il lessico della grammatica e della linguistica.

Una vita fra libri e politica

Marco Terenzio Varrone è il più grande erudito romano di tutti i tempi: un dotto con una competenza enciclopedica, autore di opere che spaziano in quasi tutti i campi del sapere, al quale per generazioni i letterati delle età successive hanno attinto a piene mani; eppure, della sua vastissima produzione è giunto a noi integro il solo *De re rustica*, un dialogo in tre libri che si occupa di agricoltura e allevamento, e i libri 5-10 del *De lingua latina*, composto in origine da 25 libri. Di tutto il resto – trattati grammaticali, scritti di critica letteraria, opere filosofiche, matematiche, teologiche, satire e molto altro ancora – abbiamo solo frammenti o informazioni indirette ricavate dagli autori che utilizzarono Varrone. Nonostante questa intensissima attività intellettuale, Varrone è profondamente impegnato nelle tormentate vicende dell'ultimo secolo repubblicano: ricchissimo, proprietario di terre e ville, fortemente legato al cuore antico e più tradizionale del Lazio (a Rieti possedeva numerosi fondi, e perciò viene detto Reatino, pur essendo nato a Roma nel 116 a.C.), Varrone si schiera quasi naturalmente con l'ala conservatrice dell'élite: partigiano di Silla, poi di Pompeo, è questore verso l'86 a.C., quindi tribuno della plebe e pretore; segue Pompeo nella campagna contro i pirati del 67 a.C. e poi ancora nella guerra civile contro Cesare;

sconfitto in Spagna da quest'ultimo nel 49 a.C., viene graziato e si vede affidare il compito di istituire a Roma la prima biblioteca pubblica, anche se l'uccisione del dittatore fa naufragare il progetto; sotto i triumviri Varrone è proscritto, ma riesce a salvare la vita, e nel 39 a.C. è l'unico fra i viventi ad avere l'onore di un ritratto nella biblioteca aperta dall'ex cesariano Asinio Pollione. Ormai vecchissimo, assiste all'ascesa di Augusto e muore quasi novantenne nel 27 a.C.

La campagna di Varrone

Il *De re rustica,* composto nel 37 a.C., è tramandato in un manoscritto che riporta anche il *De agri cultura* di Catone il Vecchio: dell'enorme produzione dei due letterati gli antichi scelgono di salvare soprattutto testi di immediata utilità concreta. Si tratta di un dialogo in tre libri: il primo offre informazioni generali sulla conduzione di una proprietà agricola, il secondo è consacrato all'allevamento, il terzo contiene una descrizione dettagliata degli animali da cortile.

L'opera non è destinata ai coltivatori diretti, ma semmai ai grandi aristocratici, per i quali la campagna è anzitutto fonte di rendita, oltre che occasione di ozio piacevole; ai precetti sulla gestione degli schiavi, sugli attrezzi agricoli, sul modo più razionale di allevare pesci e uccelli si alternano descrizioni della lussuosa villa posseduta da Varrone nell'agro di Cassino, in un quadro che assegna alla fruizione estetica della campagna un'importanza pari alla sua redditività economica. Anche la veste letteraria marca la differenza tra l'opera di Varrone e quella di Catone: tanto quest'ultima è secca, asciutta, tutta fondata sulla successione di precetti impartiti attraverso la martellante reiterazione dell'imperativo, altrettanto quella di Varrone è letterariamente curata, discorsiva, variata, fondata su un'accurata disamina delle fonti non meno che sul ricorso all'esperienza personale e diretta.

Il De lingua latina

I 25 libri del *De lingua latina* erano un vasto affresco di etimologia, morfologia e sintassi del latino, il primo composto a Roma. I primi tre libri in nostro possesso (5-7) trattano il problema dell'etimologia; Varrone individua al riguardo quattro possibili livelli di ricerca:

l’etimologia immediatamente trasparente, accessibile a qualsiasi parlante; quella praticata dai filologi nella spiegazione dei testi poetici; quella cui può accedere la sola filosofia, in particolare quella stoica, attenta a cogliere il rapporto necessario tra segno linguistico e significato; infine un quarto livello, per Varrone pressoché inattingibile, che risale alle origini stesse del linguaggio.

Nell’esemplificazione concreta l’autore individua i meccanismi che determinano le variazioni di una parola nel tempo, postula la necessità di confrontare costantemente il latino con il greco (dal quale a suo giudizio deriva) e con i dialetti italici, documenta i cambiamenti di significato di un termine nella storia dei suoi usi.

Nei libri 8-10 la discussione verte invece sul confronto fra teorie “analogiste”, fondate sulla prevalenza della regola, e teorie “anomaliste”, che postulano invece l’importanza decisiva dell’uso.

Varrone propone una conciliazione fra i due modelli: l’imposizione dei nomi presenta un certo grado di arbitrarietà, ma la flessione di sostantivi e verbi presuppone l’esistenza di una declinazione regolare, a sua volta condizione indispensabile per la creazione di una grammatica.

Varrone antropologo

“Mentre ci aggiravamo come stranieri nella nostra stessa città, tu solo ci hai fatto conoscere chi siamo e dove siamo”: questo giudizio di Cicerone esprime il senso che i contemporanei individuarono nelle monumentali *Antiquitates*, un’indagine a tutto campo sulla storia, la geografia, le istituzioni politiche e religiose di Roma. In un certo senso, Varrone è il massimo antropologo di Roma antica: un antropologo che non lavora su culture “altre”, ma sulla propria, preoccupandosi di raccoglierne tradizioni, costumi, notizie, cultura materiale. È una ricerca tutt’altro che neutrale: la cultura latina è per Varrone superiore a tutte le altre e la Roma arcaica costituisce un modello irripetibile di frugalità, senso dello stato, onestà e valore militare.

A noi sono note soprattutto le tesi sostenute nella seconda sezione dell’opera, le *Antiquitates rerum divinarum*, grazie al fatto che i cristiani

polemizzarono ripetutamente con essa: in quella sede Varrone non solo forniva una messe di notizie sulla più antica religione romana, su culti, cerimonie, festività del calendario sacro, sacerdozi e templi, ma elaborava una distinzione teorica fra teologia “favolosa”, costituita dai miti dei poeti, teologia “naturale”, relativa alle opinioni dei filosofi in merito alla divinità, teologia “civile”, legata ai culti e alla religione della città, che va osservata per ragioni di rispetto della tradizione e di controllo sociale. Nonostante il naufragio quasi totale della sua opera, Varrone influenza tutta la cultura successiva: tra l’altro, fissa una volta per sempre la fondazione di Roma al 753 a.C., individua fra decine di falsi le 21 commedie autentiche di Plauto, che sono esattamente quelle giunte fino a noi, inventa il lessico della grammatica e della morfologia, che è quello tuttora insegnato nei nostri licei.

Vedi anche
Roma repubblicana
L’espansione della repubblica
La crisi della repubblica
Augusto: il fondatore dell’impero
I Romani e gli animali
Cicerone e il lessico filosofico latino
Seneca e lo stoicismo latino
La religione romana
Lo spazio religioso
L’umanità sulla scena: Plauto e Cecilio Stazio
Cicerone e il lessico filosofico latino
Cesare, il vincitore degli “altri”
Tecnologia e agricoltura

Cicerone tra retorica e politica

di Mario Lentano

Il nome di Cicerone evoca anzitutto una straordinaria capacità oratoria, un modello di lingua e stile rimasto punto di riferimento ineludibile nei secoli in cui l'Europa colta ha continuato a parlare latino. Ma Cicerone è anche molto altro: un infaticabile divulgatore della filosofia greca a Roma, un politico attivamente coinvolto nelle tormentate vicende del suo tempo, ma anche uno straordinario teorico della politica, un pensatore costantemente proteso alla ricerca di una via d'uscita dall'imbuto nel quale la repubblica aristocratica stava precipitando. Rilievo non minore ha infine il suo epistolario, il più ricco dell'antichità, che consegna ai posteri un monumento di umanità e svela le pieghe più intime dell'uomo Cicerone.

Da Arpino a Roma

Marco Tullio Cicerone appartiene al ceto equestre di Arpino, un centro del basso Lazio noto soprattutto per aver dato i natali a Gaio Mario, generale e politico di primissimo piano a cavallo fra II e I secolo a.C. Il futuro oratore riceve una formazione completa in ambito retorico e filosofico, viaggia in Grecia, frequenta i migliori maestri e intanto intreccia a Roma relazioni importanti all'interno dell'élite, il cui appoggio resta indispensabile per un *homo novus*, privo di ascendenze aristocratiche, ma deciso a intraprendere la carriera politica.

L'esordio oratorio di Cicerone avviene durante la dittatura ultra-oligarchica di Silla: il giovane avvocato non esita a prendere posizione contro faccendieri e arrivisti che si muovono intorno all'uomo forte del momento; e anche in seguito il regime di Silla resta un idolo polemico di Cicerone, politicamente moderato ma ostile a scorciatoie autoritarie. Nel 75 a.C. Cicerone esercita la questura a Lilibeo, in Sicilia, manifestando quelle doti di amministratore scrupoloso che gli guadagnano la riconoscenza dei provinciali; cosicché, quando nel 70 a.C. questi ultimi trascinano dinanzi al tribunale il corrotto governatore

Gaio Verre, è a Cicerone che si rivolgono perché si faccia carico dell'accusa. Il processo a Verre si risolve in una delle più brillanti affermazioni di Cicerone: le testimonianze raccolte dall'oratore a carico dell'ex governatore sono così gravi da suggerire a quest'ultimo di sottrarsi al processo e di scegliere piuttosto la via dell'esilio; Cicerone vuole però pubblicare ugualmente l'enorme massa di materiale probatorio da lui raccolta nell'ampio corpus delle *Verrine*, monumento di oratoria processuale e insieme manifesto politico contro le aberrazioni del governo provinciale, tema cui l'oratore resterà sempre sensibile. Negli anni Sessanta la carriera di Cicerone prosegue rapidamente: edile nel 69 a.C., pretore nel 66 a.C., si schiera accanto a Gneo Pompeo, sillano della prima ora, console nel 70 a.C. e affermato generale, impegnato ora a rivendicare un comando straordinario che chiuda finalmente la partita con il re del Ponto Mitridate, da vent'anni spina nel fianco dei domini romani: a suo favore Cicerone pronuncia la sua prima orazione politica (la *pro lege Manilia* o *de imperio Cn. Pompei*). I due anni successivi sono un'accurata preparazione al consolato: intorno all'uomo nuovo di Arpino si coagula un vastissimo consenso, grazie anche ai diffusi timori per l'attività eversiva di Catilina, anch'egli un ex sillano, arricchitosi con le proscrizioni e poi caduto in miseria, del quale si sospetta che trami per impadronirsi *manu militari* del potere. Nel 63 a.C. Cicerone diventa console: ha 43 anni, l'età minima prevista per questa magistratura dalla legislazione sillana.

Apogeo e rovina di un salvatore della patria

All'inizio dell'anno Cicerone pronuncia le orazioni contro la proposta di legge agraria del tribuno Rullo, uno dei ripetuti e fallimentari tentativi di redistribuzione delle terre pubbliche a favore dei nullatenenti, da sempre invisi all'aristocrazia possidente; soprattutto, il 63 a.C. è l'anno in cui scoppia l'affare Catilina. Informato del piano eversivo da una soffiata, Cicerone reagisce in maniera estremamente energica: i complici di Catilina sono arrestati, il *leader* della congiura è costretto a rifugiarsi in Etruria, dove viene liquidato all'inizio del 62 a.C. Contemporaneamente, nelle quattro orazioni *Catilinarie* Cicerone denuncia al senato e al popolo il pericolo che incombe sulle istituzioni, comunica l'avvenuta scoperta della congiura e l'arresto dei principali

adepti, si pronuncia a favore di una pena esemplare nei confronti dei catilinari: è l'apogeo di un consolato che per il resto della vita Cicerone esalterà "non senza una ragione, ma senza un limite", come scrive un secolo dopo il filosofo Seneca.

Ma il momento di gloria dura poco: nella crisi sempre più grave della repubblica aristocratica i fatti prendono una piega che prima scavalca e poi travolge Cicerone. Nel 60 a.C. Cesare, Pompeo e Crasso stringono il patto noto come "primo triumvirato"; a quanto pare, a Cicerone è stata rivolta la proposta di entrare nell'accordo, ma questi avrebbe declinato l'offerta; di fatto, l'egemonia esercitata dai triumviri emargina il prestigioso consolare e infine ne provoca addirittura l'esilio, quando nel 58 a.C. il tribuno della plebe Clodio vara una legge *ad personam* che commina l'esilio a chiunque abbia messo a morte senza processo un cittadino romano, come era accaduto nel caso dei catilinari. I 17 mesi trascorsi in Grecia sono il momento più buio nella vita di Cicerone; poi le evoluzioni del quadro politico fanno il gioco dell'oratore, esiliato per volontà di Cesare, deciso a coprirsi le spalle mentre lancia la sua campagna di conquista della Gallia, e richiamato per influenza di Pompeo, che assiste con preoccupazione al rafforzamento dello stesso Cesare e scorge in Cicerone un possibile alleato in vista della prevedibile rottura del patto triumvirale. Al ritorno a Roma risalgono una serie di orazioni in cui Cicerone ringrazia senato e popolo per il richiamo e si batte per ottenere la restituzione della casa demolita all'indomani della sua partenza. Al 56 a.C. appartengono invece i due discorsi *In difesa di Marco Celio* e *In difesa di Sestio*: un gioiello il primo, in cui Cicerone riesce a trasformare un complesso intrigo internazionale in una meschina ripicca messa in atto contro Celio dalla sua ex amante, la bellissima e spregiudicata Clodia; un importante manifesto politico la *Pro Sestio*, nella quale Cicerone inserisce un breve ma succoso profilo di storia politica recente ed elabora l'ideale della *concordia ordinum*, l'auspicato consenso di tutti i ceti possidenti intorno alla difesa dell'ordine costituito. Negli anni successivi, mentre le tensioni politiche scivolano lentamente verso la rottura fra Cesare e Pompeo, Cicerone si dedica prevalentemente all'attività letteraria. Nel 52 a.C. difende Milone dall'accusa di aver ucciso premeditatamente Clodio; l'orazione che leggiamo è un capolavoro di eloquenza, ma nella

realtà Cicerone pronunciò un discorso balbettante e incompiuto in un tribunale blindato dai soldati di Pompeo, che quell'anno è “console senza collega”. Tra il 51 e il 50 a.C. uno sgradito ma provvidenziale governo provinciale porta Cicerone in Asia Minore; quando l'oratore torna a Roma, siamo ormai alla vigilia di una nuova guerra civile.

L'ultima battaglia

A gennaio del 49 a.C. Cesare varca il Rubicone, dando inizio allo scontro finale con Pompeo. Cicerone è lacerato dai dubbi: si schiera con quest'ultimo, ma non si nasconde che entrambi i contendenti mirano in realtà all'instaurazione di un potere personale. Perdonato da Cesare dopo la sconfitta dei pompeiani, Cicerone pronuncia ancora qualche orazione in difesa di ex pompeiani in cerca di grazia presso il dittatore; poi, all'indomani delle Idi di marzo – di cui qualcuno lo accusa di essere il mandante occulto – si lancia appassionatamente nella battaglia politica che gli costerà la vita. L'obiettivo polemico di Cicerone è ora Marco Antonio, l'ex luogotenente di Cesare deciso a raccoglierne l'eredità politica: contro di lui l'anziano statista scaglia le 14 *Filippiche*, che richiamano nel nome i violenti discorsi pronunciati contro il re di Macedonia Filippo II dall'oratore ateniese Demostene (384-322 a.C.).

Pur di sconfiggere l'odiato nemico, Cicerone è disposto a sostenere Ottaviano, figlio adottivo di Cesare che si presenta però, al suo esordio sulla scena politico-militare, come difensore delle ragioni del senato; la strategia sembra inizialmente dare i suoi frutti; ma nell'estate del 43 a.C. Ottaviano prima impone a mano armata al senato la sua nomina a console, poi si accorda con Antonio e Lepido, un altro ex cesariano, per varare il “secondo triumvirato”, non più patto clandestino tra potenti, ma magistratura quinquennale straordinaria. I triumviri esordiscono in pretto stile sillano stilando una nutrita lista di proscrizione aperta proprio dal nome di Cicerone, che Antonio odia e Ottaviano non ha potuto o voluto salvare. Il 7 dicembre del 43 a.C. i sicari raggiungono l'oratore in fuga sulla spiaggia di Gaeta; la testa e le mani vengono mozzate ed esposte su quella tribuna del Foro dove esattamente vent'anni prima Cicerone era stato salutato come salvatore della patria.

Il teorico dell'oratoria

Cicerone è il massimo oratore latino di tutti i tempi: la prodigiosa versatilità linguistica, la vasta cultura, la straordinaria capacità di variare i toni, dall'ironia al *pathos*, dall'aggressione alla leggerezza salottiera e brillante, fanno di ogni discorso una piccola gemma, che trascende quasi sempre le sue immediate finalità giudiziarie o politiche.

Ma Cicerone è anche un teorico dell'oratoria: come in ambito politico così nel campo dell'eloquenza, esperienza concreta e riflessione intellettuale procedono di pari passo e si sostengono reciprocamente. Coevo all'esordio nel Foro è il *De inventione*, manuale in due libri consacrato alla prima delle attività oratorie, l'"invenzione" appunto, che consiste nella capacità di trovare gli argomenti più persuasivi per ogni genere di causa; altre opere di impianto tecnico-didattico risalgono invece ai momenti di inattività politica nella seconda metà degli anni Cinquanta o durante la dittatura cesariana: l'*Orator* discute di stili e compiti dell'oratoria e si segnala per un'ampia sezione sulle clausole ritmiche della prosa; il *De optimo genere oratorum* nasce come prefazione alla versione latina di un celebre discorso di Demostene, proposto come modello supremo di stile oratorio; le *Partitiones oratoriae* inscenano un dialogo sulle parti dell'orazione; i *Topica* sono relativi infine ai "luoghi comuni" cui l'oratore può attingere nella fase della invenzione.

Le due opere principali di Cicerone nel campo della trattatistica retorica sono però il *De oratore* e il *Brutus*. Il primo è un dialogo in tre libri composto nel 55 a.C. ma ambientato nel 91 a.C., alla vigilia della guerra sociale, e ne sono protagonisti i massimi oratori della generazione precedente a quella di Cicerone, Antonio e Crasso. Il *De oratore* è molte cose insieme: rievocazione di maestri celebri il cui ricordo rischia di appannarsi per la mancanza di testimonianze scritte sulla loro attività; quadro nostalgico di una repubblica ancora sana, in procinto di essere travolta dalla guerra civile tra Mario e Silla; manuale sulle parti dell'eloquenza, dall'invenzione alla disposizione delle parole, dallo stile alla memoria all'esecuzione orale del discorso; soprattutto, è un dialogo nel quale Cicerone tratteggia il proprio ideale del perfetto oratore: non solo un tecnico dell'eloquenza, o un mestierante dotato di un brillante talento naturale, ma un intellettuale a tutto campo, la cui arte si nutre di

una cultura vasta, fatta di diritto, letteratura, filosofia, storia: un ideale che nel dialogo è difeso soprattutto da Crasso, ma che Cicerone ritiene incarnato in primo luogo da se stesso. Il *Brutus* è invece una geniale storia della letteratura latina *sub specie* retorica: in un unico libro, composto nel 46 a.C. e dedicato al futuro cesaricida, Cicerone ripercorre vicende e figure dell'oratoria romana, dalle origini ai suoi tempi, grazie anche ad una preliminare attività di ricerca, raccolta e lettura di un materiale in larga parte disperso o raro. Il *Brutus* traccia una linea ascendente il cui vertice è costituito ancora una volta da Cicerone stesso: l'uno dopo l'altro si succedono i ritratti di decine di oratori, di ciascuno dei quali sono individuati con puntualità e acume caratteristiche, tratti stilistici, scelte letterarie.

La riflessione politica

Tra il 55 e il 51 a.C. Cicerone si dedica tra l'altro alla composizione del *De re publica*, la sua massima opera politica. La riflessione sulla migliore forma di governo e la classificazione delle diverse costituzioni avevano una lunga tradizione nel pensiero greco; Cicerone la conosce e la riprende, ma in forme e con fini diversi: il *De re publica* è un dialogo ambientato nel 129 a.C., cui prendono parte uomini come Scipione Emiliano e Gaio Lelio, campioni di sapienza politica e apertura culturale, ma la loro riflessione, piuttosto che trattare di modelli astratti, ripercorre la concreta vicenda storica di Roma e il graduale costruirsi della sua peculiare forma di governo; inoltre, il *De re publica* è anche un'opera militante, nella quale Cicerone intende prendere posizione sulla crisi della repubblica aristocratica e suggerire possibili vie per fuoriuscirne. Ne risulta un trattato estremamente originale: Roma costituisce un esempio brillantemente realizzato di costituzione mista, fondato su un accorto equilibrio di poteri che garantisce ai ceti possidenti la guida dello stato, coinvolgendo le classi popolari ma insieme evitando che "quanti sono superiori per numero lo siano anche per il potere che esercitano". Questa riflessione è svolta nei primi due libri, che possediamo quasi integralmente; pressoché totalmente perduti sono invece i libri dal terzo al quinto, in cui era tratteggiata l'immagine del *princeps* o *rector rei publicae*: una figura eminente, chiamata a guidare lo stato in un momento di difficoltà, ma sempre all'interno delle

compatibilità repubblicane, come espressione dell'aristocrazia senatoria. Il sesto e ultimo libro del *De re publica* si chiude infine con il cosiddetto *Sogno di Scipione*: il protagonista del dialogo riferisce di un sogno avuto vent'anni prima, nel quale il nonno Scipione Africano e il padre naturale Lucio Emilio Paolo gli additano l'eternità beata che attende quanti hanno operato in vita per difendere e ingrandire lo stato. Così l'antica dottrina platonica dell'immortalità dell'anima si coniuga con l'immagine di un aldilà costruito su misura per la classe dirigente di Roma. Più ristretto l'orizzonte del *De legibus*, di cui ci sono giunti tre libri sugli almeno cinque originari. Ambientato nello stesso anno 52 a.C. in cui viene composto, il trattato discute le leggi migliori, nel campo del diritto sacrale e di quello civile, dopo una premessa generale che illustra la dottrina della legge naturale e il suo rapporto con la norma positiva.

Almeno un cenno va fatto infine all'epistolario di Cicerone: un'opera immensa, che peraltro costituisce solo un frammento del totale originario, dato il naufragio di altre raccolte che ci sono note da citazioni antiche. A noi sono giunte circa 900 epistole, distinte in 16 libri di lettere ad Attico, l'amico e confidente di una vita, altrettanti di *familiares*, rivolte a congiunti, amici, colleghi, interlocutori vari, tre al fratello Quinto e due a Marco Bruto. Le lettere sono insieme una fonte storica (e linguistica sul latino colloquiale) di primissima mano, che ci mette in grado di seguire talora giorno per giorno gli eventi di un ventennio cruciale della storia di Roma come quello compreso fra il consolato e la morte di Cicerone, e un monumento di umanità, nel quale vanità, debolezze, aspirazioni e sentimenti dell'autore emergono con un'immediatezza impossibile nella stilizzazione dell'opera letteraria.

Vedi anche

Roma repubblicana
L'espansione della repubblica
Dall'ascesa di Silla alla congiura di Catilina
Dal "primo triumvirato" agli inizi dello scontro tra Cesare e Pompeo
Cicerone e il lessico filosofico latino
Seneca e lo stoicismo latino

Cesare, il vincitore degli “altri”
Cornelio e il relativismo dei costumi

Sallustio e la riflessione sulla crisi

di Mario Lentano

La vita di Sallustio è torbida come i tempi nei quali vive e alterna rapide ascese a repentine cadute; dopo la morte di Cesare, suo referente politico, decide di dedicarsi alla storiografia e consegna a due succinte monografie la sua disincantata visione della storia di Roma, una storia segnata da tempo da una decadenza che appare inarrestabile e che anzi Sallustio, a mano a mano che approfondisce la sua riflessione, proietta sempre più indietro nella vicenda della città. Solo poche figure eccezionali sembrano emergere dalla palude: in occasione della congiura di Catilina sono Cesare e Catone il Giovane, durante la guerra giugurtina è Gaio Mario, l'uomo nuovo, il provinciale senza titoli nel suo blasone, ma portatore di quella moralità integerrima e disinteressata cui l'aristocrazia tradizionale ha ormai abdicato.

La gloria e la polvere

Gaio Sallustio Crispo viene da Amiternum, in Sabina, dove è nato nell'86 a.C. La sua famiglia appartiene forse al notabilato locale, ma la condizione di *homo novus*, privo di ascendenze aristocratiche, non gli impedisce di intraprendere la carriera politica, che lo vede nel 52 a.C. tribuno della plebe. Due anni dopo il primo infortunio: i censori lo bandiscono dal senato per immoralità, una misura che intende forse colpire Cesare, del quale Sallustio è divenuto intanto sostenitore; certo sarà proprio Cesare a riammetterlo in senato nel 48 a.C., all'indomani della vittoria sui pompeiani. L'anno dopo ricopre la pretura, quindi diventa governatore dell'Africa Nova, la provincia appena istituita nei territori confiscati al re Giuba, sostenitore di Pompeo; la carica gli costa un'accusa di malgoverno; Sallustio ne esce assolto, forse ancora per intervento di Cesare, ma non è inverosimile che avesse accumulato una fortuna cospicua, come era prassi per i governatori romani; di certo al suo ritorno a Roma acquista il grande parco noto con il nome di *Horti Sallustiani*. Dopo le Idi di marzo si ritira dalla vita politica e si dedica all'attività storiografica; la morte sopravviene probabilmente nel 35 a.C.

Di Sallustio ci sono giunte integre le due monografie, il *De coniuratione Catilinae* e il *Bellum Iugurthinum*. Nella tradizione storiografica romana domina la forma annalistica, che racconta anno per anno le vicende della città, spesso prendendo le mosse dalla sua mitica fondazione; ma la monografia, in cui viene ritagliato un arco cronologico più circoscritto, a volte anche una singola guerra, è tutt’altro che sconosciuta: questa era stata in particolare la scelta dei due massimi storici attivi nella prima metà del secolo, Sempronio Asellione e Lucio Sisenna. Ad un decennio circa di storia recente è infine dedicata l’ultima opera di Sallustio, giunta solo in frammenti, le *Historiae*.

Una diagnosi per la crisi

Le monografie sallustiane presentano numerosi punti di contatto: entrambe sono aperte da un ampio proemio, nel quale l’autore giustifica la scelta di dedicarsi alla storiografia, rievoca la propria deludente esperienza politica, dalla quale prende nettamente le distanze, e traccia un quadro disincantato della società contemporanea; in entrambe il resoconto delle vicende narrate è interrotto da *excursus* più o meno estesi, che hanno la funzione di allargare il quadro prospettico e indicare le grandi tendenze della storia di Roma al cui interno si inseriscono e trovano senso i fatti oggetto del racconto. Soprattutto, costante rimane il bisogno di fondo cui l’intera opera storica risponde: la volontà di trovare una spiegazione alla crisi nella quale si dibatte da tempo Roma, e alla quale anche l’esperienza del regime cesariano non è stata in grado di opporre un rimedio efficace. La percezione della storia recente di Roma come storia di una lunga crisi precede di molto Sallustio e nasce con il nascere stesso della storiografia: per Catone il Vecchio la decadenza è già iniziata ai suoi tempi; gli storici dei decenni successivi si sforzano di individuare il punto di svolta, il momento a partire dal quale il pendolo della storia ha cambiato direzione; col tempo si impone la data del 146 a.C., l’anno della distruzione di Cartagine, che per oltre un secolo aveva conteso a Roma l’egemonia sul Mediterraneo, mettendone in forse la stessa sopravvivenza. Quel nemico, e la paura che esso ispirava, avevano avuto l’effetto di tenere compatta la società, impedendo l’affermarsi di interessi individuali su un interesse collettivo così gravemente minacciato; ma allorché il *metus hostilis*, la paura

dell’avversario, era venuta meno, si erano scatenate le ambizioni individuali, lo spirito di fazione, la riduzione della classe di governo a cricca preoccupata solo di ingrassare a spese dalle province e di perpetuarsi impedendo qualsiasi mutamento dello *status quo*. Sallustio condivide questo paradigma interpretativo: negli *excursus* del *De coniuratione Catilinae* come nella digressione posta al centro del *Bellum Iugurthinum* la Roma arcaica è modello di virtù civica e dedizione al bene comune; anche i paesi conquistati sono gestiti in origine con equilibrio e senso della giustizia, senza sopraffazione e nel rispetto dei sottomessi. Ma la sconfitta di Cartagine segna l’avvio della fase discendente: l’arricchimento generalizzato assicurato dalle conquiste è per Sallustio il primo veleno inoculato in un corpo in precedenza sano; l’avidità trascina quindi con sé gli altri vizi, in particolare l’amore per il lusso, in una spirale che si avvita su se stessa e della quale fanno le spese anche i sudditi, costretti ora a subire un potere “crudele e intollerabile”. Nella monografia su Catilina peraltro Sallustio propone una scansione più articolata: in un primo tempo a emergere è soprattutto l’ambizione, un vizio che conserva però ancora un rapporto con la virtù; la degenerazione definitiva si compie nell’età di Silla, in particolare con la prolungata esposizione delle truppe romane al contatto con la corrotta cultura orientale in occasione delle campagne contro il re del Ponto Mitridate. Nelle più tarde *Historiae* il pessimismo sembra invece estendersi anche alle epoche più remote della storia di Roma, anch’esse tutt’altro che immuni dai vizi che dominano nell’età dello storico. Alla luce di queste premesse, le monografie acquistano la natura di micro-segmenti di storia scelti non tanto per la rilevanza oggettiva dei fatti raccontati, il cui peso era stato tutto sommato limitato, quanto perché rappresentano altrettanti momenti in cui la crisi che attanaglia Roma si è manifestata in tutta la sua drammaticità.

Il De coniuratione Catilinae

Nel 63 a.C., l’anno in cui era console una delle intelligenze più brillanti della Roma tardo-repubblicana, Cicerone, Lucio Sergio Catilina, un nobile decaduto, arricchitosi con le proscrizioni sillane ma poi precipitato nuovamente in miseria, si pone a capo di un movimento eversivo che raccoglie seguaci sia tra gli aristocratici indebitati che tra

la plebe urbana. Il *putsch* progettato da Catilina – che negli anni precedenti ha tentato invano di raggiungere il consolato – prevede la liquidazione di Cicerone, una vasta strage di senatori e l'occupazione *manu militari* del potere; più vago quello che avrebbe dovuto far seguito all'eventuale successo della congiura: i catilinari criticano ferocemente le disuguaglianze sociali della Roma contemporanea, la scandalosa ricchezza dei pochissimi, la chiusura dei ranghi politici al merito, la concentrazione del potere nelle mani di una cerchia ristretta; di fatto però sembrano mirare semplicemente ad aver parte alla spartizione di quelle ricchezze e di quel potere. Alla fine, il progetto naufraga: molti dei complici di Catilina vengono arrestati e giustiziati; il *leader* del movimento si rifugia in Etruria, dove è raggiunto e liquidato dalle truppe regolari all'inizio del 62 a.C. Cicerone è portato alle stelle come salvatore della patria, l'aristocrazia ottimate tira un sospiro di sollievo, anche se sui retroscena di quel delicatissimo episodio si continuerà a discutere per anni.

Per Sallustio la congiura di Catilina manifesta drammaticamente la crisi della tarda repubblica; al tempo stesso, essa costituisce un modello negativo di possibile fuoriuscita dalla crisi stessa: benché le denunce dei catilinari coincidano con quanto lo stesso storico lamenta ripetutamente negli *excursus* delle due monografie, inaccettabile è la scelta di scorciatoie autoritarie, l'adozione della violenza come strumento di risoluzione dei problemi. Ma la monografia ha probabilmente anche un fine meno confessabile. In modi che non conosceremo mai sino in fondo, i piani di Catilina avevano lambito, e forse coinvolto, lo stesso Cesare; un primo progetto di congiura, messo a punto già nel 65 a.C., prevedeva addirittura che l'ex sillano Crasso assumesse la dittatura e che Cesare diventasse il suo vice. Con grande abilità, Sallustio scagiona il dittatore scomparso dall'accusa di complicità con Catilina: Cesare giganteggia anzi nel discorso tenuto in senato circa la punizione da infliggere ai catilinari, distinguendosi per una proposta che, se rifiuta la sommaria condanna a morte proposta da altri, non è meno ferma nei confronti dei partecipanti al piano eversivo.

Il Bellum Iugurthinum e Le Historiae

La guerra contro Giugurta, divenuto inopinatamente re della Numidia, un regno nord-africano vassallo di Roma sin dall'epoca delle guerre puniche, e artefice, da quella posizione, di una politica gravemente lesiva degli interessi romani, si trascina a lungo a partire dal 111 a.C.: il sovrano numida fa un uso disinvolto della corruzione – "a Roma tutto è in vendita", è una massima che ama pronunciare – nei confronti dei generali inviati di volta in volta a contrastarlo; alla fine il ceto emergente dei cavalieri, il più danneggiato dalla politica giugurtina, preme per l'affidamento della guerra a Gaio Mario, *homo novus*, privo di ascendenze aristocratiche ma dotato di grande esperienza militare, che riesce nel giro di due anni a porre fine alle ostilità (grazie anche all'abilità del suo luogotenente, e futuro avversario, Lucio Silla). Ancora una volta, Sallustio sceglie dunque un episodio particolarmente significativo: qui anzi la condanna di una intera classe sociale – l'aristocrazia senatoria –, che ha ormai esaurito la sua funzione storica ma resta tenacemente abbarbicata al potere, si fa ancora più esplicita rispetto alla monografia su Catilina. Come la parte finale del *De coniuratione Catilinae* era dominata dagli interventi paralleli di Cesare e Catone il Giovane, così nello scorcio del *Bellum Iugurthinum* si impone il lungo discorso di Mario al momento della sua elezione al consolato: l'uomo nuovo rivendica al ceto di cui si sente rappresentante il compito storico di subentrare ad un'élite ormai imbelle; lo fa però, e questo è estremamente indicativo, non in nome di principi nuovi di cui Mario si faccia portatore, ma proprio in nome dei principi da sempre appartenenti al patrimonio dei valori romani – la frugalità, la dedizione alla cosa pubblica, la virtù guerriera, il disinteresse per l'arricchimento individuale –, ma ai quali la *nobilitas* tradizionale ha ormai abdicato. Come sempre accade a Roma, tutte le rivoluzioni sono o si presentano come altrettanti ritorni al passato.

L'ultima fatica storiografica di Sallustio riprende il modello della "storia continuata", raccontando le vicende di Roma a partire dalla morte di Silla, nel 78 a.C., sino al 67 a.C.; le *Historiae* chiariscono dunque le vicende che hanno condotto alla congiura di Catilina, riallacciandosi così idealmente alla prima monografia. Dell'opera ci sono giunti circa 500 frammenti; abbiamo invece integralmente alcuni discorsi e due lettere, estratte evidentemente dal corpo vivo del testo e tramandate

come pezzi a sé stanti. Tra questi, particolarmente affascinante l’epistola che Sallustio immagina indirizzata dal re Mitridate, avversario storico di Roma, ad Arsace, sovrano dei Parti, in cui è tracciato un quadro impietoso dell’imperialismo romano: i Romani sono guidati solo dalla sete di potere e di ricchezza; trattano come nemico chiunque non sia loro servo; non rispettano né leggi umane né norme divine; bramano allo stesso modo di sottomettere i miseri come i ricchi. Il motivo della conquista romana vista con gli occhi del nemico torna anche in Livio, poi in Tacito, nel celebre discorso di Calgaco; e va riconosciuto alla storiografia romana il merito, se non di aver condiviso quella visione così disincantata, quanto meno di averle dato voce.

Vedi anche

Roma repubblicana
L’espansione della repubblica
La crisi della repubblica
Dall’ascesa di Silla alla congiura di Catilina
Dal “primo triumvirato” agli inizi dello scontro tra Cesare e Pompeo
I barbari: lo scontro
Le origini della letteratura latina e le forme della “acculturazione”: dalla storiografia all’epica
Cesare, il vincitore degli “altri”
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto
Tacito

Cesare, il vincitore degli “altri”

di Mario Lentano

È uno dei più grandi, e dei più spietati, conquistatori romani: l’invasione della Gallia costa un milione di morti, cui vanno aggiunte le vittime della lunga guerra civile che lo porta al potere. Ma Cesare è anche lo straordinario autore dei due resoconti attraverso cui vuole consegnare a contemporanei e posteri la sua visione di quegli eventi cruciali della storia romana tardo-repubblicana: una scrittura perfetta, una prosa nitida che rispecchia il dominio razionale sulle situazioni e sulle persone alla base delle sue vittorie e del suo personale carisma.

Una vita politica

Gaio Giulio Cesare nasce a Roma nel 100, o forse nel 102 a.C., da una famiglia di antica nobiltà. Negli anni Sessanta avvia la carriera politica: nel 69 a.C. è questore, nel 65 a.C. edile, due anni dopo pontefice massimo, nel 62 a.C. pretore. Intanto matura le sue convinzioni politiche: il sistema romano necessita di correzioni profonde, cui si oppone l’ottusa resistenza dell’aristocrazia; per realizzare le riforme è dunque necessario imporle attraverso un potere forte. A partire dalla fine degli anni Sessanta tutta l’attività di Cesare è tesa a costruire, tassello dopo tassello, questo potere. Nel 60 a.C. promuove un accordo con i due uomini più importanti del momento, il grande generale Pompeo e il ricchissimo Crasso; l’intesa, nota come “primo triumvirato”, impegna i contraenti a favorire i reciproci interessi. Cesare ottiene così nel 59 a.C. il consolato e l’anno successivo il governo della Gallia Narbonense, corrispondente alla costa mediterranea della Francia attuale. Nello stesso 58 a.C., col pretesto di difendere la provincia, Cesare lancia una campagna di conquista in grande stile che lo porta nel giro di appena due anni a toccare le sponde della Manica: l’occupazione dell’intera Gallia sembra cosa fatta e nel 56 a.C. Cesare si sente abbastanza sicuro da spostarsi a Lucca per incontrare i suoi due partner. In realtà la sottomissione della Gallia è meno solida del previsto e nel 52 a.C. una vasta ribellione guidata dall’abile Vercingetorige rischia di

mandare in frantumi l’intero progetto di conquista. La battaglia decisiva si svolge intorno al centro fortificato di Alesia: è la più difficile, ma anche la più risolutiva fra le vittorie di Cesare. Il resto è un’operazione di polizia: gli anni 51-50 a.C. sono dedicati a spegnere gli ultimi focolai di rivolta.

Dalla guerra civile alla congiura

Nel frattempo a Roma molte cose sono mutate nel panorama politico. Crasso muore nel 53 a.C., mentre Pompeo, preoccupato dalla crescente potenza di Cesare, si sgancia progressivamente dall’alleanza; alla fine degli anni Cinquanta le posizioni si divaricano ulteriormente e la situazione scivola pericolosamente verso una resa dei conti armata fra i due condottieri. Nel gennaio del 49 a.C. Cesare varca il Rubicone, nei pressi di Rimini, confine settentrionale dell’Italia; Pompeo e una parte del senato abbandonano Roma per l’Oriente, dove l’ex alleato di Cesare conta di allestire un esercito in grado di contrastare il suo avversario. Il contatto fra le rispettive truppe avviene a Farsalo, in Tessaglia, nell’estate del 48 a.C. e si risolve in una vittoria dei cesariani; Pompeo muore di lì a poco per mano dal re d’Egitto Tolomeo XIII, deciso a ingraziarsi il nuovo signore di Roma. Tra il 48 a.C e il 44 a.C. Cesare alterna brevi soggiorni a Roma con gli impegni bellici volti a soffocare le forze tuttora fedeli a Pompeo. Intanto cerca di dare una forma alla sua *leadership*, facendosi assegnare prima il consolato, quindi la dittatura decennale, tramutata poi in dittatura a vita. Il 15 marzo del 44 a.C. i pugnali dei congiurati intervengono a stroncare il progetto politico più ambizioso (e sanguinoso) dell’intera storia di Roma.

Il De bello Gallico

Mentre tutto questo accade, Cesare allestisce la personale ricostruzione dei due eventi chiave della sua vita: la conquista della Gallia e la guerra contro Pompeo, oggetto rispettivamente del *De bello Gallico* e del *De bello civili*. Allo staff cesariano sono invece attribuibili gli scritti relativi alle campagne condotte all’indomani della morte di Pompeo: il *Bellum Alexandrinum*, il *Bellum Africum* e il *Bellum Hispaniense*. Il *De bello Gallico* racconta in otto libri altrettanti anni di campagna: il primo riferisce la sconfitta di Elvezi e Svevi, una popolazione germanica al

comando di Ariovisto; il secondo il confronto con le tribù della Gallia belgica; il terzo gli scontri nella Gallia del Nord e in aquitania; il quarto il massacro di due tribù germaniche sconfinate in Gallia, la costruzione del ponte sul Reno e il primo sbarco in Britannia; il quinto comprende la seconda spedizione in Britannia e il resoconto di una serie di insurrezioni; ancora di insurrezioni e repressioni tratta il sesto libro, mentre il settimo è consacrato allo scontro finale con Vercingetorige. L’ottavo libro, in tutto o in parte attribuibile ad altra mano, racconta le operazioni del 51-50 a.C.

Il *De bello Gallico* non è la prima opera storica dell’antichità scritta da un protagonista degli eventi narrati: la storiografia latina attinge, anzi, largamente all’esperienza e ai ricordi personali dei suoi autori; certo però raramente lo storico occupa una posizione così centrale da un capo all’altro dell’opera da lui composta; è vero peraltro che, secondo le classificazioni degli antichi, quelli di Cesare non sono testi storiografici in senso stretto, ma piuttosto *commentarii*, materiali preparatori privi di quell’ornamentazione letteraria ritenuta indispensabile per un’opera storica. Cesare pone grande cura nel garantire al suo resoconto un’aria di assoluta imparzialità: si esprime in terza persona, evita perlopiù di formulare giudizi espliciti, chiarisce in modo cristallino premesse, svolgimento e conseguenze di ogni episodio, illustra attraverso discorsi, quasi sempre indiretti, le posizioni dei protagonisti. Questa strategia dell’obiettività non significa però che il *De bello Gallico* non persegua un intento di giustificazione e di apologia dell’operato di Cesare; ma questo intento è ricercato con grande abilità, a volte con sottigliezza, e richiede un’accurata opera di decostruzione per portare alla luce i meccanismi di manipolazione sepolti sotto la superficie del testo. Raramente Cesare ricorre alla semplice censura di un dato “sgradito”, come quando omette di menzionare lo scandalo suscitato in senato dal massacro a freddo di circa mezzo milione di Germani e le relative proposte di destituzione avanzate contro di lui in quella sede da alcuni avversari politici; di norma, gli aspetti meno presentabili della campagna vanno incontro a un processo di attenuazione che ne minimizza l’impatto sul lettore. Cesare si descrive come mosso esclusivamente dall’intento di difendere gli alleati di Roma e i confini dei domini romani; la responsabilità dei conflitti ricade sulla slealtà o

sull’ambizione degli avversari. Le sconfitte trovano sempre giustificazione nell’oggettiva condizione di vantaggio dei nemici; talora sono provocate da iniziative sconsiderate di soldati e centurioni, che vengono per questo duramente rimproverati dal loro generale e ne riconoscono invariabilmente le ragioni. Tuttavia, l’atteggiamento verso i soldati è perlopiù di grande apprezzamento: Cesare ne mette in luce l’eroismo, la capacità di affrontare privazioni e difficoltà, la dedizione assoluta al comandante. Se i soldati talora sbagliano, Cesare mantiene sempre un sovrano controllo della situazione, un pieno dominio razionale degli eventi e la capacità di decidere per il meglio alla luce di una valutazione spassionata delle circostanze. Cesare è ovunque: alla testa delle sue truppe o fra i ranghi condivide gli stessi rischi dei suoi uomini, accorre dove li vede in difficoltà, a volte li riprende quando vacillano o stanno per cedere, sempre li rincuora con la sua personale presenza.

Cesare antropologo

Il fascino del *De bello Gallico* è legato anche alle tre sezioni che descrivono la società e la cultura dei popoli con cui Cesare è venuto a contatto: Germani, Britanni e naturalmente Galli. La cultura romana aveva elaborato da tempo l’immagine-tipo del guerriero gallico: un gigante sciocco, fisicamente imponente ma intellettualmente fragile, privo di disciplina, incline all’*exploit* individuale invece che al gioco di squadra. Cesare fa piazza pulita di questa visione stereotipata; ciò che gli interessa è capire come funziona la società dei Galli, la cultura, le istituzioni pubbliche e private, la famiglia, l’esercito, la religione. E lo fa osservando i Galli nel loro ambiente: Cesare è in un certo senso il primo antropologo della cultura occidentale (insieme al grande storico greco Erodoto), che descrive una civiltà diversa dalla propria venendo a contatto diretto con essa, in pagine piene di acume e curiosità intellettuale. È chiaro che la curiosità del conquistatore non è disinteressata: i popoli che suscitano la sua attenzione sono quelli contro i quali combatte, perciò conoscerli meglio gli può servire a individuare le loro debolezze e sconfiggerli più facilmente.

Tuttavia, Cesare si preoccupa di capire chi ha davanti, di scrutare nell'"altro" per sapere com'è fatto; non emette giudizi sommari, non pronuncia condanne, ma descrive ciò che vede e ciò che sa: nessuno dei suoi predecessori aveva mai avuto una preoccupazione del genere. La spietatezza del conquistatore e l'interesse dell'intellettuale convivono fianco a fianco, in un paradosso singolare quanto affascinante.

De bello civili

Il secondo commentario cesariano è articolato in tre libri e racconta le vicende comprese fra il drammatico passaggio del Rubicone, nel gennaio del 49 a.C., e la battaglia di Farsalo contro Pompeo, nell'estate del 48 a.C., con la fuga di questi in Egitto e la sua liquidazione da parte del monarca di quel paese. Il diverso contenuto dell'opera determina alcune differenze rispetto al commentario sulla guerra gallica. Lo stile in terza persona e lo sforzo per assicurare un'impressione di oggettività sono gli stessi, ma ora Cesare è assai più esplicito nel difendere la propria immagine e nel tratteggiare un ritratto negativo di Pompeo e del suo *entourage* politico-militare. Soprattutto, a emergere in primo piano non sono tanto le virtù militari di Cesare – com'è ovvio, trattandosi del racconto di una guerra in cui gli avversari sono dei concittadini – quanto le sue capacità politiche: Cesare cerca di accreditarsi come leader moderato, rispettoso delle prerogative delle istituzioni, incline al perdono dei propri avversari; i suoi soldati rispettano i valori romani della frugalità e della parsimonia, affrontando condizioni al limite della sopravvivenza, mentre nella tenda di Pompeo vengono trovate suppellettili di lusso e le sue truppe vivono nell'abbondanza. Inoltre, Cesare si presenta come colui che ha cercato costantemente una composizione pacifica delle controversie: solo l'ostinazione di Pompeo, pessimamente consigliato dal suo staff, determina il precipitare della situazione.

Altre opere

Di Cesare sono note anche altre opere, che però non sono giunte sino a noi. A parte i discorsi – Cesare è anche un provetto oratore – e qualche isolata esperienza poetica, sappiamo di un trattato grammaticale in due libri, il *De analogia*, in cui Cesare prende posizione nel dibattito tra i

sostenitori del primato dell’uso sulla regola e i difensori della tesi opposta. Del *De analogia* è sopravvissuta una sola massima, nella quale Cesare invita a evitare “come uno scoglio” qualsiasi termine desueto o inconsueto: un precetto cui egli si attiene scrupolosamente come scrittore.

All’ambito politico va riportato invece l’*Anticato* (“Anti Catone”), con il quale Cesare replica all’elogio di Catone composto da Cicerone per l’uomo politico che ha sino all’ultimo avversato il conquistatore della Gallia, scegliendo di suicidarsi pur di non cadere nelle mani dell’odiato nemico. Dell’*Anti-Catone* non conosciamo nulla, ma è significativo il giudizio che uno storico del primo impero, Cremuzio Cordo, dava dell’atteggiamento di Cesare: nonostante il suo enorme potere, questi non condanna al rogo l’opera di Cicerone né persegue il suo autore, ma si pone con quest’ultimo su un piano di parità, rispondendo ad uno scritto con un altro scritto, “come se replicasse in tribunale”. In questa superiore signorilità Cremuzio coglie, non a torto, una cifra caratterizzante dell’uomo Cesare.

Vedi anche
Roma repubblicana
L’espansione della repubblica
La crisi della repubblica
Dal “primo triumvirato” agli inizi dello scontro tra Cesare e Pompeo
Il contesto militare
I barbari: lo scontro
La guerra a Roma
Cicerone e il lessico filosofico latino
Cicerone tra retorica e politica

Cornelio e il relativismo dei costumi

di Mario Lentano

Cornelio Nepote è in contatto con i massimi intellettuali del suo campo, da Catullo a Cicerone; dalla vita politica preferisce tenersi lontano, come tanti suoi contemporanei, scegliendo di consacrare l'intera esistenza allo studio e alla scrittura. Infaticabile biografo, oltre che storico e poeta, di lui ci restano esigue porzioni di un'opera in origine assai più vasta, quelle Vite degli uomini illustri *che hanno fondato un genere destinato a grande fortuna nella letteratura europea.*

All'ombra dei grandi

Di Cornelio Nepote le cose che sappiamo sono meno di quelle che ignoriamo. Non ne conosciamo il prenome né l'origine precisa (certamente era un transpadano, come molti letterati suoi contemporanei); anche gli estremi biografici si ricostruiscono solo approssimativamente. Cornelio è in contatto con le migliori intelligenze del suo tempo: il poeta Catullo gli dedica una raccolta di poesie, riferendoci che sui suoi carmi Cornelio si è espresso con lusinghieri apprezzamenti; era noto agli antichi, anche se non è giunto fino a noi, un carteggio con Cicerone; è inoltre legato ad Attico, il potente cavaliere che di Cicerone è amico fraterno. Intravediamo così un vasto circuito intellettuale del quale Cornelio è parte, senza che sia possibile precisarne meglio la posizione. Di certo, come molti suoi contemporanei, sceglie di tenersi al margine della vita politica: gli impegni letterari e la vita privata lo assorbono completamente. Al tramonto della sua parabola, il regime repubblicano in crisi respinge da sé una parte almeno di quanti pure, per estrazione sociale e capacità personali, avrebbero la possibilità di partecipare al governo della città. Gran parte dell'opera letteraria di Cornelio è andata perduta: i *Chronica* erano una storia universale in tre libri, che raccoglieva in parallelo vicende della Grecia e di Roma; Catullo ne elogia la dottrina e la cura formale. Degli *Exempla* possiamo forse farci un'idea attraverso i *Facta et dicta memorabilia* di Valerio Massimo, che verosimilmente ne

traggono ispirazione: erano una raccolta di storie esemplari, volte a illustrare i *mores antiqui*, ancora una volta mettendo a confronto aneddoti relativi al mondo greco e a quello romano. Perduta è anche una biografia di Cicerone, consacrata alla memoria dell'amico travolto dalle proscrizioni del 43 a.C. Ben poco ci resta infine dell'opera principale di Cornelio, il *De viris illustribus*, una collezione di biografie in almeno 16 libri che comprendeva esponenti di vari ambiti della storia o della cultura, romani e stranieri, dai re ai generali, dagli oratori ai poeti, ai grammatici, agli storici. Di questa vasta mole è giunto sino a noi il libro sui condottieri stranieri, insieme alle biografie di Catone e di Attico, originariamente afferenti alla sezione sugli storici latini; delle parti restanti abbiamo solo frammenti, talora importanti, come nel caso di una lettera di Cornelia a Gaio Gracco che doveva appartenere al volume sugli oratori romani.

Il De ducibus exterarum gentium

Il libro sui condottieri stranieri comprende, nella forma in cui è giunto sino a noi, 20 biografie di generali greci. La scelta privilegia la storia della Grecia classica, in particolare ateniese: compaiono i protagonisti delle guerre persiane (Milziade, Temistocle, Aristide (540 a.C. ca. - 468 a.C. ca.) e così via), alcuni grandi condottieri del IV secolo a.C. (Ificrate, Cabria ecc.), i due massimi generali tebani (Pelopida, Epaminonda). Segue un ventunesimo capitolo *Sui re*, che presenta in modo succinto i sovrani stranieri che si sono distinti in ambito militare, rimandando per una trattazione più accurata al libro dedicato ai monarchi, per noi perduto; chiudono la raccolta due biografie dedicate ai generali cartaginesi Amilcare e Annibale. Per gli antichi la storiografia e la biografia restano generi distinti; Cornelio è consapevole della differenza e spiega di non volersi spingere troppo a fondo nell'analisi dei fatti "perché non sembri che io scriva storia invece che biografia". Lo scopo è semmai quello di illustrare le multiformi sfaccettature di una personalità, analiticamente distinta per vizi e virtù; a questo fine concorrono gli aneddoti, relativi talora a vicende di poca rilevanza sul piano storico, ma illuminanti per chiarire questo o quell'aspetto del personaggio trattato. L'aspetto più interessante del libro corneliano è però senz'altro la prefazione, contenente la dedica ad

Attico: qui l’autore immagina lo sconcerto di qualche suo lettore nel sentirsi ricordare chi fosse il maestro di musica di Epaminonda o nel veder citate fra le doti del condottiero tebano la sua abilità nella danza. Ma questo, obietta Cornelio, è l’atteggiamento di chi misura la bontà o la moralità di un’azione solo sul metro delle proprie convinzioni e non comprende che ogni cosa “va valutata in base alle tradizioni dei propri antenati”, e dunque nel contesto della cultura entro la quale si manifesta. La pagina costituisce insomma un efficace manifesto di relativismo culturale: merce vecchia di almeno quattro secoli nel pensiero greco, in cui le prime teorizzazioni in questo senso risalivano alla seconda metà del V secolo a.C., ma che dovevano fare ancora sensazione a Roma, dove le conquiste non avevano evidentemente attenuato il “nazionalismo culturale” di una parte dell’élite colta. Peraltro, l’apparente distacco da antropologo di Cornelio non implica neutralità di giudizio: il giudizio sui costumi dei Greci è tutt’altro che lusinghiero e i loro comportamenti “da noi sono ritenuti in parte infamanti, in parte volgari, in parte contrari alla decenza”.

Vedi anche

Agricoltori schiavi e soldati. L’età dei Gracchi
L’economia a Roma
Cicerone e il lessico filosofico latino
Le origini della letteratura latina e le forme della “acculturazione”: dalla storiografia all’epica
Catullo e il *Liber catullianus*: poesia e precarietà della vita
Cicerone tra retorica e politica

Lucrezio: una scuola filosofica in forma di poesia

di Donatella Puliga

Con il De rerum natura *Lucrezio introduce nella letteratura latina il primo esempio di poesia didascalica, volta a trasmettere la sua originale visione del mondo, in netto contrasto con il pensiero tradizionale, attraverso il piacere della lettura; il messaggio di Lucrezio è fondato sulla dottrina epicurea secondo cui l'obiettivo dell'uomo deve essere la ricerca della felicità attraverso la liberazione dalla paura della morte e la conoscenza della natura.*

Una originale visione del mondo

Parlare della biografia di Tito Lucrezio Caro significa addentrarsi in un quadro labile e incerto, dal momento che la figura del poeta è stata oggetto, fin dal momento della pubblicazione della sua opera, di una congiura del silenzio dovuta alla volontà di gettare nell'oblio un inquietante documento di sublime attacco alle presunte certezze su cui si fondava ampia parte del pensiero filosofico e religioso del mondo antico.

Sulla base di una notizia riportata da San Girolamo (347-420), secondo la quale il poeta sarebbe impazzito per gli effetti di un filtro d'amore, e dopo aver composto il suo poema per *intervalla insaniae* sarebbe arrivato al suicidio (notizia che contribuì non poco alla creazione di una affascinante "leggenda dell'artista" che ha prodotto diverse riscritture moderne della biografia lucreziana), possiamo ipotizzare che l'arco della sua vita si sviluppi negli anni tra il 98 e il 55 a.C. Al velo di oscurità che copre la vicenda umana di Lucrezio fa da contrappunto la chiarezza per certi versi abbagliante che circonda la sua opera: 7415 versi suddivisi in sei libri, a formare il *De rerum natura*, il primo esperimento a noi noto di poesia didascalica in lingua latina. Le origini del genere didascalico si possono far risalire almeno al poeta greco Esiodo, autore del poema *Le opere e i giorni*: a differenza dell'epica di carattere narrativo, la poesia didascalica intende comunicare un

insegnamento tentando la strada della difficile mediazione tra sapienza e immaginazione creatrice, tra utilità e piacere. L'autore si rivolge perciò ad un destinatario, che può essere reale o fittizio, e che comunque viene a più riprese evocato all'interno del testo, e interpellato non di rado in seconda persona. Nel caso del *De rerum natura*, l'interlocutore del poeta è Memmio, forse lo stesso personaggio al cui seguito Catullo si era recato in Bitinia, e che deve essere una sorta di protettore culturale di Lucrezio, almeno fino a quando un processo per corruzione non lo spinge all'esilio ad Atene intorno al 52 a.C. Ma non è difficile scorgere che, al di là del destinatario specifico, è all'umanità tutta che Lucrezio vuole trasmettere il suo messaggio, attraverso una poesia percorsa da un'ansia di verità e di chiarezza che supera decisamente i confini del genere letterario entro cui comunque si inscrive. Il contenuto dell'insegnamento che il poeta intende diffondere è la dottrina del filosofo ateniese Epicuro (341-270 a.C.), di cui Lucrezio si proclama entusiasta seguace, secondo la quale al centro della vita umana si deve porre la ricerca della felicità attraverso la liberazione dalla paura della morte e alla luce della conoscenza della natura: un messaggio decisamente rivoluzionario, che si traduce in una originale lettura del mondo.

Contenuto dei libri

L'opera lucreziana è strutturata secondo un piano volto a condurre per mano il lettore con la forza di una sempre più serrata argomentazione verso la consapevolezza dei meccanismi sottesi ad ogni forma dell'esistenza. Il poema si apre col grandioso *Inno a Venere*, forza cosmica della generazione degli esseri e figura del piacere (*voluptas*) epicureo, colei che infonde il desiderio della vita e spinge ogni specie a propagarsi nell'esistenza, contro la guerra e la morte simboleggiati da Marte. Segue poi la trattazione sugli atomi, al tempo di Lucrezio considerati i *primordia rerum*, cioè gli elementi primi costitutivi della materia. Prima di addentrarsi nella trattazione, il poeta celebra la figura di Epicuro, con toni e accenti che dicono tutta la sua entusiastica adesione alla dottrina del maestro. E fa seguire un atto di consapevolezza sulla difficoltà di comunicare tale dottrina nelle forme della poesia: se Epicuro ha ritenuto la poesia stessa incapace di

avvicinare l’uomo alla verità, anzi piuttosto un artificio destinato ad oscurarla, Lucrezio fa suo il compito di addolcire “col fascino delle Muse” (*museo lepore*) le dure verità che intende trasmettere al lettore, proprio come il medico spalma di miele l’orlo del bicchiere perché il bambino possa bere tranquillo la medicina che gli viene somministrata (I, 935 ss. e IV, 11 ss.). Se dunque la poesia, in una lingua che soffre di *egestas*, di inadeguatezza e povertà in ambito filosofico, si pone l’obiettivo di illuminare complesse verità scientifiche, deve ricorrere, per attrarre il lettore, alla dolce forza del mito, del linguaggio immaginifico che non esita ad avvalersi di similitudini e metafore che possano rendere concreto ciò che è altrimenti invisibile. Il contenuto dottrinale del I e del II libro si può così sintetizzare: nulla nasce dal nulla né dall’opera degli dèi, e nulla va incontro a completa distruzione, dal momento che gli atomi sono immortali e danno origine a infinite forme di esistenza attraverso la loro aggregazione. Da tali infinite combinazioni derivano le sensazioni, che costituiscono il principio fondante dell’esistenza: piacere e dolore dipendono dalla disposizione più o meno ordinata degli atomi stessi. Il III e il IV libro contengono la trattazione relativa alle componenti biologiche e psicologiche dell’organismo umano, e quindi la dimostrazione scientifica dell’inconsistenza del timore della morte, dal momento che quest’ultima opera la separazione tra il corpo e il principio vitale che lo anima, e nulla noi saremo una volta avvenuto questo *discidium*. Piuttosto, occorre comprendere i motivi di questa paura, e farlo alla luce – ancora una volta – dell’illuminata dottrina epicurea, secondo la quale “la morte non è nulla per noi”. Mentre si scongiura il pericolo derivante da false rappresentazioni dell’aldilà, l’argomentazione si allarga anche su tutte le illusorie percezioni che colpiscono i sensi, e che sono determinate dai *simulacra rerum*, immagini costituite da strati superficiali di atomi, che ricoprono i corpi come membrane e se ne staccano determinando i più disparati effetti sensoriali: la vista, l’udito, il gusto, l’odorato e perfino il sogno. Analizzando la tipologia del sogno generato da impulso sessuale, si passa a trattare il tema dell’attrazione fra corpi e ai suoi effetti sul comportamento umano. Confondere l’attrazione sessuale con l’amore significa ancora una volta condannarsi alla prigione che lega a una persona precisa la soddisfazione del proprio istinto. Gli ultimi due libri del poema trattano della nascita del mondo, considerato un organismo al

pari degli altri corpi viventi e quindi sottoposto ad un processo di crescita, decadenza e morte, in cui non c'è posto alcuno per le divinità che – mai negate nella loro esistenza dal pensiero epicureo e lucreziano – sono pensate come completamente distanti dalla realtà umana, e dimoranti in quegli "inframondi" (*intermundia*) dove godono perfettissima quiete. Viene narrata quindi la storia del genere umano in termini rigorosamente materialistici: e lo sguardo di Lucrezio si sofferma sul percorso straziante, irto di difficoltà e di disagi, che l'uomo ha dovuto compiere dalla natura alla cultura. Ma l'antropologia lucreziana, che rifiuta di fondarsi sui confortanti miti delle origini e su presunte età dell'oro cui guardare con nostalgia, mostra un volto originale: la natura, come in ogni teoria evoluzionistica, si configura come un presupposto della cultura, che può essere a sua volta realtà positiva come fonte di mali. Il cammino umano, scandito nelle sue prime fasi dall'ignoranza di ogni legge, dall'attitudine predatoria verso gli animali e verso i propri simili, era allora anche – paradossalmente – estraneo alle forme istituzionalizzate della guerra, sarcasticamente ricordata come colei che "offre alla morte migliaia di uomini condotti dietro un'insegna".

Ed è con la descrizione delle cause che danno origine ai fenomeni della natura più spaventosi per gli uomini (tuoni, fulmini, terremoti, eruzioni vulcaniche), nonché con la descrizione di alcune malattie letali (c'è un sublime tremendo nel "trionfo della morte" costituito dal ricordo della peste di Atene del 430 a.C.) che il poema si chiude o, più probabilmente, si interrompe.

Dalle tenebre alla luce

Uno degli obiettivi principali dello sforzo razionalistico di Lucrezio è – come già si è detto – la lotta contro quell'atteggiamento di sottomesso e superstizioso timore nei confronti del soprannaturale, che si definiva *religio*, ed esalta in Epicuro colui che è stato in grado di abbatterlo dalle fondamenta alla luce della ragione.

Come Esiodo, Empedocle e Pindaro, Epicuro era stato per la Grecia un autentico "maestro di verità", e spesso all'interno del suo poema Lucrezio ne sottolinea il carattere di tedoforo, di dissipatore di tenebre.

Il contrasto fra tenebre dell'ignoranza dovuta alle false paure sull'aldilà e la luce irradiata dalla speculazione di un uomo che per primo osò fissare lo sguardo contro la *religio* è infatti molto spiccato in tutto il poema. Ci si trova, così, di fronte ad una felice contraddizione: se da un lato l'insegnamento epicureo, con il suo invito ad accettare il limite della mortalità e a considerare gli dèi come esseri non interessati alle vicende umane, sembrava scevro da ogni aspirazione trascendente, dall'altro esso diventa lo strumento stesso grazie al quale la personalità del maestro acquista i tratti di una irripetibile esemplarità, come solo a un dio può accadere. Nella percezione lucreziana della forza salvifica del modello epicureo si percepisce la meraviglia di colui al quale è stato consegnato un poderoso strumento intellettuale per esplorare le zone buie della natura e della vita, la forza nascosta (*vis abdita quaedam*, V, 1233) che governa il mondo. L'immagine del contrasto fra luce e tenebre, che apparteneva già alla sfera dell'iniziazione e dei culti misterici, trova un parallelismo anche nell'opposizione chiuso/aperto che si propone a più riprese nell'ambito del poema: che costituisce esso stesso una sfida intellettuale, nel quale il lettore è chiamato a comprendere la sublime necessità di contrastare il mondo chiuso e soffocante, oltre che ammantato di mistero, di una natura non ancora disvelata dalla forza della ragione. Una sfida – è bene ribadirlo – che a lanciare per primo fu proprio il maestro Epicuro il quale, in una significativa *climax*, viene definito inizialmente *homo* (I, v. 66), poi *pater* (III, 9) e infine addirittura *deus* (V, 8). Non sembra improprio parlare quindi di un processo di re-mitizzazione che pervade l'intero *De rerum natura*: un processo attraverso il quale Lucrezio giunge a dimostrare come il filosofo abbia soppiantato gli dèi della religione tradizionale attivando però a sua volta il paradosso secondo il quale la sua negazione dell'intervento degli dèi nelle vicende del mondo starebbe a fondamento della sua "divinità". Ecco che la figura di Epicuro viene risemantizzata proprio dal punto di vista mitologico-religioso, secondo modalità simboliche di utilizzazione del patrimonio mitico che Lucrezio aveva a disposizione. Se il libro che il poeta leggeva, raccogliendo un'eredità di secoli, era quello della Natura, il libro che scriveva era quello di un racconto da consegnare alla memoria, che ancora a distanza di secoli può inebriarsi di questi squarci di infinito in versi.

Vedi anche
Lucrezio
Nuove religioni e culti misterici

L'età di Augusto

Simultaneità del diverso, smarrimento di identità e nuovi modelli culturali: Virgilio

di Donatella Puliga

Publio Virgilio Marone è storicamente riconosciuto come l'autore che meglio ha saputo rappresentare la cultura latina "classica". Egli vive gli anni cruciali della Roma augustea, un momento storico in cui, in seguito all'allargamento della concessione della cittadinanza romana alle colonie, il concetto di identità romana incomincia a mostrare la sua ambiguità. Virgilio, sostenuto ideologicamente anche dal progetto augusteo, contibuirà con le sue opere al recupero di quei valori tradizionali che determineranno la nascita di una nuova identità romana.

Il problema dell'identità romana

"Fu detto Marone dal mare, perché, come il mare abbonda di acque, allo stesso modo la sapienza abbondava in lui più che in ogni altro": così si legge in una delle numerose biografie scritte su colui che senza esitazione si può definire il più grande poeta di Roma. Nessun altro autore è forse in grado di rivelarci la cultura latina "classica" come Virgilio, il cui messaggio, pur trovando radice e giustificazione nella Roma augustea, riesce a permeare di sé le epoche successive, al punto da essere riconosciuto – basti pensare alla sua funzione etica e poetica nella *Commedia* di Dante – come maestro, guida, fonte di "bello stilo" (*Inferno*, I, 87). Virgilio vive in quegli anni cruciali del I secolo a.C. in cui il concetto stesso di identità romana comincia – o continua – a mostrare tutta la sua ambiguità. La concessione della cittadinanza prima alle colonie romane, poi a quelle di diritto latino, e infine, con l'emanazione della *lex Iulia* nel 90 a.C., anche ai municipi italici, ha inferto un duro colpo alla opposizione romano-non romano. Il pericolo proviene ora non più dagli *hostes*, come era stato per secoli, ma dalle viscere stesse di quello che comincia a definirsi come l'impero di Roma. Da un lato l'Urbe è divenuta il teatro di guerre fra *cives*, figli della medesima patria. Il mutamento d'identità del nemico e dell'altro

comporta necessariamente la messa in crisi della propria identità e impone la ridefinizione di quest'ultima. Roma si è d'altra parte incamminata verso la trasformazione di sé in un crogiuolo di culture e religioni diverse eppure compresenti, con indubbi vantaggi di creatività e altrettanto complesse dinamiche di interazione con la diversità. La civiltà romana si trova dunque nel pieno di una rivoluzione culturale che la spinge a cercare di ritrovare se stessa attraverso un rassicurante ritorno alle proprie radici. Ma il recupero dei valori tradizionali, ideologicamente guidato da Augusto, si traduce nella costruzione di una identità nuova in cui Virgilio, come vedremo, ha un ruolo di assoluto primo piano. Nato il 15 ottobre del 70 a.C. ad Andes, l'odierna Pietole in provincia di Mantova, Virgilio vive appieno gli anni delle lotte civili e nel 42 a.C. viene personalmente toccato dal dramma degli espropri dei terreni a favore dei veterani reduci dalla battaglia di Filippi. Secondo quanto riferito da Donato (metà del IV sec.) nella *Vita Vergilii*, la più antica e celebre biografia sul poeta, solo l'intervento di personaggi di spicco consente a Virgilio di uscirne indenne, ma l'eco della paura risuona mesta ancora nelle *Bucoliche*. Già nell'antichità poche erano le informazioni relative alla vita del poeta, e questa scarsezza di notizie, attribuibile in parte ad una personalità schiva, unita all'enorme fama che per contro si conquistò, contribuì a creare attorno al poeta un'aura leggendaria. La sua famiglia è sicuramente benestante sebbene la *Vita Vergilii* tramandi che il padre sia un vasaio arricchitosi con l'acquisto di boschi e con l'apicoltura: tratti volti a suggerire un legame con la creatività e il mondo dell'anima, che nell'immaginario degli antichi è rappresentata anche attraverso la figura dell'ape. Incredibili sono i presagi legati alla sua nascita: la madre avrebbe sognato di dare alla luce un ramo d'alloro, simbolo d'investitura poetica, subito mutatosi in un frondoso albero. Medesimo esito sarebbe toccato ad un pioppo piantato in onore del nascituro e divenuto poi sede di un culto della fertilità. Sembra suggerita da questi dati leggendari l'associazione tra Virgilio, la vegetazione, la prolificità. Rivelatore della personalità del poeta è anche il ritratto fisico tramandatoci dal suo biografo: *corpore et statura fuit grandi, aquilo colore, facie rusticana, valetudine varia*, dove la grandezza fisica rimanda all'altezza morale, le fattezze rustiche alla provenienza *extra moenia Romae*, mentre la salute cagionevole si coniuga all'idea di un intellettuale cui ormai non è più richiesta la

prestanza che aveva caratterizzato personaggi come Catone il Censore. Morigerato nel mangiare e nel bere, più incline all'amore per i fanciulli che a quello femminile, è schivo e retto a tal punto da venir soprannominato *parthenias,* "verginella". Assunta la toga, si sposta successivamente a Milano, Roma e poi Napoli, dove si lega alla cerchia del filosofo epicureo Sirone. Dopo esser scampato al pericolo della confisca dei possedimenti familiari e aver composto le *Bucoliche,* entra nel circolo di Mecenate (69 ca. - 8 a.C.). Questo periodo romano vissuto a stretto contatto con quella che si stava definendo come l'ideologia imperiale, volta alla riproposizione non monolitica, ma complessa e articolata del *mos maiorum*, costituisce lo scenario di composizione delle *Georgiche*. Una volta risolto definitivamente lo scontro fra Ottaviano e Marco Antonio, mentre si gettano le basi dell'ambizioso programma della *pax Augusta,* i tempi e il poeta sono maturi per l'elaborazione del poema romano per eccellenza, l'*Eneide*. La sua composizione si protrae ininterrottamente dal 29 a.C. sino alla morte, avvenuta il 22 settembre del 19 a.C., in seguito a una breve malattia contratta durante il ritorno dalla Grecia. Il poeta muore a Brindisi ma sarà seppellito a Napoli. Sulla sua tomba, unico indizio per i viandanti, un epigramma recitava così: *Mantua me genuit, Calabri rapuere, tenet nunc / Parthenope. Cecini pascua, rura, duces*. Il nome del sepolto è, come nella migliore tradizione epigrammatica romana, assente; rimane solamente il riferimento alle opere: i pascoli, i campi, i condottieri richiamano alla memoria rispettivamente le *Bucoliche,* le *Georgiche,* l'*Eneide*.

Il paesaggio della memoria: le Bucoliche

Narra Donato che Virgilio avesse iniziato a scrivere la storia di Roma ma che, poi, stanco, si sia dato alla composizione delle *Bucoliche* "soprattutto per celebrare Asinio Pollione, Alfeno Varo e Cornelio Gallo", ovvero coloro la cui intercessione presso Augusto lo aveva protetto dall'esproprio dei suoi terreni. Questo l'antefatto delle *Bucoliche,* una raccolta poetica strutturata in dieci ecloghe – (letteralmente "canti scelti)" – che sembra voler catturare, fissandolo in versi, un paesaggio vivo ormai solamente nella memoria. Prima di Virgilio il genere bucolico non aveva potuto contare su rappresentanti

significativi a Roma: il modello principale cui il poeta si ispira è costituito dagli *Idilli* del poeta ellenistico Teocrito (310-250 a.C.) anche se, a livello di suggestioni, non si può non riconoscere nelle ecloghe l'influenza della sensibilità con cui Catullo e Lucrezio avevano indagato le passioni umane. La poesia bucolica di Virgilio segue certamente quella teocritea a livello metrico-formale, nell'esametro e nella struttura amebaica – ossia dialogica – del canto, e apparentemente anche nell'ambientazione pastorale: questo è, infatti, il significato del termine greco "bucolico". Tuttavia, il tono è indiscutibilmente diverso. All'assolato paesaggio siciliano in cui si muovono i pastori di Teocrito, le *Bucoliche* virgiliane sostituiscono le rive del Mincio, la pianura mantovana che ha visto l'infanzia del poeta. Centro delle *Bucoliche* è, infatti, il paesaggio scomparso di Andes, un'Arcadia (tale è definita in *Bucoliche*, X) che non ha nulla della fresca e incontaminata regione della Grecia dove i pastori rifuggono la calura, riposandosi e dilettandosi col canto. L'Arcadia dove scorre il Mincio (*Bucoliche*, VII) è costellata di casupole i cui camini invitano a restare mentre scende la sera, ma è una terra che sembra condividere gli stati d'animo – dolore e malinconia – dei pastori che la abitano, perché in essa la ferita delle guerre civili, e con essa quella dell'esproprio delle terre, si fa rumore di fondo ed eco lacerante. I pastori, dai nomi greci, che abitano il poema sono voci dell'infanzia del poeta, personaggi che, come il Melibeo della prima ecloga, sono stati colpiti dall'esproprio e hanno dovuto abbandonare la propria casa e di chi come Titiro – e come pure Virgilio – è scampato al pericolo. La rassegnazione irata ma impotente di Melibeo emerge nell'ossimorica affermazione *nos patriam fugimus*: un romano costretto all'abbandono delle proprie origini perde in tal modo la propria identità e questo pastore – greco solo nel nome ma molto romano nelle vicende – diviene già alla fine dell'ecloga uno straniero: è in tale direzione che può esser letta l'offerta d'ospitalità di Titiro nell'ora del tramonto. Si tratta però di un invito destinato a rimanere senza risposta, rivolto a qualcuno che già se n'è andato e non è più che un'ombra che si intravede in lontananza.

Quest'aura crepuscolare – presente appunto già dalla prima ecloga – pervade tutta l'opera, che raccoglie il sogno dei pastori – poeti di un ritorno alla natura, ad una terra che conosca le tappe della rinascita e

della comunione armonica con chi vi abbia messo radici: una rigenerazione che – come nella quarta ecloga – assume i contorni della mitica età dell’oro, e che si affaccia sulla storia lacerata del mondo attraverso la nascita di un mitico, misterioso *puer*, che ha offerto infinita materia esegetica alle generazioni successive a Virgilio. Altro grande tema presente nella raccolta delle *Bucoliche* è quello dell’amore passionale: che si tratti di quello eterosessuale di Gallo tradito da Licoride o di Damone ingannato da Nisa, o della passione omoerotica tra Coridone e Alessi, l’amore viene descritto come una forza cieca che priva del senno e conduce all’infelicità. La forza della passione che ogni cosa vince (*Amor omnia vincit*, *Bucoliche*, X) non può essere arginata, ma solamente trovare conforto e sollievo nel canto.

Le Georgiche tra necessità del lavoro e umanizzazione della natura

Ancora la natura è indiscussa protagonista delle “poesie contadine”, (questo il significato del termine *Georgiche*) opera unitaria in quattro libri composta fra il 37 e il 30 a.C. quando Virgilio è già entrato a far parte del circolo di Mecenate: la genesi dell’opera, per ammissione dello stesso poeta, è da ricercarsi, almeno in parte, negli *haud non mollia iussa* (III, 41) di colui che può senz’altro essere considerato uno dei più importanti promotori della politica culturale di Ottaviano. I quattro libri delle *Georgiche*, che celebrano le attività dei campi, sono dedicati rispettivamente ad agricoltura, arboricoltura, allevamento e apicoltura: il poeta mantovano aderisce con questa opera ad un genere letterario intrinsecamente concreto nella materia del canto e nella sua volontà educativa: la poesia didascalica. Ciò non comporta certamente alcun intento didattico-pratico da parte di Virgilio, né l’esercizio di abilità nel trasporre in versi una materia tecnica e per questo recalcitrante alla poesia: con le *Georgiche* si celebra piuttosto la necessità del lavoro quotidiano, che si muove in una imprescindibile dimensione cronologica, scandita dal corso delle stagioni, con un prima e un poi, in cui nulla è affidato al caso. L’importanza dell’aspetto temporale (sia nell’accezione meteorologica che in quella cronologica) emerge continuamente all’interno dell’opera: nei riferimenti al calendario agricolo e ai segnali sul buono e cattivo tempo (libro I), nelle indicazioni per la coltivazione della vite e dell’olivo (libro II), nella

trattazione dell’allevamento (libro III) e, infine, nell’apicoltura (libro IV). L’allineamento alla politica imperiale augustea è esplicitamente visibile nelle lodi a Ottaviano del I come pure del IV libro e, implicitamente, nell’*excursus* mitologico che di quest’ultimo caratterizza la chiusa. Da quanto riporta Servio, il grammatico del IV secolo commentatore di Virgilio, in questa sede del poema avrebbe dovuto trovar posto un elogio rivolto dal poeta all’amico Cornelio Gallo, poi eliminato a motivo della *damnatio memoriae* da cui quest’ultimo era stato colpito. Tuttavia, vero centro propulsore dell’opera risulta il tema del lavoro, l’attività umana che attraverso fatica e dedizione modella un vero e proprio stile di vita che consente all’uomo di riscattarsi e di imprimere la propria firma sulle pagine della natura. Quest’ultima non risulta in alcun modo soggiogata, anzi appare partecipativa, simpatetica con gli sforzi umani, e mai disposta ad essere sopraffatta da parte dell’uomo. Ne è testimone l’episodio del IV libro dove la natura, in particolare proprio attraverso la figura in cui l’antichità congiungeva mondo naturale e umano, ossia l’ape, simbolo dell’anima, si ribella al suo oppressore. Infatti, il pastore Aristeo, colpevole di aver causato la morte della ninfa Euridice – personificazione della natura – viene punito con la morte delle sue api. Riuscirà a riscattarsi solo attraverso un sacrificio e l’iniziazione ad uno dei misteri della vita animale: la “bugonia”, ossia la rinascita delle api dalle carcasse putrescenti dei bovini immolati. Termina con questo miracoloso e vitale evento il IV libro, peraltro profondamente segnato dall’irrimediabilità del dolore e della morte, e dall’intreccio di questa con l’amore: all’interno della vicenda di Aristeo viene infatti inserito il mito di Orfeo ed Euridice, della vana risalita di quest’ultima dalle tenebre dell’Ade alla luce e della terribile fine cui va incontro il cantore tracio, che viene smembrato dalle menadi per avere rifiutato il loro amore. Se il lavoro può riscattare l’uomo, l’amore in nulla può redimere il male di vivere.

L’Eneide, un’enciclopedia della cultura romana

Frutto di una riflessione estremamente matura sulla propria epoca, l’*Eneide* possiede l’esaustività di un’enciclopedia culturale e la bellezza di 12 libri di poesia. L’opera racconta l’avventura di Enea, eroe troiano

destinato dal fato a salvarsi, con un gruppo di compagni, dalla distruzione di Ilio e a fondare, attraverso un percorso costellato di innumerevoli difficoltà, la culla di una nuova civiltà: quella di Roma. A quello che divenne il suo capolavoro, Virgilio lavora dal 29 a.C. fino alla morte. Nei suoi tratti fondamentali l'*Eneide* assomma tutte le caratteristiche dell'*epos* omerico. Le storie e le avventure di quel pugno di Troiani reduci da una paurosa sconfitta nella loro terra, che una volta giunti in Italia si trovano ad affrontare nuovamente un sanguinoso conflitto (quello con i Rutuli guidati da Turno) ripropongono in parte lo schema del viaggio odissiaco, e in parte lo schema iliadico (costituito da sequenze di duelli e battaglie): a fare da cerniera alle due sezioni, l'episodio costituito dal viaggio agli inferi del protagonista, modellato a sua volta su quello dell'evocazione dei morti da parte di Odisse nell'XI libro dell'*Odissea*. Dopo aver sconfitto Turno, Enea sposa Lavinia, figlia del re Latino, fondando la nuova civiltà che sarà alle origini di Roma, mentre suo figlio Iulo diverrà il progenitore della *gens Iulia*, che darà i natali a Giulio Cesare e allo stesso Augusto. Non è difficile comprendere l'immensa portata di questa operazione culturale: la vicenda di Enea funziona da moltiplicatore mitico delle origini di Roma, che vengono in questo modo ricondotte all'antichissima civiltà troiana. Il passato mitico di Roma, raccontato attraverso la riproposizione di riti, credenze e modelli culturali, viene così raccolto in un solo libro che costituisce una vera e propria enciclopedia della comunità. Non solo, infatti, il poema riassume l'immensa mole di conoscenze belliche, religiose, divinatore, geografiche e istituzionali del mondo romano, ma racchiude, ad esempio, una serie di modelli di comportamento, invitando non troppo implicitamente il lettore a farli propri e a rispettarli: è il caso del sistema di valori che ruotano intorno al nucleo familiare, e segnatamente alla figura paterna. Enea, *pater* per eccellenza, è anche profondamente figlio: di quell'Anchise che egli porta sulle spalle fuggendo da Troia in fiamme, e verso il quale manifesta quella *pietas*, sintesi di rispetto e devozione, che non manca di nutrire anche verso gli antenati e le divinità. Se questo radicamento nei valori tradizionali si pone perfettamente in linea con il progetto di restaurazione dei *mores* voluto da Augusto, sarebbe d'altra parte molto riduttivo leggere l'*Eneide* come un'opera di propaganda e di giustificazione politica. La vicenda dei Troiani che da sconfitti nella

loro terra sono diventati vittoriosi in terra straniera non si risolve in un canto di orgoglioso trionfo: la vergogna di essere sopravvissuti alla strage di Troia, di non aver condiviso la sorte di compagni e familiari, costituisce una pesante ipoteca sulla fierezza della conquista e sul disprezzo del nemico in terra italica. Accade così che la tonalità dominante nell'*Eneide* sia quella del dolore, quello che ogni guerra, sotto tutte le latitudini, porta con sé. Accanto alla funzione di esaltare Roma e di celebrare i suoi trionfi nel Mediterraneo, l'*Eneide* fa suo il canto e la celebrazione dei vinti. I personaggi che segnano di più la memoria del lettore, ieri come oggi, sono figure di sconfitti. Dall'infelice regina Didone, travolta da una passione impossibile da vivere che la porta a darsi la morte, alle giovani vite recise nel fiore degli anni di Eurialo, Niso, Pallante, dalla follia della regina Amata alla sventura del giovane Palinuro scomparso tra i flutti, dalla solitudine dello stesso Enea costretto a misurarsi con un destino di cui non conosce il linguaggio, il canto dell'*Eneide* dispiega il suo caleidoscopio di dubbi e incertezze sul significato della vita e della morte, dell'amore e del dolore. Nel poema, che Virgilio aveva chiesto nel testamento di bruciare per impedirne la pubblicazione, vive così una straordinaria molteplicità di voci, che non di rado mostra i caratteri del paradosso. Proprio mentre cerca di dare un volto all'identità romana, il poeta le attribuisce i caratteri della complessità contraddittoria, che rendono l'*Eneide*, nel corso dei secoli, un modello culturale permanente, un riferimento ineludibile per quanti continueranno a scoprire tra le sue pagine fonti inesauribili di insegnamenti e di poesia. Un poema che continua a rappresentarci, come un fatto significativo della vita di ciascuno di noi.

Vedi anche

Augusto: il fondatore dell'impero
L'educazione a Roma
Tecnologia e agricoltura

Orazio: poesia e saggezza di fronte alla precarietà della vita

di Donatella Puliga

Attraverso la sua vasta produzione poetica Orazio si pone come un moderno mediatore culturale, riuscendo a rielaborare temi e modelli della poesia greca sulla base della tradizione romana e riuscendo a influenzare profondamente quel processo che porterà Roma a ricoprire un ruolo predominante anche in ambito letterario.

Orazio poeta e mediatore culturale

In parte lucano e in parte pugliese, figlio di liberto e futuro *vates* ufficiale di Augusto, Quinto Orazio Flacco sembra possedere, già nei natali e nella stessa vicenda personale, quella attitudine alla transizione che lo segnerà anche a livello letterario. Orazio è, infatti, un grande mediatore culturale, che ha avuto la forza di dare una misura – la sua – alla poesia greca ed è stato maestro nella rielaborazione di essa su modelli intrinsecamente romani. Consapevole della superiorità della Grecia sui conquistatori – come emerge in *Epistole*, II, 1, 156, dove afferma *Graecia capta ferum victorem cepit* ("la Grecia, dopo essere stata conquistata, conquistò il suo selvaggio vincitore") – raccoglie la sfida intellettuale che lo attende e, sicuramente anche grazie alla maturità dei tempi, riesce a fare di essa la propria bandiera. Roma trionferà infatti sulla Grecia anche a livello culturale e, da questo momento in poi, sarà la "città eterna" a rivestire il ruolo di *caput mundi* anche artistico dell'antichità.

Nato a Venosa nel 65 a.C., Orazio, che si descrive come piccolo, dal colorito olivastro e gli occhi cisposi e con una tendenza alla pinguedine, segue ben presto il padre a Roma, dove costui può controllarne l'educazione. Dopo il normale *cursus studiorum* (dei cui inizi rievoca i metodi molto rigidi di maestri come il *plagosus* Orbilio), si perfeziona nelle scuole filosofiche ateniesi grazie alle quali matura una dimensione intellettuale che non lo abbandonerà mai più. Un altro traghettamento culturale – quello dell'approccio speculativo greco alla mentalità

pragmatica latina – può dirsi ancora almeno in arte opera sua. Ad Atene conosce anche Bruto (85-42 a.C.), nelle cui file combatte durante la battaglia di Filippi contro Ottaviano. La sconfitta di quello schieramento gli causa la perdita del podere paterno, anche se in seguito Orazio riuscirà a dare una lettura di quella sua adesione come un errore giovanile e perdonabile, nella trasposizione letteraria della vicenda sul modello dello scudo abbandonato, di derivazione archilochea. La pubblicazione del I libro delle *Satire* poco dopo, attorno al 35 a.C., e la vicinanza a Virgilio e Vario gli consentono di essere introdotto alla conoscenza di Mecenate (69 ca. - 8 a.C.): un incontro determinante nella vita di Orazio, che al ministro di Augusto dedica ampia parte della sua produzione. Autore prolifico, conosce il picco della celebrità pubblica quando, in occasione dei grandiosi *ludi saeculares*, fa recitare da un coro di ragazzi e ragazze il *Carmen Saeculare* in onore di Apollo e Diana, che lo stesso Augusto lo ha incaricato di comporre. È il 3 giugno del 17 a.C. Gli anni a seguire saranno più defilati: ritiratosi progressivamente nei suoi possedimenti in campagna, muore il 27 novembre dell'8 a.C. e viene sepolto sull'Esquilino vicino alla tomba dell'amico Mecenate.

Gli Epodi: la romanizzazione dei giambi di Paro

Attanagliato dall'angoscia del tempo e affetto – come egli stesso dichiara – da momenti di sfibrante apatia e depressione (termine del linguaggio odierno che traduce con buona approssimazione quello che egli definisce *funestus veternus*), Orazio può essere considerato il primo autore latino che della scrittura fa, seppure non intenzionalmente, un uso propriamente terapeutico: la scrittura come cura dell'anima. La malinconia è la musa principale di una poesia che mira a sconfiggere quel senso di precarietà della vita con l'intenzione – straordinariamente riuscita – di costruire un *monumentum aere perennius* ("un monumento più duraturo del bronzo", *Odi*, III, 30, 1) e di ricreare un'esistenza guidata dalla misura, dalla costanza e dall'equilibrio (*aurea mediocritas*): una misura che Orazio fu ben lungi dal saper praticare costantemente e che, in realtà, riuscì a evocare solo per brevi sprazzi. Non manca, però, nella produzione oraziana, una dimensione più decisamente combattiva. I 17 giambi giovanili, conosciuti col nome di

Epodi, si contraddistinguono per la loro aggressività, connaturata al genere e al modello di Archiloco di Paro (VII sec. a.C.). La violenza del tono appare però troppo forzata, estranea alle corde del poeta e fuori posto in una cultura come quella augustea in cui l'attacco *ad personam* non è prassi tradizionale. Tuttavia, questa iniziale marginalità di temi rispetto alla produzione ufficiale si rivela estremamente interessante dal punto di vista antropologico. Essa consente infatti al poeta l'incursione in settori solitamente in ombra. Già l'atmosfera stessa degli *Epodi* appare un *unicum* e, paragonata al nitore della rimanente produzione, assume a volte toni particolarmente scuri. Come ad esempio nel V epodo, dove si assiste alla scena di magia nera in cui la strega Canidia, intenta a preparare un filtro d'amore, si appresta a sacrificare un ragazzo. L'insistenza sul macabro svela inoltre una tendenza di gusto prettamente romano che diverrà il *leitmotiv* della letteratura post-augustea in autori come Seneca tragico e Lucano.

Le Odi, tra amore e poesia civile

I quattro libri delle *Odi* (*Carmina*) costituiscono, invece, la parte più rasserenata della produzione oraziana, caratterizzata dalla riflessione filosofica che si fa ricerca di un equilibrio in grado di contrastare l'ansia dello scorrere del tempo. Così, i modelli della lirica greca (soprattutto Alceo e Saffo, ma anche Anacreonte e Pindaro) gli offrono ispirazione per cantare la stagione dell'amore, in una dimensione certamente più distaccata e rassegnata rispetto a quella propria degli elegiaci. Le voci della passione giungono attutite: Orazio guarda ormai con distacco agli attacchi del *furor amoris*, affanno della giovane età e non più propriamente consono alla sua. Un tratto della grandezza di Orazio consiste proprio nell'aver saputo mescere la grande lirica greca al lettore romano servendola sullo sfondo di un Soratte innevato, in un banchetto tra amici scaldato dal calore dell'affetto e rallegrato da buon vino vecchio di quattr'anni (I, 9). E ancora, in modo magistrale, nell'invito *carpe diem* (certamente la più usata e abusata delle citazioni da Orazio) rivolto alla giovane Leuconoe (I, 11): il consiglio, cioè, di cogliere l'attimo come un frutto alla sua stagione, nella consapevolezza che la fragilità umana ci chiede di non tormentarci con domande e ansie su un futuro che non ci appartiene. Le gioie della campagna vengono

decantate e contrapposte al disagio della città, caotica e frenetica, ricca di fascino ambiguo e di pericolose insidie, soprattutto politiche. La condanna delle guerre civili e degli odi cittadini compare solo in lontananza, mentre si delinea con sempre maggior nitore la celebrazione del nuovo ordine augusteo, che raggiungerà l'apice con la composizione del *Carmen saeculare*. Su questo componimento, inteso come esultanza di gloria di una Roma destinata a non perire, sembra però aleggiare l'ombra di un canto del cigno: il poeta deve avere piuttosto dolente consapevolezza del fatto che il nuovo corso storico inaugurato da Augusto possiede anche tratti che avranno un esito populistico. E, al di là del primato del *princeps*, Orazio affermerà il primato della poesia, unica possibile garanzia di immortalità: grazie al compimento del suo programma artistico, e al fatto di aver innalzato "un monumento più duraturo del bronzo" (III, 30.1) il poeta può rivendicare con orgoglio il suo diritto ad una porzione di vita oltre la morte: *non omnis moriar* (III, 30, 6), non morirò del tutto.

Le Satire e le Epistole

La satira romana raggiunge con Orazio la sua canonizzazione classica: la comprensione degli sviluppi di quel genere tanto peculiare – che conoscerà in età imperiale, con Persio (34 - 62) e Giovenale (60-130 ca.), consistente fortuna, non può che partire dal modello oraziano. Con i due libri delle *Satire*, il poeta traspone nel genere romano per eccellenza la riflessione filosofica che aveva già sviluppato nella lirica.

Ma anche la tradizione propriamente romana esce trasformata dalle mani di Orazio: se l'arguzia che aveva caratterizzato la produzione di Lucilio (148 a.C. ca. - 102 a.C. ca.) viene mantenuta dal poeta di Venosa, lo stile del *lutulentus* (fangoso) *Lucilius* viene sostituito da un rigoroso *labor limae*, da una ricerca estenuante della cura formale. Nelle *Satire* si rivela la grande capacità di osservazione del poeta sulla società e sulla natura umana. Vengono così portati in scena personaggi descritti con grande, abile ironia: dall'arricchito che, in modo del tutto inelegante, offre un banchetto risparmiando sul vino, al cacciatore di eredità. A sdrammatizzare i consigli volti alla misura e all'autosufficienza, l'autore stesso impiega una sorta di voce di un altro

sé: in *Satire* II, 7 si fa obiettare dal servo Davo, cui è stata concessa libertà di parola secondo la tradizione del giorno dei Saturnali, l'incapacità di rimanere fedele proprio a quei principi. Questa finzione letteraria contribuisce a individuare uno degli elementi principali dell'insegnamento morale del poeta: l'ironia di chi sa che la perfezione nella saggezza è irraggiungibile e che si limita perciò a proporre suggerimenti concreti, quotidiani, senza tuttavia scadere in meschini e gretti consigli. Come quelli che, ad esempio, il profeta Tiresia, figura tradizionalmente sapienziale e tragica, dà ad Ulisse che sta tentando di ricostruire il patrimonio sperperato dai Proci. L'eroe dovrà recarsi a Roma, porsi alla ricerca di qualche vecchio ricco senza figli e prossimo alla morte, al quale mostrarsi amico, a prescindere dalla sua moralità, ottenerne l'affetto e, in seguito, il cospicuo patrimonio (II, 5). La ricerca della fedeltà alla misura di se stessi prosegue ancora più intensa nei due libri delle *Epistole*, i cui componimenti sono accomunati dalla finzione di essere inviati ad un destinatario preciso. Questa forma letteraria applicata ad un'intera raccolta poetica si rivela senza precedenti e sarà destinata a grande fortuna in contesto moralistico (si pensi, ad esempio, ai *Dialoghi* di Seneca). I temi del primo libro delle *Epistole* si mantengono gli stessi già affrontati in altre opere, ma la ricerca della serenità non è mai scevra dalla attenuazione ironica della portata degli insegnamenti che il poeta stesso intende trasmettere. La consapevolezza dei propri difetti è, ora, ancor più presente ad Orazio, come egli stesso ammette spontaneamente nella prima epistola del I libro indirizzata a Mecenate, e quest'opera assume a volte i toni dell'introspezione, come quando il nevrotico Orazio, rivolgendosi all'amico Celso Albinovano, descrive la cupa affezione da cui si sente abitato: "Non vivo né bene né con gioia. E non perché la grandine ha rovinato la vigna o la calura ha morso l'oliveto […] ma perché più del corpo ho l'animo malato" (I, 8).

Il II ibro delle *Epistole* consiste, invece, di soli tre componimenti di teoria letteraria. Il primo (l'*Epistola ad Augusto)* ha come tema il ruolo della poesia nella società, il secondo (l'*Epistola a Floro*) riflette sulle motivazioni esistenziali che hanno condotto Orazio alla scrittura. L'ultimo libro, infine, cui Quintiliano diede il titolo di *Ars poetica*, e che solo i moderni hanno aggiunto al libro II come terza epistola, si riconnette al filone teorico che trova in Aristotele (384-322 a.C.) il suo

illustre capostipite: viene raccomandata una scrittura che non abbia come obiettivo solo la grandezza esteriore, ma che sia frutto di una ricerca ricca di tensione positiva verso i traguardi più alti. Il rapporto tra l’autore e la sua opera deve, in un certo senso, essere regolato dagli stessi principi di saggezza che vengono proposti per affrontare i problemi della vita: equilibrio, misura, coerenza, cura del particolare. Anche le indicazioni che sembrerebbero più specificamente tecniche, quindi, poggiano su un fondamento filosofico: non può scrivere bene se non chi possiede saggezza e perfino il miglioramento dello stile può realizzarsi solo attraverso un lavoro su se stessi. Se Orazio può essere considerato oggi, insieme a Virgilio, forse il massimo rappresentante della latinità poetica, ciò è dovuto senz’altro anche a quella forza creativa che il poeta di Venosa ha saputo far scaturire da un’esistenza comunque segnata da una feconda malinconia.

Vedi anche

Augusto: il fondatore dell’impero
Catullo e il *Liber catullianus*: poesia e precarietà della vita
Simultaneità del diverso, smarrimento di identità e nuovi modelli culturali: Virgilio
L’elegia d’amore

L’elegia d’amore

di Donatella Puliga

L’elegia latina si sviluppa nell’età augustea come un genere nuovo e sostanzialmente indipendente dai modelli greci. La sua novità consiste nella specializzazione quasi esclusiva sul tema dell’amore, che negli elegiaci, Tibullo e Properzio in primo luogo, è rappresentato come regolato da un codice di comportamento proprio, in aperto contrasto con l’universo dei valori tradizionali della società romana.

L’identità dell’elegia latina

Il genere elegiaco a Roma si caratterizza come un’esperienza poetica dai confini ben delineati, sostanzialmente indipendente dall’elegia che si era sviluppata in Grecia tra VII e VI secolo a.C. Di origine incerta, la poesia elegiaca nel mondo greco arcaico veniva eseguita per lo più nei simposi ed era recitata con l’accompagnamento del flauto, strumento probabilmente connesso anche con l’etimologia del termine elegia. A caratterizzare il genere, più che il contenuto, sono gli elementi formali, in particolare il metro, che è il distico elegiaco, costituito da un esametro e un pentametro. Questo è infatti l’elemento unificante, a fronte di una grande varietà tematica che va dall’elegia guerriera di Tirteo e Callino, a quella amorosa di Mimnermo, a quella politica di Solone. L’elegia funebre doveva essere sentita come particolarmente significativa, dato che spesso nell’immaginario antico il genere è associato all’idea del lamento e del compianto. Rispetto a questa varietà tematica, l’elegia latina si presenta con un’identità più definita: specializzandosi nell’ambito erotico, essa crea un particolare codice poetico per rappresentare l’esperienza d’amore e diviene un genere a sé, ormai del tutto affrancato dal precedente greco. Se vogliamo individuare dei modelli greci, questi sono piuttosto da ricercare nella poesia ellenistica, il cui influsso è evidente nella natura dotta e letteraria dell’elegia latina, così come lo era stato per la poesia neoterica e Catullo. L’elegia latina ha uno sviluppo circoscritto nel tempo che abbraccia la seconda metà del I secolo a.C. e ha come esponenti

principali Cornelio Gallo, Tibullo, Properzio e Ovidio. Il primo è considerato il padre dell'elegia, ma la sua produzione è andata quasi completamente perduta; possiamo però ricavare informazioni preziose sulla sua poesia dalla decima ecloga di Virgilio, a lui dedicata, e dalla testimonianza diretta, seppure esigua, di un frammento papiraceo ritrovato nel 1979, contenente una decina di versi. Alla sperimentazione ovidiana di diversi generi poetici non manca quella elegiaca: nel caso del poeta di Sulmona si tratta già però di una reinterpretazione originale e personale, che presuppone l'affermazione dei "canoni" di un genere. I due poeti che per noi si identificano a pieno titolo con l'elegia e ce ne restituiscono la rappresentazione più completa sono Tibullo e Properzio.

Tibullo

Tibullo vive all'incirca tra il 55 e il 19 a.C. La sua attività poetica si lega alla figura di Messalla Corvino, un uomo politico che svolge la funzione di patrono per diversi poeti dell'epoca. Sotto il nome di Tibullo ci è pervenuto il *Corpus Tibullianum*, una raccolta di elegie solo in parte attribuibili con certezza al poeta. Tibulliani sono i primi due libri, mentre nel terzo, oltre a pochi componimenti sicuramente di Tibullo, trovano spazio testi di altri poeti, probabilmente della cerchia di Messalla. I libri I e II sono dominati da tre figure, oggetto dell'amore del poeta: due donne, Delia e Nemesi, e un giovane, Marato. La figura della liberta Delia, pseudonimo grecizzato di Plania, presenta tutti i tratti tipici della donna cantata dal poeta elegiaco: con lei il poeta non può intrattenere una relazione regolare, ma furtiva e clandestina, ostacolata, in questo caso, dalla presenza del *coniunx* della donna; anche il carattere di Delia, volubile e frivolo, risponde ad un'immagine stilizzata e di sapore molto letterario. Le elegie per Marato hanno un tono generalmente più leggero ed ironico, meno incline ad esprimere tormento e dolore. L'altra figura femminile, Nemesi, nome parlante che ha il significato di "vendetta", mostra un carattere duro, crudele e talvolta avido. Entrambe le figure femminili, Delia e Nemesi, compaiono in un'elegia di Ovidio (*Amores* III, 9) composta per la morte di Tibullo e sono designate come *cura recens* (Nemesi) e *primus amor* (Delia). Oltre che come poeta d'amore, Tibullo si guadagna anche la fama di "poeta della campagna": all'interno delle sue elegie largo spazio

è infatti dedicato all'idealizzazione della vita agreste, un tema certo non esclusivo dell'elegia e di Tibullo, ma che nel suo caso è reinterpretato in termini quasi mitici. Questo filone della poesia tibulliana non è disgiunto da quello erotico: la campagna infatti è anche lo scenario e lo sfondo dell'amore tra il poeta e la sua donna. Soprattutto, però, è il luogo dove si esprimono valori appartenenti ad un passato quasi mitico: l'armonia perfetta con la natura, l'operosità, la genuinità sono condizioni che permettono di raggiungere la pace vagheggiata. Non si tratta solo di un ideale di pace interiore e mentale: Tibullo esprime una posizione apertamente contraria all'ideologia della guerra e dei valori militari, così come alla logica del denaro e del profitto. Forte è in lui la riscoperta di una religiosità tradizionale anch'essa legata all'immaginario agreste. Un esempio tra tutti è costituito dall'elegia che apre il II libro del *Corpus* proiettando il lettore in un mondo arcaico e mitizzato: in essa si evoca una festa legata alla purificazione dei campi, gli *Ambarvalia* e si celebrano le divinità legate alla campagna e all'agricoltura. Il III libro del *Corpus Tibullianum* si apre con sei elegie opera di un poeta che si fa chiamare con lo pseudonimo di Ligdamo; indirizzate ad una donna di nome Neera, in esse ricorrono, realizzati senza particolare originalità, i motivi tipici dell'amore elegiaco. Fa parte del libro anche il *Panegirico* di Messalla in esametri, unico componimento non elegiaco della raccolta; l'ignoto autore celebra il suo protettore con toni adulatori e uno stile sgraziato molto lontano da quello di Tibullo.

Vi sono poi cinque elegie di paternità incerta sull'amore di Sulpicia per Cerinto e sei brevissimi componimenti in cui quella di Sulpicia costituisce la voce narrante, che canta il proprio amore per Cerinto: se accettiamo l'attribuzione alla mano della stessa Sulpicia, sarebbe il solo caso nella letteratura romana di epoca classica di poesia composta da una donna, ma è assai probabile che si tratti semplicemente di una maschera poetica.

Properzio

Abbiamo poche e incerte notizie sulla biografia di Properzio, poco più giovane di Tibullo e di origini umbre. Sappiamo che un ruolo

importante nella sua carriera di poeta spetta a Mecenate, con il cui circolo Properzio entra in contatto, anche se probabilmente solo dopo aver pubblicato il primo dei suoi quattro libri di elegie. Il primo libro della raccolta, chiamato in alcuni codici *Monòbiblos* (“libro unico”), è dominato dal tema dell’amore del poeta per Cinzia, motivo che ritorna anche nel secondo e nel terzo libro, ma in modo meno uniforme, perché intrecciato al canto del progressivo deteriorarsi del rapporto fino al *discidium* finale. Il IV libro è dedicato interamente agli antichi miti di Roma e con esso Properzio si pone sulla linea degli *Aitia* di Callimaco (310-240 a.C. ca.), non esitando a definirsi il Callimaco romano. Questa sezione della raccolta rappresenta il tentativo di Properzio di accogliere nella sua opera le esigenze della politica cuturale augustea, senza tuttavia piegarsi a comporre poesia puramente celebrativa o propagandistica.

La relazione di Properzio con Cinzia è certamente il riflesso poetico di un’esperienza autobiografica, così come era avvenuto per Catullo e Lesbia; eppure, anche in questo caso, bisogna evitare una lettura eccessivamente virata sull’autobiografismo, e considerare invece la natura prevalentemente letteraria dell’amore cantato nell’elegia properziana. La stessa figura di Cinzia non si lascia inquadrare facilmente; per quanto sia centrale e quasi onnipresente, specie nel I libro, la sua personalità ci appare mutevole e piena di contraddizioni, essendo rappresentata ora come spregiudicata calcolatrice, ora come ingenua, talvolta come donna esperta e vissuta, altre volte ancora con i tratti di una semplice fanciulla. Ciò si spiega, appunto, tenendo conto della letterarietà di questo legame e del carattere della poesia elegiaca, colta, ricca di allusioni e di richiami anche eruditi, come nel caso dei miti e delle loro varianti rare. È sottinteso dunque una sorta di gioco, condotto con una leggerezza di fondo, anche quando, apparentemente, il poeta si descrive tormentato dalla sofferenza d’amore. Un gioco delle parti nel quale la donna amata, quella *docta puella*, esiste non soltanto in funzione del sentimento del poeta, ma anche della poesia in quanto tale.

Quando si parla della relazione amorosa nell’ambito dell’elegia, va tenuto presente che si ha a che fare con un legame basato su un insieme

di comportamenti e di regole ben codificate: già si è detto, a proposito di Tibullo, di una instabilità di fondo della relazione, relazione non ufficiale e non sancita dal matrimonio. Ciò si riconferma anche in Properzio, dove però sono resi espliciti alcuni elementi ulteriori, in particolare l'importanza attribuita al concetto di *foedus amoris*, il "patto d'amore", che si basa sulla *fides*, la fiducia-fedeltà reciproca tra gli amanti. In questo senso anche un legame clandestino come quello tra gli amanti dell'elegia assume caratteristiche – come la fedeltà e l'esclusività – che riproducono in un certo modo la sacralità del patto coniugale, pur restando al di fuori di tale vincolo. Nonostante però il valore riconosciuto alla *fides*, il racconto della relazione tra Cinzia e Properzio, proprio come avveniva per Lesbia e Catullo, è costantemente minato da tradimenti reali o temuti, infrazioni del codice amoroso, che vengono qualificate come *adulterium*: ancora, quindi, con un richiamo al vincolo matrimoniale. Nel contesto dell'elegia, comunque, anche questa infrazione è considerata parte del gioco ed è tollerata dal poeta che non si sottrae al ruolo (prima di tutto letterario) di schiavo della donna amata. Il codice dell'amore elegiaco riprende quindi elementi della tradizione, ma li reinterpreta e li sovverte drasticamente, con uno scarto significativo rispetto ai valori fondanti della società romana dell'epoca. Anche la terminologia familiare è utilizzata da Properzio per designare il proprio rapporto con Cinzia: a lei si riferisce infatti come *domus* e *parentes*, mentre lui stesso si pone nei confronti di lei come *frater* e *filius*: tutti termini riletti in un'ottica di affettività che nella concezione familiare romana restava per lo più relegata in una posizione marginale. L'amore cantato da Properzio si pone quindi in una posizione di forte contrasto con la società, il contesto culturale e i modelli di comportamento dominanti che privilegiavano la dimensione pubblica su quella privata e affettiva. Anche in questo è la sua grandezza.

Vedi anche

Augusto: il fondatore dell'impero
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La condizione femminile
Preghiere e formule religiose
Orazio: poesia e saggezza di fronte alla precarietà della vita
Tecnologia e agricoltura

Ovidio e il labirinto della trasformazione. Dal racconto del mito alla scrittura dell’esilio

di Donatella Puliga

*Sebbene Ovidio non sia originario di Roma, ma di una città della conca Peligna, è forse proprio lui a rappresentare, meglio di ogni altro intellettuale dell’età augustea, lo spirito della città: quell’*urbanitas *che è insieme gusto per la cultura elegante, ironia, vigilata trasgressione, e che caratterizza in modo costante, seppur con punte di intensità e momenti di debolezza, la produzione del poeta.*

Ovidio, testimone del suo tempo

Publio Ovidio Nasone, *tenerorum lusor amorum* – (“colui che giocava con i teneri amori”, come si definisce in *Tristia*, III, 3, 73) – nasce a Sulmona il 20 marzo del 43 a.C. e sin da giovane dimostra un’impareggiabile propensione per la poesia. Secondogenito di un’illustre famiglia equestre, di cui rimarca le antiche origini non dovute a un recente dono della sorte, decide di non seguire la carriera forense (strada generalmente obbligata per un cavaliere), per dedicarsi totalmente all’attività letteraria, raggiungendo il successo già in giovane età grazie alla produzione elegiaca e alla tragedia *Medea*. Quest’ultima opera, che sarebbe risultata di estremo interesse per meglio comprendere la valenza del teatro all’interno della tradizione della Roma augustea e l’eventuale influenza sull’omonima tragedia senecana, è purtroppo andata perduta. La stessa scelta del genere teatrale può essere già rivelatrice, comunque, del carattere di artefatto che segna l’intera produzione ovidiana e lungi dal costituirne semplicemente un *leitmotiv*, rappresenta per il poeta un vero e proprio livello di lettura della realtà. La situazione politica e sociale del secolo in cui Ovidio vive presenta, infatti, i tratti di una vera e propria rivoluzione culturale: il dramma delle guerre civili, lo sfacelo della *res publica*, l’incrociarsi a Roma di innumerevoli etnie e religioni che rendono quotidiano l’incontro col diverso. Il confine fra realtà e immaginazione si fa sempre più labile. Inoltre, l’ascesa di singoli leader che aspirano ad un potere

assoluto acuisce i giochi di potere, sebbene non ancora ai livelli delle trame oscuramente spettacolari cui si arriverà ai tempi di Nerone (37-68). Ovidio percepirà, tuttavia, la progressiva teatralizzazione della vita romana, in cui pure lui sarà destinato a rivestire un ruolo: quello dell'esule. Viene, infatti, condannato alla *relegatio* per ragioni oscure: se l'accusa intentatagli in modo ufficiale riguarda il reato di istigazione all'adulterio (che sarebbe avvenuto con la pubblicazione dell'*Ars amatoria*), non è improbabile che egli abbia visto qualcosa che non doveva vedere commettendo un *error* degli occhi dalle conseguenze funeste, come quelle che nelle *Metamorfosi* colpiscono Atteone, reo d'essersi imbattuto nella nudità della dea Diana. L'uscita dalla scena romana è definitiva e costringe lui, amante dell'*urbanitas*, delle amicizie colte e della lingua latina, ad un contrappasso esistenziale: muore nel 17-18 a Tomi, nella terra inospitale dei Geti che biascicano parole barbare, con l'unica compagnia di quei versi che – soli – gli regaleranno gloria immortale.

Racconti d'amore, arti dell'amore, rimedi all'amore, lettere d'amore

Gran parte dell'opera ovidiana ruota attorno alla tematica amorosa, sullo sfondo di una produzione letteraria in cui la *voluptas* trova linfa vitale nella finzione. In particolare, il piacere e il tradimento, il desiderio e la gelosia, temi privilegiati dell'elegia, contraddistinguono l'opera giovanile dal titolo *Amores*, raccolta in tre libri scritta e immaginata sotto il segno di Cupido, in cui il poeta innamorato narra il suo amore per Corinna. L'amata sembra essere, tuttavia, un semplice pretesto per fare poesia e, per lo più, un oggetto di passione puramente fisica. Ovidio ironizza sin dal proemio sui *topoi* della poesia elegiaca: Cupido che rubando l'ultimo piede dei versi lo costringe a scrivere distici amorosi invece che austeri esametri epici, il poeta povero che ammette di poter offrire solamente versi all'amata, la *militia amoris* e la ricerca intenzionale di ostacoli che aumentino la passione. Si tratta, insomma, di definire una sorta di anatomia del desiderio, che trova una condizione ideale nell'infrazione alle norme che regolano le unioni legittime. Quindi, se ben poche attrattive ha una relazione istituzionalizzata, l'adulterio è invece presupposto di un rapporto

appagante: un’affermazione, questa, che nella Roma della *lex Iulia de adulteriis coercendis* non poteva che suonare provocatoria oltre che contraria al sistema di valori tradizionali. Nell’*Ars Amatoria*, poi, tre libri articolati secondo una struttura comunicativa tipicamente precettistica, Ovidio assume il ruolo del *magister* di erotismo, e compone un vero e proprio manuale del seduttore, che gioca con la finzione portandola a livelli estremi: quelli, ad esempio, dell’insegnamento di vere e proprie tecniche di persuasione per portare l’altro, proprio come una preda, nella trappola del proprio amore. L’opera, di immediato successo e non minor scandalo, gli procurerà, nondimeno, l’accusa di corruzione dei costumi femminili e incitamento all’adulterio, e potrebbe essere da identificare con quel *carmen* che nei *Tristia* viene riportato quale concausa reale – o presunta – della *relegatio* del poeta. Dopo aver vestito nell’*Ars Amatoria* i panni del *praeceptor amoris*, Ovidio, in uno dei suoi magistrali rovesciamenti, si trasforma nei *Remedia amoris* in medico premuroso, consegnando ai propri lettori 800 versi di consigli su come guarire dalla malattia d’amore: imparare a disamare presuppone in primo luogo fingere di essere guariti, per giungere poi ad odiare chi prima si è amato. Solo apparentemente insolito in questo contesto appare il poemetto dei *Medicamina Faciei*, un piccolo trattato di cosmesi. Che un autore così visceralmente legato alla finzione avesse scritto un’opera sul *maquillage* femminile non doveva, infatti, suonare così strano alla mentalità romana, che avvicinava il trucco più alla simulazione che alla valorizzazione della bellezza. Ultimo componimento programmaticamente legato all’universo femminile sono le *Heroides*, una raccolta di lettere di eroine – dalla fedele Penelope all’incestuosa Fedra, ad Arianna e Didone – ai propri uomini lontani. L’opera è costituita da un primo nucleo di 15 lettere cui fa seguito un altro gruppo di tre lettere alle quali viene accostata anche la lettera di risposta: 21 epistole in tutto, in cui il tono già struggente del distico elegiaco viene ulteriormente amplificato dalla natura monologica della forma epistolare.

Il racconto della trasformazione

In materia di racconti mitologici, e in particolare delle versioni a noi più note che di tali racconti circolavano nell'antichità, è indiscussa l'*auctoritas* delle *Metamorfosi* ovidiane, che hanno costituito un fondamentale punto di raccordo tra il patrimonio mitologico classico e la conoscenza che di esso si diffuse durante il Medioevo e il Rinascimento. L'opera, in 15 libri, che pure può essere classificata come un poema di stampo epico, costituisce comunque un *unicum* nel panorama letterario greco-latino: per contenuto e struttura si allontana in modo significativo dalla tradizione epica precedente. Protagonista indiscusso dell'opera non è un personaggio, ma un concetto astratto: quello di trasformazione. È questo il tenue filo conduttore che lega le oltre 200 storie (dall'origine del mondo fino al presente per concludersi con la divinizzazione di Cesare da parte di Augusto) delle *Metamorfosi*, divenute, attraverso i secoli, un punto di riferimento non solo per la poesia, ma anche per le arti figurative. Il contenuto stesso dell'opera ne impedisce un disegno ordinato, anche dal punto di vista cronologico: ci troviamo di fronte, più che a precise sequenze temporali, ad un flusso di racconti, nella cui costruzione Ovidio si rivela prestigiatore della parola, e abilissimo a coinvolgere nel suo gioco il lettore colto. Ma si tratta – appunto – di un raffinatissimo gioco letterario, in cui il narratore sembra mantenere sempre la distanza dai personaggi che descrive, senza mai cedere alla tentazione di scegliere tra loro un eroe per cui parteggiare, un valore da celebrare. Se è vero che figure mitiche come Narciso, Atteone, Aracne, Filomela abitano il nostro immaginario soprattutto grazie alle acrobatiche abilità descrittive e linguistiche di Ovidio, è comunque da tener presente che ciò che interessa al poeta – assai più dello spessore psicologico dei personaggi – è il caleidoscopico susseguirsi degli accadimenti straordinari che vanno a finire in grembo alla metamorfosi. Quest'ultima possiede per sua stessa natura uno statuto ambiguo: più che esser descritta come punizione, come abbassamento ad un livello inferiore all'umano (anche se non ne mancano alcuni esempi) essa apre perlopiù una via di fuga a situazioni altrimenti insostenibili, ricompone squilibri, permette di superare – sempre con leggerezza – l'immobilità, traducendosi – come è stato osservato – in un miracolo laico.

I Fasti: il calendario romano

È ancora un tono di raffinata leggerezza a caratterizzare l'opera più "seria" dell'intera produzione ovidiana. Concepiti come un insieme di 12 libri, uno per ogni mese dell'anno, dei *Fasti* ci sono invece arrivati solamente sei libri, dedicati a Germanico (15 a.C. - 19 d.C.), l'astro nascente della famiglia imperiale. L'opera, che segue il modello callimacheo degli *Aitia* si propone di illustrare il calendario romano, spiegando l'origine delle ricorrenze religiose, raccontando le leggende dell'antica Roma che avrebbero loro dato vita. Passando in rassegna, mese per mese, le varie occasioni rituali, Ovidio si obbliga ad un percorso che non ammette deviazioni, e in cui nondimeno leggenda, religione, astronomia si intrecciano tra loro con esiti anche in questo caso sorprendenti. Come accade nelle *Metamorfosi,* pure nei *Fasti* vibra il piacere del racconto e la ricerca inesausta di sempre nuove forme di riscrittura del mito. Più che come opera di rilevanza documentaria, quindi, essi vanno considerati, pur nella loro componente descrittiva, alla luce di una curiosità, di una ricercatezza, di un gusto per l'ironia e la *levitas* che sono squisitamente ovidiani.

Voci dall'esilio

I cinque libri delle poesie dei *Tristia* come i quattro delle *Epistulae ex Ponto* sono gli ultimi scritti di Ovidio, che si possono decisamente rubricare alla voce "elegia" nella sua accezione etimologica. Si tratta, infatti, di autentica "poesia del lamento", scaturita dalla penna di un uomo che si sente preda di una infelicità nuova. *Carmen et error* sono indicati come le cause di quella misteriosa relegazione, e più di questo Ovidio non vuole dire. Ma neppure in questa circostanza il poeta rinnega le proprie creazioni e anzi ne fornisce una salda giustificazione, come quella che dell'*Ars Amatoria* dà nella lettera ad Augusto che costituisce il secondo libro dei *Tristia:* tutta la precedente produzione poetica latina (perfino quella più chiaramente augustea come l'*Eneide*) è stata abitata in modo significativo dal tema dell'adulterio. Nessuna intenzione di istigare alla colpa, nell'*Arte di amare*, ma solo un divertimento giocoso e leggero. Le elegie delle ultime due raccolte sono insieme raccomandazione a chi gli è rimasto fedele perché interceda presso l'imperatore a difesa della sua vita verecunda, solo innocentemente baciata dalla *Musa iocosa*. Così la poesia dell'esilio ci

consegna l’immagine di un uomo assalito dalla nostalgia, dal rimpianto, dalla lontananza: “Mi vengono in mente Roma e casa mia, mi assale il rimpianto dei luoghi, e di tutto ciò che di mio resta nella città che ho perduto” (*Tristia*, 3, 2, 20).

Vedi anche

La crisi della repubblica
Augusto: il fondatore dell’impero
I Flavi: il primato dell’amministrazione
Cesare, il vincitore degli “altri”
Seneca politico, scienziato e drammaturgo

Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto

di Mario Lentano

Quadro grandioso della vicenda storica di Roma, degli uomini che hanno costruito un impero, dell’identità profonda di un’esperienza senza precedenti nel mondo antico, le Storie *di Livio influenzano come poche altre opere antiche l’immaginario della cultura europea. Ad esse coeva, e non meno significativa, l’opera di Vitruvio è l’unico grande manuale di architettura che ci sia giunto dal mondo antico, miniera di dati e informazioni su un’arte che i classici hanno insegnato al futuro.*

Una vita per la storia

Tito Livio vive per quarant’anni all’ombra di Augusto, dedicandosi infaticabilmente alla redazione di una monumentale opera storica in quasi 150 libri, che traccia le vicende di Roma dalla mitica fondazione sino agli anni dell’autore. La sua è la storia di una decadenza: Roma è stata capace per metà della sua storia di costruire un impero, per l’altra metà di distruggerlo. Di questa immensa produzione restano i libri sulla storia più antica della città, da Romolo alla prima espansione in Oriente: a Livio dobbiamo così le storie dei re, quelle degli eroi, dei grandi generali e dei valorosi soldati, delle lotte tra patrizi e plebei, della conquista del mondo, in quadri di grande efficacia narrativa che hanno orientato per secoli la percezione di Roma nell’immaginario europeo.
Tito Livio nasce a Padova nel 59 a.C.; la città è nota nell’antichità per l’attaccamento ai costumi tradizionali, ed è possibile che questo tratto abbia influenzato l’atteggiamento con cui il futuro storico guarderà alle vicende di Roma. A partire dalla fine degli anni Trenta Livio è a Roma, e qui rimane quasi tutta la vita. Perduta è la produzione giovanile: Seneca allude a dialoghi filosofici, o storico-filosofici, di cui non è possibile ricostruire il contenuto. Per noi, Livio è l’autore di una monumentale opera in 142 libri, gli *Ab urbe condita libri* (“libri dalla fondazione della città”), che ripercorrono la storia di Roma dalla mitica fondazione di Romolo (collocata sull’autorità di Varrone nel 753 a.C.) al 9 a.C. Poiché nell’opera si coglie una scansione in gruppi di dieci

libri (decadi o deche), si è supposto che l’intento di Livio fosse quello di giungere a 150 volumi, arrestandosi al 9 d.C. (disfatta di Teutoburgo) o alla morte di Augusto, nel 14 d.C., e che tale programma sia stato stroncato dalla scomparsa dello storico.

Le dimensioni gigantesche dell’opera liviana ne rendono sin da subito problematica la circolazione; Livio è naturalmente presente nelle biblioteche pubbliche (dalle quali l’imperatore Caligola voleva bandirlo per la sua verbosità), ma alla fine del I secolo il poeta

Marziale confessa che la sua casa non riesce a contenerlo tutto – e presto inizia la compilazione di sintesi ed estratti. Brevi compendi dei singoli libri, le *periochae,* sono giunti sino a noi; abbiamo invece integralmente i libri 1-10 (dalla fondazione di Roma alla fine della terza guerra sannitica, nel 293 a.C.) e 21-45 (dallo scoppio della seconda guerra punica, nel 218 a.C., al 167 a.C., anno del trionfo di Lucio Emilio Paolo sulla Macedonia). Come di norma nella storiografia latina, la suddivisione della materia assegna un rilievo crescente alla contemporaneità: i primi 45 libri ripercorrono quasi 600 anni di storia, i circa 100 successivi coprono poco più di un secolo e mezzo; del resto Livio sa bene che i suoi lettori hanno fretta di giungere al resoconto degli eventi contemporanei, affermazione che apre un interessante spiraglio sulla fruizione della letteratura storiografica da parte dei contemporanei. Livio mette mano al suo progetto all’indomani della battaglia di Azio, negli anni in cui la posizione di Augusto si va progressivamente consolidando e si avvia la lunga transizione dalla repubblica al principato. Lavora dunque all’ombra del principe, con il quale stringe un’amicizia personale e che gli affida tra l’altro l’educazione del futuro imperatore Claudio. Forse in seguito alla morte di Augusto decide di tornare a Padova, dove muore nel 17.

La Praefatio

L’opera liviana è preceduta da un’ampia prefazione, essenziale per chiarire i presupposti ideologici dai quali muove l’autore. Livio condivide il paradigma, da tempo egemone nella cultura romana, che interpreta la storia di Roma come un percorso a parabola che ha imboccato la sua fase discendente: la crisi si è manifestata dapprima

lentamente, poi in forme sempre più gravi, sino all’attuale cronicizzazione del male, “nella quale non tolleriamo né i nostri vizi né i rimedi apprestati per combatterli”. La scelta di prendere le mosse dal remoto passato della città si giustifica perciò anche col desiderio di allontanare lo sguardo dai mali presenti. Altrettanto comune nel pensiero storiografico latino è la diagnosi che Livio propone per la crisi, legata al diffondersi di avidità e amore per il lusso, e dunque di un individualismo che ha rimpiazzato l’antica etica civica, la subordinazione dell’individuo alla collettività, la prevalenza dell’interesse pubblico su quello privato; d’altra parte, Livio rivendica con orgoglio il carattere tardivo della degenerazione: in nessun’altra città povertà e parsimonia sono state tenute così a lungo in onore, nessun’altra esperienza storica presenta la ricchezza di vicende esemplari quanto quella romana. Il compito che Livio si propone è allora quello di illustrare con quali uomini e attraverso quali costumi Roma abbia costruito un impero e lo abbia poi mandato in rovina; lo scopo – oltre al diletto del lettore – è quello di fornire una galleria di esempi positivi e negativi, in particolare a quanti ricoprono ruoli di governo: una funzione di insegnamento politico riconosciuta all’attività storiografica già nella cultura greca.

Gli uomini e i costumi

Per quanto possiamo ricavare dalla porzione giunta fino a noi, Livio si attiene fedelmente a queste indicazioni programmatiche. La storia arcaica di Roma appare sotto una luce largamente positiva; Livio conosce, e documenta, gli scontri anche drammatici tra patrizi e plebei, le lotte politiche legate ai mutamenti istituzionali, ma questi aspetti non compromettono il quadro complessivo: sono crisi di crescita, superate ogni volta attraverso sintesi nuove e progressive, e che non intaccano in ogni caso la diffusa moralità, fatta di sobrietà, lealtà verso alleati e nemici, dedizione allo stato, valore militare, scrupolosa osservanza del culto religioso, rispetto verso l’autorità, sia in ambito politico che privato e familiare. La posizione di Livio rispetto ai conflitti dell’età monarchica e poi della repubblica coincide con quella dell’aristocrazia moderata: la ricerca di forti poteri personali è condannata, come nell’esperienza del decemvirato e prima ancora nel caso dell’ultimo

Tarquinio; il senato è il punto di equilibrio dello stato, il baluardo contro tentazioni autoritarie o derive plebiscitarie; al contrario, i tribuni della plebe assumono spesso atteggiamenti demagogici: gli interessi popolari sono meglio tutelati da aristocratici che ne assumono la rappresentanza, ma senza mettere in questione i rapporti di potere fra i ceti; la concordia interna è esaltata come valore assoluto e come premessa ai successi militari: di conseguenza, si condanna qualsiasi iniziativa che rischi di minare la compattezza del corpo civico. Livio giustifica pressoché invariabilmente le ragioni dei Romani in politica estera: l'espansionismo di Roma non è mai dettato da sete di potere; le guerre sono dovute alle provocazioni e alle violazioni del diritto da parte dei nemici, o alla necessità di soccorrere alleati in difficoltà oppure di rispondere a richieste di aiuto. Il valore militare dei Romani è indiscusso, ma non disgiunto dal rispetto della giustizia e dall'osservanza del culto: perciò è favorito dagli dèi, che proteggono l'impero ma sono pronti a punire la città quando si sia verificata una inadempienza; le sconfitte sono dovute alla sconsiderata iniziativa dei singoli, al mancato rispetto della disciplina militare, al desiderio di affermazione individuale, ma l'esercito è nel complesso un corpo sano e coeso. La superiorità etica, oltre che militare, di Roma spiega anche il prestigio di cui essa gode, secondo Livio, agli occhi dei sudditi: questi accettano di buon grado la sottomissione, che del resto garantisce loro pace, sicurezza e dignità, quando non chiedono essi stessi di entrare nell'impero: è il caso dei Falisci, che si consegnano spontaneamente a Furio Camillo dopo che quest'ultimo si è rifiutato di prendere la loro città con il tradimento, riconoscendo "che vivremo meglio sotto le vostre leggi che rimanendo autonomi". Questa visione edulcorata mutava forse nei libri relativi alle vicende più recenti; nella prefazione Livio lamenta che l'impero "soffre ormai per la sua stessa grandezza" e che Roma, un tempo egemone, "si consuma con le sue stesse forze", ma in nessun momento la politica espansionistica è messa in dubbio o contestata.

Livio e il principe

Quando Livio inizia a scrivere Roma è ancora formalmente una repubblica, anche se Augusto va progressivamente consolidando il

proprio primato all'interno dello stato. Lo storico ha verso il principe un atteggiamento deferente, ma non servile: nel quarto libro riferisce le gesta di Cornelio Cosso attribuendogli la carica di tribuno militare, ma subito dopo aggiunge che Augusto, "fondatore e restauratore di tutti i templi" gli ha dato notizia di un'iscrizione, posta nel santuario di Giove Feretrio, che fa di Cosso un console. Livio si rimette all'autorità del principe, ma non censura la versione tradizionale; d'altra parte, esalta la politica di restaurazione dei templi di cui Augusto andava evidentemente molto fiero, tanto da dedicarle ampio spazio nelle sue memorie. Nella prefazione, come si è visto, Livio è lontanissimo dall'idea di un ritorno dell'età dell'oro proclamata dalla poesia di stretta osservanza augustea: l'impero è un gigante fragile, Roma una città viziosa e corrotta. Alcuni libri più tardi, però, esalta la ritrovata concordia e "l'amore per la pace", in consonanza con altrettante parole d'ordine del nascente principato. La ricostruzione del pensiero di Livio sul collasso della repubblica aristocratica è resa più difficile dalla perdita delle *deche* relative alla storia recente; sappiamo però che lo storico portava alle stelle Pompeo, l'avversario di Cesare, e parlava con grande rispetto di Bruto e Cassio, leader della congiura che aveva liquidato quest'ultimo (e perciò definiti "parricidi" da Augusto, che di Cesare era figlio adottivo). Ancora a proposito di Cesare Livio scriveva di non sapere se la sua nascita si fosse risolta in un bene o in un male per lo stato (ma è anche possibile che il giudizio si riferisse a Gaio Mario): una valutazione ponderata e certo tutt'altro che "allineata". Del resto, alludendo alle nostalgie repubblicane di Livio il principe stesso lo definiva bonariamente "il pompeiano". Ma non c'è contraddizione tra quelle nostalgie e l'amicizia con Augusto: Livio crede a lungo all'immagine che questi intende accreditare di sé come restauratore della repubblica; a patto di prestare fede alla propaganda del regime, tra repubblicanesimo e fedeltà ad Augusto la conciliazione è tutt'altro che impossibile. Inoltre, Augusto è il promotore di una restaurazione morale che non può dispiacere a chi confessa di avere un *animus antiquus*, una incoercibile ammirazione per il passato. L'ottimismo di Livio dovette peraltro attenuarsi con gli anni. I libri a partire dal 121 sono pubblicati dopo la morte di Augusto: erano quelli in cui si raccontava l'ascesa del giovane Ottaviano, una pagina torbida sulla quale il principe glissava volentieri, e questa circostanza dovette essere decisiva; anche la stretta

dell’ultimo Augusto contro il dissenso intellettuale ha una parte nella scelta di Livio, così come in quella di concludere non a Roma, ma nella città natale una vita dedicata interamente alla storia.

L’architettura secondo Vitruvio

A fronte dell’enorme influenza che il suo trattato ha avuto sulla cultura europea dell’età moderna, l’autore del *De architectura* resta in larga misura uno sconosciuto: viene stimato da Cesare, ed è forse l’artefice del ponte di legno costruito sul Reno durante la campagna gallica di quest’ultimo, un gioiello di ingegneria; Augusto lo incarica della realizzazione e manutenzione delle macchine da guerra e gli assegna un vitalizio; la composizione del *De architectura*, dedicato al principe, inizia prima del 33 a.C. e prosegue nel decennio successivo. Quello di Vitruvio è tra i pochi trattati tecnici che ci siano giunti dal mondo romano (se si eccettuano grammatiche e manuali di retorica). I primi due libri si occupano di materiali per l’edilizia urbana; terzo e quarto sono dedicati agli edifici sacri, il quinto a quelli pubblici; all’edilizia privata e alla decorazione Vitruvio consacra i libri sesto e settimo, all’idraulica, e in particolare agli acquedotti, l’ottavo, agli orologi il nono, alle macchine, con specifica attenzione a quelle belliche, l’ultimo.

Di grande interesse sono i proemi premessi ai singoli libri, nei quali Vitruvio affronta questioni di ordine generale. In particolare, nel proemio al primo libro si rivendica la dignità intellettuale dell’architettura: all’architetto è necessaria una formazione completa nelle discipline “liberali”, dalla filosofia alla musica alla medicina all’astronomia, un vero sapere “enciclopedico” (Vitruvio è tra l’altro il primo a tradurre in latino l’espressione greca *enkyklios paideia*). Il secondo libro si apre con una succinta storia dell’umanità e dell’architettura; nel proemio del quinto Vitruvio riconosce lo scarso *appeal* che la sua prosa tecnica ha sul lettore e la difficoltà della lingua scientifica rispetto a quella poetica; ma la soluzione non sta nel rinunciare alla precisione terminologica, semmai nel chiedere al lettore di familiarizzarsi rapidamente con il lessico specifico, in modo da seguire senza difficoltà lo svolgimento dell’argomentazione. Ma Vitruvio è tutt’altro che digiuno di retorica, benché affermi il contrario;

la sua prosa non manca di una patina letteraria e rivela uno sforzo costante di elaborazione formale. Merita un cenno infine la sezione iniziale del sesto libro, che contiene l'esposizione più ampia disponibile in latino del cosiddetto "modello geo-climatico", che lega strettamente i caratteri fisici e psicologici di un popolo al contesto ambientale nel quale esso vive; qui Vitruvio inserisce anche un'apologia di Roma signora del mondo che si inquadra nell'atmosfera di ottimismo della prima età augustea.

Il resto è un manuale nitido e completo (in origine accompagnato da disegni, purtroppo perduti), che ha codificato i canoni estetici del classicismo maturo e ha insegnato al Rinascimento a costruire secondo lo stile degli antichi.

Vedi anche
Le origini di Roma
Roma repubblicana
Dal "primo triumvirato" agli inizi dello scontro tra Cesare e Pompeo
Augusto: il fondatore dell'impero
Le origini della letteratura latina e le forme della "acculturazione": dalla storiografia all'epica
Seneca politico, scienziato e drammaturgo
La *machinatio* vitruviana: il ruolo delle macchine nella disciplina architettonica

La prima età imperiale: da Tiberio a Traiano (14 - 27 d.C.)

Raccontare l’altro: dal poema astrologico al mito di Alessandro

di Donatella Puliga

Dopo la morte di Augusto viene meno il mecenatismo che aveva caratterizzato gran parte della produzione letteraria latina e durante i regni degli imperatori successivi si sviluppano nuovi generi letterari che non seguono più una sola direzione, ma si muovono in diversi campi affrontando generi e tematiche differenti.

Caratteri eterogenei della nuova letteratura

Se la letteratura dell’età augustea appare solidamente ancorata ad un centro, rappresentato dalla figura del principe e dall’articolata politica culturale che questi seppe mettere in campo, non altrettanto si può dire per i decenni successivi, sotto gli imperatori Tiberio, Caligola e Claudio: gli autori attivi in questo arco cronologico sembrano muoversi in direzioni diverse e non coordinate, anche per via del brusco venir meno del mecenatismo insieme con la scomparsa di Augusto. In campo scientifico, gli *Astronomica* di Manilio costituiscono una risposta (polemica) a Lucrezio e all’idea epicurea di un universo senza provvidenza e di una divinità senza relazione con gli uomini, sulla base di una impostazione stoica assai più coerente con gli orientamenti culturali dell’ultima età augustea. Sotto Tiberio appaiono la raccolta di aneddoti di Valerio Massimo e la screditata storia romana di Velleio Patercolo, isolato panegirista del nuovo principe; al polo opposto si colloca la coeva fioritura di un genere nuovo, la fiaba, voce di chi non ha voce contro i soprusi dei potenti. In direzione ancora diversa va la ricostruzione della vicenda di Alessandro da parte dell’oscuro Curzio Rufo (ma Alessandro, non va dimenticato, resta un modello per tutti i principi successivi); infine, il libro di ricette che ci giunge sotto il nome del raffinato gaudente Apicio) offre il quadro di una realtà che, dietro la maschera della moralizzazione e del ritorno al costume degli avi, rivela senza infingimenti la sua propensione al piacere raffinato e dispendioso.

Manilio e il poema astrologico

L’interesse per l’astrologia, che la cultura della Grecia classica – almeno parzialmente segnata da un orientamento razionalista – aveva messo in secondo piano, conosce, già a partire dall’ellenismo, una nuova fioritura: non solo grazie alla fusione di elementi babilonesi ed egiziani con gli strumenti matematici e astronomici elaborati dagli scienziati greci almeno a partire dal III secolo a.C., ma anche grazie al quadro teorico di giustificazione della disciplina che aveva offerto la filosofia stoica con la sua concezione del mondo visto come un unico organismo vivente regolato dal *Logos*. A Roma, in particolare, l’astrologia diviene molto popolare sotto il principato di Augusto, che grande importanza dà al proprio oroscopo: cioè a quella configurazione degli astri che “guardavano” l’ora della sua nascita (il significato del termine oroscopo è proprio “che guarda l’ora”). Da aggiungere, inoltre, che la linea di demarcazione che separa oggi astronomia e astrologia non era così netta in antico, per cui non ci stupisce di incontrare, nella storia della letteratura latina, un’opera intitolata *Astronomica* nella quale elementi di natura scientifica coesistono con parti più strettamente astrologiche, che si fondano sul riconoscimento della presenza, nella volta celeste, di una articolata organizzazione simbolica. Ne è autore un certo Manilio, di cui non si ha alcuna notizia se non quella, ipotetica, di un’origine orientale. Gli *Astronomica* sono un poema didascalico fortemente ispirato al modello lucreziano: in cinque libri (ma è molto probabile che proprio in omaggio al *De Rerum Natura*, ce ne fosse anche un sesto), il testo analizza dapprima le teorie filosofiche sull’origine dell’universo e descrive la sfera celeste, con le costellazioni, i pianeti, le comete e perfino le meteore. Nel secondo libro vengono invece presentati i 12 segni zodiacali, mentre nel terzo vengono impartite istruzioni per la compilazione dell’oroscopo e il calcolo dell’ascendente; il quarto e il quinto libro, infine, descrivono l’influsso dei pianeti e delle costellazioni sul carattere di individui e di popoli. Tali teorie si fondano sul presupposto – ancora di matrice stoica – che esista una corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, cioè che tra il movimento degli astri e l’esistenza umana (realtà in apparenza lontanissime tra loro) esista un rapporto di stretta causalità, la cui trama può essere indagata e svelata anche attraverso la poesia.

Fedro e le favole degli animali

Il titolo, riportato dal codice che lo contiene, di *Libro delle Favole di Fedro, liberto di Augusto* ci dà un'indicazione molto importante sulla cronologia e la condizione sociale dell'autore di cinque libri di favole che, giunti a noi con molte lacune, costituiscono comunque l'esempio di un genere letterario nuovo a Roma, ma che può contare sul significativo precedente della tradizione esopica. Figura leggendaria della letteratura greca arcaica, Esopo avrebbe raccolto in forma scritta una serie di favole attinte da un'ampia tradizione orale. Ma di fatto la prima notizia certa di una raccolta di favole esopiche risale al IV secolo a.C.: l'autore sarebbe stato Demetrio di Falero, filosofo peripatetico che avrebbe sviluppato l'interesse aristotelico per la psicologia animale. Fedro (vissuto presumibilmente tra il 20 a.C. e il 50 d.C.) raccoglie questa tradizione e ci tramanda un corpus di favole in versi (l'opera di Esopo era invece in prosa), costituito – come si è detto – da cinque libri, alcuni dei quali molto lacunosi. Le prime favole vengono pubblicate sotto il principato di Tiberio, ma come lo stesso autore ricorda (nel proemio al libro III, vv. 40 ss.) la scelta di alcuni argomenti si dimostra particolarmente infelice, se il potente ministro dell'imperatore, Seiano, gli intenta un processo in cui sostiene contemporaneamente il ruolo dell'accusatore, del testimone e del giudice. Solo quando Seiano cade in disgrazia (viene condannato a morte nel 31), Fedro riesce ad ottenere una certa protezione da parte del potere, ma ciò non gli impedisce di maturare un rassegnato pessimismo e un senso malinconico della immutabilità del reale, che costituiscono il "filo rosso" della sua produzione. Questi toni, uniti al proposito moraleggiante, sono infatti i tratti caratteristici del genere della favola che Fedro introduce a Roma. Il racconto che vede protagonisti gli animali ruota intorno a un tema folklorico molto diffuso non solo nella tradizione greco-romana: soprattutto in società contadine e pastorali gli animali finiscono per costituire lo specchio attraverso cui l'uomo vede se stesso. Infatti, a motivo di un comportamento istintivo legato alla specie, l'animale ben si presta a fissare la tipologia psicologica dei caratteri umani: la volpe incarna la furbizia, il leone la prepotenza. Accade così che le diverse specie animali vengano usate come un sistema di classificazione, una sorta di tipologia naturale della cultura. Creando una rete di analogie tra

sfera animale e sfera umana, la favola parla dunque di persone descrivendo qualcosa di profondamente altro e insieme di profondamente accostabile ad esse. In questo modo l'opera di Fedro, che ha come intento quello di *ipsam vitam et mores hominum ostendere* ("mostrare la vita stessa e il carattere degli uomini"), non rinuncia mai al piacere del racconto, che è tratto tipico di ogni *mythos* degno di questo nome.

Velleio Patercolo: una concezione organicistica della storia

Il lettore moderno potrebbe incuriosirsi, apprendendo che a Marco Velleio Patercolo era stato intitolato dal Codacons qualche anno fa un "Premio di giornalismo a chi durante l'anno si è distinto in modo eccellente per servilismo al potere governativo o economico fornendo notizie false ai lettori". Se è vero che gli autori antichi interagiscono ancora attivamente nel nostro modo di rapportarci con il mondo, funzionando come modelli paradigmatici, certo appare un po' singolare l'"eccellenza" che si sarebbe guadagnata questo storico, vissuto tra il 19 a.C. e il 31 d.C. circa, assurgendo a simbolo dell'informazione asservita al potere. All'origine della scelta provocatoria del Codacons sta il giudizio poco edificante che a lungo è pesato, anche in età moderna, su Velleio, unica voce tra quelle della storiografia latina a tessere le lodi dell'imperatore Tiberio, in controcanto, per esempio, con la voce di uno storico ben più autorevole come Cornelio Tacito. Nato probabilmente a Capua, da una famiglia di origine sannita che si era distinta per fedeltà a Roma, il giovane Velleio intraprende la carriera militare come ufficiale della cavalleria di Tiberio, tra il 4 e il 6, e al fianco di Tiberio rimane anche negli anni successivi, in varie campagne in Pannonia (Europa centrale) e in Dalmazia. Il 30 è un anno chiave: Velleio pubblica la sua *Storia romana* in due libri e dopo quell'anno, malgrado abbia raggiunto la notorietà di personaggio pubblico, di lui non si hanno più notizie. Nessun altro storico antico lo nomina. Dopo la fama, l'oblio.

Le ragioni vanno ricercate forse proprio nel taglio di quella che si propone come un sunto della storia romana, dalle origini mitiche (la caduta di Troia) al presente, ma in cui l'obiettivo scoperto è quello di mostrare come il dominio di Roma sul mondo e la soluzione

istituzionale dell’impero siano voluti dal destino. Inoltre, la sincera ammirazione che l’autore nutre per Tiberio innerva la narrazione fino a modificarne talvolta il registro stilistico, virando da quello (auspicabilmente) pacato della storiografia ai toni encomiastici del panegirico.

La sincerità dei sentimenti non basta a sostenere un modello di storiografia che sembra inclinare alla propaganda, e anche la lode – è noto – è più che mai soggetta ai tempi. Quando si affaccerà nel panorama storiografico la lettura tacitiana dell’impero, l’opera, letterariamente modesta, di Velleio non potrà che essere relegata sullo sfondo.

Resta nella memoria soltanto la sua esposizione della “concezione organica” della storia (I,6,1 e II,11,3): una sorta di teoria evolutiva secondo cui città e forme di governo, imperi e perfino fenomeni letterari attraverserebbero – proprio come avviene in un corpo umano – gli stadi della crescita, della fioritura, dell’invecchiamento, fino alla completa estinzione.

Valerio Massimo

Nei *Factorum et dictorum memorabilium libri IX* di Valerio Massimo, pubblicati dopo il 31 e dedicati a Tiberio, confluiscono sottogeneri storiografici come la biografia e l’aneddotica. Si tratta di una raccolta di *exempla*, modelli tratti sia dalla storia romana che degli altri popoli, e catalogati in base a vizi e virtù. L’intento dichiarato di Valerio Massimo è quello di raccogliere in modo organizzato un materiale che sarebbe altrimenti sparso in una pluralità di altre opere, così che i lettori possano facilmente reperire gli *exempla* che cercano; un repertorio quindi particolarmente utile per fornire materiale alle esercitazioni delle scuole di retorica. Il carattere di fondo è moralistico e la tendenza costante è quella di esaltare i valori del passato che hanno fatto la grandezza di Roma e ai quali l’ideologia del principato afferma di volersi richiamare. La suddivisione degli *exempla* in domestica, riferiti alla storia romana, ed *externa*, riguardanti cioè popoli stranieri, ci permette di comprendere l’atteggiamento del mondo romano nei confronti dell’“altro”: gli *exempla externa* non sono inseriti nella raccolta con la finalità

dell’arricchimento culturale che può derivare dell’apertura verso gli altri popoli; di essi ci si serve piuttosto in una prospettiva etnocentrica, come termine di confronto che porta sempre all’affermazione più o meno esplicita di una superiorità del popolo romano. L’impronta moralistica e paradigmatica dell’opera di Valerio Massimo ha determinato la sua persistente fortuna nei secoli, in particolare nel Medioevo, epoca che nell’idea di *exemplum* trova un concetto culturale portante.

Curzio Rufo: un tramite del mito di Alessandro nella storia dell’Occidente

Strana sorte, quella di Curzio Rufo: quella di aver consegnato alla storia un’opera dedicata alla biografia di un uomo fuori dal comune, Alessandro Magno, senza aver lasciato elementi che permettano a noi di tracciare la sua piccola biografia di uomo e di autore. È infatti uno di quegli scrittori di cui ignoriamo tutto, a parte il nome, e i tentativi fatti per identificarlo con personaggi storici restano soltanto ipotesi. Tuttavia, pur nella sua condizione di “autore fantasma” è per noi tutt’altro che un’ombra: la sua opera lo ha reso eterno, dimostrando ancora una volta quello che gli antichi ben sapevano, che la gloria durevole è legata a ciò che si fa, non a ciò che si ostenta. Dei suoi dieci libri di *Storie di Alessandro Magno il Macedone*, scritti verosimilmente agli inizi del regno di Claudio (dal 41 a.C.), ci mancano i primi due. Quelli che abbiamo iniziano con le imprese di Alessandro dal 333 a.C. alla morte nel 323 a.C., una parabola breve ma densa di conquiste come un’epopea. Tra i primi episodi è, ad esempio, quello – passato in metafora proverbiale – dello scioglimento del “nodo di Gordio”: nodo “fatale”, che secondo la tradizione nella città di Gordio (odierna Turchia) legava inestricabilmente il carro consacrato a Zeus e l’aratro del personaggio mitico che aveva dato il nome alla città, divenuto re in seguito a un segno celeste; un oracolo aveva promesso il dominio dell’Asia a chi fosse riuscito a sciogliere quel nodo e Alessandro, di passaggio, vista la vanità dei tentativi di districare il nodo, lo tagliò con la spada. Fosse per caso o per segno del destino, in seguito egli conquistò per davvero l’Asia. Questo aneddoto, apparentemente legato a un incidente di percorso, porta con sé qualcosa dell’alone di leggenda che al tempo di Curzio ha già dato vita a una cospicua produzione

letteraria sul personaggio dai tratti talvolta romanzeschi. E del romanzo ha qualche tratto lo stile della scrittura di Curzio, insolito per uno storico: mentre descrive lo scontro con l’imperatore persiano Dario a Isso, o gli onori divini tributati ad Alessandro in Egitto presso il tempio di Giove Ammone, o nelle altre numerose tappe di una conquista che sembra non avere fine, il racconto indulge a digressioni che nascono dalla curiosità per universi culturali differenti. Manca la dimensione propriamente fantastica dei racconti di meraviglie, e cioè mancano animali o piante dai caratteri straordinari (o mostruosi): ma il senso dell’alterità seducente di quel mondo in cui Alessandro si addentra con la sua conquista forma lo sfondo più adatto per l’eroe che nel ritratto di Curzio associa qualità straordinarie a quella indispensabile miscela di *felicitas* e *fortuna* che garantisce il successo. Insomma, alla costituzione di quel mito di Alessandro che nessun grande della storia è mai riuscito nel tempo a riproporre, anche l’opera di Curzio dà un importante contributo.

Storici minori e trattatistica varia

Nel mare della trattatistica di stampo storico e filosofico che caratterizza la produzione culturale della prima età dell’impero, non si possono passare sotto silenzio i nomi di Tito Labieno, Cassio Severo, Cremuzio Cordo, tutti in varia misura colpiti da censura (sotto Augusto e sotto Tiberio) a motivo delle loro tendenze repubblicane o comunque della forte vena satirica con la quale i loro scritti – per noi perduti – screditavano membri dell’aristocrazia vicini all’imperatore. Oppositori della tirannide imperiale sotto Nerone sono poi alcuni rappresentanti dello stoicismo, tra i quali Trasea Peto, Musonio Rufo e Lucio Anneo Cornuto, liberto della famiglia di Seneca, di cui ci è giunto solo il *Sommario di teologia ellenica*, in greco: in questo breve trattato gli antichi racconti mitologici sugli dèi vengono interpretati come un travestimento allegorico dei principi della fisica stoica.

Apicio o i sapori delle ricette antiche

Certamente uno dei trattati più singolari della letteratura latina che è giunto fino a noi è il *De re coquinaria* (“Sulla gastronomia”) attribuito a Marco Gavio Apicio e conosciuto per la sua ricchezza oltre che per le

sue stravaganze gastronomiche. Le circa 500 ricette che compongono questo “Artusi” *ante litteram* non sono certamente state scritte da lui, al quale invece si può attribuire il nucleo originario del trattato. Il testo del *De re coquinaria* non soddisfa soltanto una curiosità antiquaria sugli usi alimentari dei Romani, ma aiuta a comprendere alcuni aspetti significativi della storia dei consumi: quello della alimentazione è infatti – allora come oggi – un ambito antropologico di grande rilevanza. Se volessimo disegnare una mappa alimentare del mondo romano, dovremmo considerare che, da originarie caratteristiche di sobrietà (quando, in età arcaica, si consumavano pane, formaggi di capra, e cereali “inferiori” come il farro e l’orzo), la mensa dei Romani si imprziosisce progressivamente: se in età repubblicana, per esempio, si affermano i legumi, da sempre considerati “la carne dei poveri”, il vero salto qualitativo si ha a partire dal III secolo a.C., quando, in seguito alle guerre di conquista, si avvia un processo di importazione dei prodotti, che modifica e diversifica i bisogni alimentari. La cucina diventa un’arte vera e propria anche per influenza delle pratiche greche e orientali, un’arte che si fonda su un presupposto molto lontano dal nostro modo di concepire “la scienza in cucina e l’arte di mangiar bene”: se a noi oggi piace proprio “sentire i sapori” e riconoscere, in un piatto pur elaborato, gli elementi di cui è composto, i cuochi romani erano maghi del travestimento dei cibi, nella convinzione che questi ultimi dovessero subire una trasformazione attraverso cui si mimetizzasse la natura del cibo stesso. Dalla natura alla cultura, anche in cucina.

Vedi anche

Augusto: il fondatore dell’impero
I Romani e gli animali
Lucrezio
Il*mos maiorum* e le origini troiane di Roma
Astrologia, magia e divinazione a Roma

Seneca politico, scienziato e drammaturgo

di Mario Lentano

Seneca è il massimo filosofo latino di tutti i tempi e contemporaneamente è anche poeta, libellista, drammaturgo, pensatore politico. Dopo Cicerone, a lui si deve il progetto più ambizioso concepito dall'aristocrazia senatoria per riservare a se stessa un ruolo centrale nel governo dell'impero: un progetto che Seneca cerca in prima persona di realizzare svolgendo all'ombra di Nerone il ruolo di consigliere e di eminenza grigia del principe e del cui fallimento finisce in ultima istanza per rimanere vittima. Ma Seneca è anche autore di un corpus di tragedie destinato a influenzare per secoli il teatro europeo: storie torbide, sanguinarie, espressione di un mondo segnato dall'oblio della ragione, esse costituiscono una sorta di pedagogia al rovescio, di alternativa drammatica a quel perfetto dominio sulle passioni teorizzato nella produzione filosofica.

Ascesa di un provinciale di talento

Lucio Anneo Seneca nasce a Cordova, in Spagna, intorno al 4 a.C. Il padre è un intellettuale di rilievo, appassionato di retorica e storico, con una larga rete di relazioni a Roma, la madre una donna colta e sensibile. Giunto piccolissimo a Roma, Seneca riceve un'accurata educazione letteraria e retorica, ma segue anche lezioni di filosofia; precocemente abbraccia la dottrina stoica, che interpreta con la libertà di pensiero tipica dei filosofi romani ma alla quale resta sostanzialmente fedele tutta la vita. Trascorre buona parte della giovinezza in Egitto, probabilmente per motivi di salute; di ritorno a Roma intraprende la carriera politica, ottenendo nel 33 la questura e avviandosi contemporaneamente a una promettente attività oratoria. Nel 37 sale al potere Caligola: tra l'affermato retore e il giovane imperatore i rapporti si fanno presto tesi; col tempo il principe giunge a odiare Seneca al punto da volerne la condanna a morte, evitata solo perché una delle sue amanti gli fa notare che il malaticcio oratore è destinato comunque ad una morte precoce. Nel 41 Caligola viene liquidato da una congiura di palazzo che porta

inaspettatamente al potere Claudio (10 a.C. - 54 d.C.); ma appena pochi mesi dopo Seneca viene relegato in Corsica, accusato di aver commesso adulterio con una delle sorelle di Caligola. Sull'isola, che è all'epoca poco più che uno scoglio deserto, il filosofo trascorre otto lunghi anni, poi nel 49 sopravviene la svolta: la nuova moglie di Claudio, la potentissima e ambiziosa Agrippina (15-59), non solo richiama a Roma Seneca, ma gli affida l'educazione del giovanissimo figlio Nerone, del quale sta meticolosamente preparando l'ascesa al trono. Dalla condizione di esule Seneca si trova così nuovamente proiettato nel cuore del potere, specie quando nel 54, dopo la morte di Claudio, assassinato forse dalla stessa Agrippina, un Nerone appena diciassettenne sale al trono: del giovanissimo principe Seneca è la guida, l'eminenza grigia, il consigliere politico più ascoltato insieme al prefetto del pretorio Burro, comandante della guardia imperiale, e alla stessa Agrippina, e tale resterà per i primi cinque anni di governo di Nerone, passati alla storia con il nome di "quinquennio felice". Per un attimo sembra realizzarsi l'antico sogno di Platone, secondo il quale le società umane sarebbero state felici solo quando a governarle fossero saliti dei filosofi.

Il De clementia

All'anno dell'ascesa al principato di Nerone risale l'*Apokolokyntosis* (letteralmente "zucchificazione"), una feroce satira che mette in scena l'arrivo tra gli dèi dell'appena defunto Claudio, il processo cui questi viene sottoposto da una corte presieduta da Augusto e infine la sua condanna a diventare schiavo per l'eternità, velenoso contrappasso per un principe accusato tra l'altro di aver concesso un eccessivo potere ai propri liberti. All'anno 54 risale il *De clementia*, un trattato politico in due libri che Seneca dedica a Nerone all'esordio della sua esperienza di governo. La clemenza, che Seneca definisce come "capacità di controllare il proprio animo riguardo la facoltà di punire" ovvero come "mitezza di un superiore nel fissare la pena contro un inferiore", viene additata come la virtù che deve caratterizzare il giovane principe, guidarne l'opera di governo e il rapporto con i sudditi e soprattutto assicurargli la fedeltà e l'amore di questi ultimi, che costituisce la garanzia più sicura di un regime stabile e sostenuto dal consenso dei

governati. Raccomandabile a tutti, la clemenza si addice soprattutto a chi governa: proprio chi possiede un potere virtualmente senza limiti dev’essere capace di imporsi una misura; il comportamento del principe è assimilato a quello di un medico, che si rassegna ad amputare un arto solo quando ogni altra terapia si è rivelata infruttuosa, o a quello di un padre indulgente, pronto a giustificare i propri figli e disposto a ricorrere a mezzi coercitivi solo come opzione estrema. La clemenza è dunque frutto di una scelta e di una valutazione razionale e non va confusa con la pietà, che nasce invece da considerazioni emotive. Nonostante il ripetuto richiamo ad Augusto, modello per tutti gli imperatori successivi, il *De clementia* rivela chiaramente quanta strada abbia fatto la trasformazione del principato in un regime assoluto: Nerone dispone di un potere immenso, pari solo a quello esercitato da Giove, e soprattutto di un potere che nessun’altra istituzione è in grado di controbilanciare o anche soltanto di limitare. Dall’arbitrio del principe dipende la sorte di uomini, città, popoli interi; la vita e la morte di cose e persone, da un capo all’altro dell’impero, sono legate alle sue scelte. In una situazione di questo genere, Seneca può solo fare appello a Nerone perché accetti una volontaria autolimitazione del suo potere: è il principe che dovrebbe scegliere – perché persuaso della sua preferibilità e della sua convenienza politica – la via della clemenza; ma né Seneca né l’aristocrazia senatoria cui questi appartiene potrebbero realmente opporsi se la scelta di Nerone fosse diversa (come in effetti sarà).

Un ritiro operoso

Seneca resta accanto a Nerone cinque anni; nel 59 l’uccisione di Agrippina, alla quale il filosofo non sa o non vuole opporsi, segna una prima incrinatura nei loro rapporti; al 62 risale la decisione di ritirarsi definitivamente dalla scena pubblica. Come è nella tradizione aristocratica latina, quello di Seneca è però un ozio operoso: tra il 63 e il 65 il filosofo compone alcune delle sue opere più importanti, tra cui i sette libri delle *Naturales quaestiones*, dedicate al pupillo degli ultimi anni, Lucilio, destinatario anche della raccolta epistolare che Seneca va allestendo nel medesimo torno di tempo. Le *Naturales quaestiones* sono articolate in sette libri e affrontano una vasta gamma di fenomeni

naturali, dall’arcobaleno al tuono, al fulmine, dalle acque – con una digressione sul problema delle piene del Nilo – a neve e grandine, dai venti e la loro origine ai terremoti, alle comete. Su ognuno di questi fenomeni Seneca discute le teorie dei suoi predecessori, quindi motivatamente aderisce all’una o all’altra di esse oppure avanza una propria interpretazione originale. Molto suggestiva la conclusione dell’opera: il cammino della scienza è appena agli inizi e l’universo un palazzo appena dischiuso alla conoscenza umana: ben piccola cosa sarebbe del resto il mondo se ogni generazione non potesse apportare il proprio contributo alla sua conoscenza. Tuttavia, le *Naturales quaestiones* non possono essere definite senz’altro un’opera scientifica: gli interessi filosofici e i grandi temi della riflessione senecana fanno capolino continuamente nel corso della trattazione e ne chiariscono il senso ultimo. Seneca è certo incantato dall’indagine sull’universo, scrive pagine di grande intensità sul pensiero umano capace di muoversi fra le stelle e di penetrare i segreti del cosmo; la conoscenza della natura è uno dei fini della vita umana, uno dei compiti che distinguono l’esistenza degli uomini da quella delle belve e la rendono meritevole di essere vissuta. Eppure quella conoscenza non è il fine supremo, che coincide piuttosto con il perfezionamento morale dell’uomo. Ecco perché la trattazione scientifica viene spesso interrotta per fare posto alla riflessione etica, o meglio fornisce la base su cui fondare tale riflessione. Così, per limitarsi ad un solo esempio, la discussione sui terremoti e sulle loro cause offre il destro per una meditazione sulla fragilità umana, soccombente di fronte a minacce infinitamente meno gravi rispetto a quella di un sisma, e per un finale invito ad essere sempre pronti e vigili dinanzi alla morte.

Seneca drammaturgo

Il genio multiforme di Seneca si esprime anche in ambito drammaturgico: sotto il nome del filosofo ci sono giunte infatti dieci tragedie, le uniche complete dell’intera letteratura latina; di queste una, l’*Octavia* – tecnicamente una pretesta, cioè una tragedia di ambiente romano, mentre le altre sono tutte coturnate, drammi di ambientazione greca –, è certamente spuria, su un’altra, l’*Hercules Oetaeus*, gravano forti sospetti di inautenticità; una terza tragedia, le *Phoenissae*, è

certamente incompleta, perché priva dei cori e nettamente più breve rispetto alle altre. Estremamente difficile risulta precisare la cronologia delle tragedie: scritte in età giovanile, durante l'esilio in Corsica secondo alcuni, nel corso dell'esperienza accanto a Nerone come strumento pedagogico per l'allievo imperiale secondo altri, o ancora dopo il ritiro dalla vita politica. Un'altra questione dibattuta riguarda la destinazione finale dei drammi: si trattava di copioni pensati per una effettiva messa in scena o di semplici testi destinati alla lettura? Entrambe le ipotesi sono state sostenute con buoni argomenti e il problema resta insoluto. Quanto alla scelta dei temi, infine, Seneca seleziona vicende già largamente frequentate dai drammaturghi precedenti: il ciclo troiano (*Agamemnon*, *Troades*), il mito di Fedra e Ippolito (*Phaedra*), quello di Edipo (*Oedipus*, *Phoenissae*), Ercole (*Hercules furens*), il ciclo degli Argonauti (*Medea*), il mito di Atreo e Tieste (*Thyestes*). Tutti i drammi di Seneca chiamano in causa vicende di sangue e morte; i protagonisti delle tragedie sono invariabilmente mossi da passioni distruttive, spesso coincidenti con il desiderio di vendetta: Clitemnestra intende punire il marito Agamennone che ha sacrificato la figlia Ifigenia per assicurare alla flotta greca una felice navigazione per Troia; Medea è furiosa per essere stata abbandonata da Giasone, il principe greco per il quale ha lasciato patria e famiglia, e si vendica uccidendone moglie e figli; Fedra, innamoratasi del figliastro Ippolito e da questi rifiutata, lo accusa falsamente di violenza presso il marito Teseo, che a sua volta lo maledice e ne provoca la morte e così via. Alla sete di vendetta si associa talora quella di potere: è il caso di Atreo, che imbandisce al fratello Tieste le carni dei suoi figli morti non solo per vendicare l'adulterio da questi a suo tempo commesso con la moglie di Atreo stesso, ma anche per consolidare il proprio dominio; assetato di potere è Egisto, l'amante di Clitemnestra, che proprio per questo istiga la donna a uccidere il marito, mentre intorno al regno di Tebe si scontrano fino a uccidersi reciprocamente i due figli di Edipo, Eteocle e Polinice. Anche la passione d'amore trascina spesso i personaggi senecani, ma sembra destinata a tramutarsi presto nel suo opposto: per amore Fedra ha macchiato il suo onore di moglie, dichiarando la propria passione al figliastro Ippolito, salvo poi provocarne la morte dopo essere stata respinta; per amore Medea ha commesso delitti efferati, ma altri, ancora più crudeli, ne commette

quando la passione per Giasone cede il posto alla rabbia feroce di un'amante abbandonata. Infine, non mancano casi in cui alla base del dramma c'è un intervento divino, mosso a sua volta da desiderio di vendetta, come quando per odio nei confronti di Ercole, Giunone precipita l'eroe in un accesso di follia che lo induce a sterminare i propri familiari. Le tragedie senecane sono dunque particolarmente cupe, dominate da passioni che si manifestano sin dall'inizio all'apice della loro forza; a volte i personaggi che ne sono travolti accennano qualche resistenza, provano a dominare le emozioni che stanno per sopraffarli, o vengono invitati a compiere questo tentativo dalle figure che li circondano, ma tutto risulta inutile: rabbia, amore, vendetta, sete di potere sembrano demoni incontrollabili, che presto sbaragliano ogni possibile argine, si impossessano del personaggio e lo inducono a compiere delitti di inaudita ferocia, in un'orgia di sangue, di corpi fatti a pezzi, di atti di cannibalismo di cui l'autore non cerca in alcun modo di attenuare l'orrore. Non per questo i protagonisti delle tragedie senecane agiscono d'impulso, in modo irrazionale: al contrario, essi sono di solito perfettamente lucidi e pienamente coscienti della gravità delle proprie azioni, in una singolare mescolanza di passione e ragione. Il teatro costituisce insomma in Seneca il rovesciamento del suo insegnamento filosofico, tutto incentrato sul controllo delle passioni e sul dominio razionale della propria sostanza emotiva; esso mette in scena ciò che accade quando questo dominio viene meno, lasciando il fondo buio dell'animo umano libero di scatenarsi. Le tragedie rappresentano un mondo che ha esiliato la ragione e nel quale c'è spazio solo per l'odio, la vendetta, il sangue, la morte. Il sapiente tratteggiato nelle opere filosofiche, che attraverso la ragione è in grado di raggiungere la felicità, e il protagonista delle tragedie, governato invece dalla propria follia, disegnano così i due poli di ogni esperienza umana, sospesa tra il vertice di una felicità possibile e l'abisso sempre incombente dell'orrore assoluto.

Vedi anche

Augusto: il fondatore dell'impero
Lucrezio: una scuola filosofica in forma di poesia
Annalistica e letteratura tecnica nell'età di Augusto
I Giulio-Claudii: il consolidamento dell'impero e le origini del

Dalla satira moralistica all'epica dell'orrido: Persio e Lucano

di Silvia Azzarà

La letteratura di età neroniana vede il ritorno del genere della satira con Persio e dell'epica con Lucano. Toni e accenti sono però distanti da quelli dei predecessori Orazio e Virgilio: la satira di Persio, lontana dalla vena confidenziale del sermo *oraziano, percorre la via dell'aggressività e di un inflessibile moralismo; il* Bellum civile *di Lucano, pur avendo l'*Eneide *come modello di riferimento, rappresenta il rovesciamento dei valori sui quali si fondava, se pure in modo problematico, il poema virgiliano.*

Persio e la satira intransigente

La vita di Aulo Persio Flacco (34-62), nativo di Volterra, è segnata in modo determinante dall'incontro con il filosofo Anneo Cornuto, che influisce sulla formazione del giovane Persio e ne determina l'adesione allo stoicismo, retroterra filosofico della sua produzione letteraria. Questa è costituita – almeno per noi – da sei *Satire* in esametri alle quali si aggiunge un breve componimento in coliambi, forse in funzione di prologo. Nel componimento programmatico che apre la raccolta, Persio dà un'immagine di se stesso come poeta infastidito, quasi nauseato dalla vacuità della poesia contemporanea e più in generale del gusto letterario dell'epoca, imbevuto di erudizione mitologica e preziosismi retorici vuoti di contenuto. In aperta contrapposizione con questa tendenza, l'autore si richiama a Lucilio e ad Orazio, rivendicando la scelta del genere satirico come unica via per esprimere il proprio sdegno di fronte alla degenerazione morale del suo tempo. Ma la tradizione satirica è reinterpretata da Persio attraverso un utilizzo del registro dell'aggressività molto più marcato e radicale rispetto ai suoi modelli satirici e in particolare a Orazio: se quest'ultimo osservava i difetti degli uomini con distacco e spesso con uno sguardo complice e divertito, senza mai cadere in eccessi di severità, Persio sfodera invece le armi del castigatore dei vizi, mostrando di non conoscere i toni dell'umorismo e

il linguaggio dell’ironia, ma piuttosto quelli del disprezzo e dell’astio. Facendo appello all’ideale della *virtus* stoica il poeta si pone apertamente su un piano di superiorità morale; l’atteggiamento di condanna non è sempre esplicito, ma passa attraverso la volontà di suscitare nel lettore sdegno e riprovazione: tale è lo spirito che anima costantemente le *Satire*, sia che esortino un “giovin signore” a non abbandonarsi ad una vita oziosa e dissipata (*Satira* III), sia che trattino della libertà del saggio stoico (V), o che stigmatizzino l’avarizia e l’avidità degli eredi (VI). Il linguaggio colloquiale e quotidiano tipico della tradizione satirica è portato da Persio a soluzioni estreme: i toni realistici vengono esasperati attraverso l’accentuazione degli aspetti più ripugnanti della dimensione della corporeità. All’asprezza dei contenuti corrisponde quella dello stile: una lingua spesso ardua e una sintassi contorta sono gli strumenti espressivi di cui Persio si serve per comunicare il proprio disagio nei confronti della realtà.

Lucano: il Bellum civile come stravolgimento dell’epos tradizionale

Principale rappresentante, insieme a Persio, della poesia di età neroniana, Marco Anneo Lucano, nipote di Seneca, nasce a Cordova nel 39. A Roma si forma, come Persio, presso la scuola di Anneo Cornuto, rivelando ben presto doti intellettuali non comuni. Nerone gli affida importanti cariche politiche assai prima che egli raggiunga l’età minima prevista per tali ruoli, ma altrettanto prematuramente i rapporti con l’imperatore si incrinano, fino ad un esito tragico: coinvolto nella congiura di Pisone, Lucano, appena ventiseienne, sarà costretto al suicidio. A fronte di una produzione letteraria vasta – soprattutto se si considera la breve stagione della vita di Lucano – l’unica opera a noi pervenuta è soltanto la principale, il poema epico *Bellum civile*, rimasto incompiuto per la morte dell’autore. L’opera si interrompe infatti bruscamente nel corso del decimo libro, ma la struttura originaria doveva prevedere dodici libri sul modello dell’*Eneide*. Il *Bellum* è noto anche con il titolo di *Pharsalia*, dalla battaglia di Farsàlo, episodio chiave del poema che ha per argomento la guerra civile tra Cesare e Pompeo tra il 49 e la fine del 48 a.C. *Bella … plus quam civilia* (“guerre più atroci di quelle civili”, I, 1) è l’espressione che lo stesso Lucano utilizza nel proemio dell’opera per dare la dimensione della

scelleratezza del conflitto che si accinge a narrare: un conflitto che non vede contrapposti due eserciti appartenenti a popoli diversi, portatori di diversi valori, tradizioni e visioni del mondo, ma uomini appartenenti alla stessa comunità, *cives*, “concittadini”, che condividono radici, storia e cultura, ma che sono soprattutto legati da una serie di vincoli umani ed affettivi. Nel caso dei protagonisti del conflitto, Cesare e Pompeo, i vincoli sono persino di parentela, dato che Pompeo aveva sposato la figlia di Cesare: legami tradizionalmente considerati sacri ed inviolabili, che un *bellum nefandum*, una guerra scellerata, travolge e calpesta. Ad incarnare maggiormente l’empietà del conflitto è il personaggio di Cesare, ritratto come un tiranno senza scrupoli e senza alcuna considerazione per le norme della *pietas*. Lo stravolgimento di questo valore fondante della civiltà romana, cardine dell’*Eneide*, è una chiave di lettura per l’intero *Bellum civile*: Lucano dipinge uno scenario in cui dominano avidità e ambizione, mentre risultano sovvertiti proprio i valori tradizionali celebrati nel poema di Virgilio. Se il personaggio di Pompeo è dipinto sotto una luce ambigua, non del tutto negativa, ma di certo non sublime, è il personaggio di Catone ad assumere dei tratti eroici. Si tratta però di un eroismo sconfitto: *victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* (“la causa dei vincitori piacque agli dèi, quella dei vinti a Catone”, I, 128) è il celebre verso che sintetizza la personalità dell’Uticense, il quale sacrificherà la propria stessa vita in nome della resistenza alla tirannide. Nel mondo del poema lucaneo, a risultare sistematicamente violate non sono soltanto le norme della convivenza civile, ma anche quelle religiose: il vuoto lasciato dalle divinità tradizionali, assenti dal *Bellum civile*, è occupato da oscure pratiche di stregoneria. Centrale, per posizione e per importanza, è nel VI libro l’episodio di necromanzia che ha per protagonista la maga Erictho, nel quale Lucano non risparmia i dettagli più sinistri ed inquietanti: è chiara anche in questo caso la ripresa “rovesciata” della discesa di Enea agli inferi del VI dell’*Eneide*. Il poema di Lucano può essere dunque letto nell’ottica di un continuo dialogo per antitesi con l’Eneide, sia nei contenuti che nelle forme espressive: come lo stile virgiliano è una sintesi di equilibrio, così il gusto di Lucano tende all’eccesso, al patetismo, all’orrido. E come Virgilio diverrà il modello più luminoso di classicismo, così Lucano rappresenterà nella storia della letteratura uno dei più notevoli modelli di “anticlassicismo”.

Petronio: il *Satyricon* come labirinto del racconto

di Silvia Azzarà

Al nome di Petronio è legata una delle opere più sorprendenti dell'antichità, il Satyricon. *Caratterizzato da elementi di incertezza – identità dell'autore, cronologia ed altri aspetti della tradizione del testo – sfugge anche ad una rigida classificazione di genere. Con il* Satyricon *ci troviamo di fronte a un frammento di narrazione nel quale, come in un labirinto, si moltiplicano i registri e le forme del racconto: il tutto in un gioco letterario condotto da Petronio con formidabile ironia.*

Gli enigmi del Satyricon

Il *Satyricon*, tra le opere della letteratura latina, colpisce il lettore moderno per una pluralità di aspetti: la rappresentazione straordinariamente realistica di un mondo pieno di aberrazioni e bassezze, la presenza costante di un *eros* tutt'altro che idealizzato, un turbine di personaggi e situazioni a dir poco grottesche. Un'opera "irregolare", che l'antichità ci ha consegnato non soltanto in modo frammentario – non ci resta che una parte molto limitata rispetto all'estensione originaria –, ma anche circondata da numerosi tratti di incertezza e problemi irrisolti. Il primo "enigma" del *Satyricon* è l'identità stessa dell'autore: la critica oggi tende a sovrapporre storicamente il Petronius Arbiter indicato dai codici al Gaio Petronio di cui parla Tacito nel XV libro degli *Annales*. L'*elegantiae arbiter* della corte neroniana è ritratto come un personaggio culturalmente influente, raffinato, anticonformista; fuori dagli schemi, tanto nello stile di vita, quanto nel modo dissacrante di affrontare il suicidio impostogli da Nerone, sembra davvero il candidato ideale per l'identificazione con l'autore del *Satyricon*: uno scrittore colto che gioca con gli aspetti più bassi e sordidi della vita, ma sempre con un mirabile, elegante distacco. Enigmatico anche il titolo dell'opera, tramandato nei codici in forme diverse che si ricollegano sia alla satira, sia ai licenziosi satiri della mitologia greca. Problematico è poi tentare di definire il genere letterario: si parla del *Satyricon* come di "romanzo", usando però un

termine moderno, che non ha un vero corrispettivo nella letteratura antica. L'elemento romanzesco del *Satyricon*, fatto di avventure e peripezie, costituisce una grande cornice narrativa, all'interno della quale c'è però spazio per molto altro. Più che un genere unitario è possibile individuare un intreccio di modelli: vi è il filone delle novelle a tema erotico o grottesco, che riprendono la tradizione della *fabula milesia*; l'inserimento di parti in versi nella narrazione in prosa, tipico della satira menippea; ma soprattutto si impone il gioco della ripresa parodica di generi seri come l'epica e il romanzo ellenistico.

Ricchezza e frammentarietà

Ambientato inizialmente in una città greca dell'Italia meridionale, il frammento superstite racconta le avventure del giovane Encolpio, che è anche il narratore, e di altri personaggi a lui legati in diversi modi: tra questi l'efebo Gitone, oggetto da parte di Encolpio di un desiderio erotico perennemente frustrato, spesso a causa della presenza di un "terzo incomodo", rappresentato prima da Ascilto, in seguito dall'anziano poeta Eumolpo. La coppia Encolpio-Gitone sembra parodiare il modello del romanzo ellenistico, proponendone un radicale rovesciamento dei contenuti: non un giovane e una giovane innamorati, che affrontano infinite peripezie prima di ricongiungersi e di unirsi in matrimonio, ma una coppia omosessuale, la cui relazione si basa su dinamiche antitetiche rispetto ai valori di fedeltà e castità incarnati dai personaggi dei romanzi greci. Ancor più espliciti i riferimenti all'*Odissea*, con riprese parodiche di singoli episodi, ma soprattutto per la struttura narrativa di base che ha il suo motore nel viaggio: i personaggi si spostano, talvolta senza una meta, fuggono, si smarriscono, incappano in tempeste, strani incontri e disavventure di ogni tipo.

E se Odisseo è perseguitato dall'ira di Poseidone, Encolpio, per un qualche atto sacrilego compiuto in precedenza, è punito dal dio Priapo nell'ambito che più compete a questa divinità, quello sessuale.

Tra le peregrinazioni di Encolpio e della sua compagnia nei labirinti dei bassifondi cittadini c'è spazio anche per un singolare invito a cena: l'episodio noto come la cena di Trimalcione, dal nome del bizzarro

ospite, occupa la parte più cospicua del testo conservato. Molti elementi rendono memorabile questa sezione del *Satyricon*, tanto da farne quasi un'opera a sé stante: la caratterizzazione del padrone di casa, un liberto arricchito che nell'ostentazione di uno sfarzo senza limiti rivela la propria natura rozza e volgare; la spettacolarità delle portate, un misto di eccesso, artificio, teatralità e scenografico cattivo gusto; le conversazioni tra i convitati, anch'essi liberti, che riecheggiano in un grottesco rovesciamento i dialoghi filosofici del *Simposio* platonico. Nella riproduzione mimetica della lingua quotidiana dei convitati di Trimalcione Petronio realizza un capolavoro di realismo unico nell'antichità. Il *Satyricon* è un'opera estremamente ricca pur nella sua frammentarietà. L'elemento unificante risiede principalmente nel gusto del narrare: con fluidità e naturalezza, senza giudizi morali, ma con lo sguardo di chi conosce bene il mondo che racconta e può permettersi di trattarlo con disincantata ironia.

Vedi anche

Catullo e il *Liber catullianus*: poesia e precarietà della vita
L'elegia d'amore
Tacito

Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano

*di Donatella Puliga * e Mario Lentano ***

Nel cinquantennio che intercorre tra l'ascesa di Vespasiano e la morte di Traiano nella produzione letteraria latina fioriscono generi diversi: da una parte l'opera "enciclopedica" di Plinio il Vecchio, la summa *di Quintiliano dedicata alla retorica e gli epigrammi di Marziale che mirano alla catalogazione dei vizi umani; dall'altra parte l'epica che recupera i miti della tradizione più consolidata; e infine la prosa "ufficiale" di Plinio il Giovane e la rappresentazione della crisi nei versi rancorosi di Giovenale.*

La nuova letteratura latina sotto Traiano*

Una forte spinta alla catalogazione sembra improntare la cultura latina nel cinquantennio che va dall'ascesa del primo imperatore flavio, Vespasiano (69), alla morte di Traiano (117): la *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio (23-79) è un'enciclopedia di tutto il sapere scientifico accumulato in secoli di ricerche, dalla cosmologia alla botanica, dalla zoologia alla mineralogia alla farmacopea; l'*Institutio oratoria* di Quintiliano, a sua volta, è una *summa* della riflessione antica in merito alla retorica e alla formazione del perfetto oratore; e uno sterminato catalogo è in fondo anche l'epigramma del poeta spagnolo Marziale (39-104 ca.), in cui ogni sorta di vizio e di vezzo umano è impietosamente individuato, descritto, messo alla berlina o quanto meno fatto oggetto di una ironia più o meno benevola. Intanto la poesia epica imbocca strade nuove, sia rispetto all'età di Nerone (Lucano) che a quella di Augusto (Virgilio): l'*epos* prende ora in considerazione i grandi cicli del patrimonio mitico più tradizionale (i Sette contro Tebe, la saga degli Argonauti) oppure recupera vicende del remoto passato di Roma (la seconda guerra punica). Il "secolo beatissimo" di Traiano si esprime in letteratura in forme contraddittorie: da un lato Plinio il Giovane (60-114 ca.), oratore, uomo politico, soprattutto gran signore che alterna l'assistenza agli amici alle occasioni di incontro mondano,

gli impegni della capitale ai raffinati soggiorni in una delle tante residenze di campagna (ma Plinio è anche uno scrupoloso amministratore e destina in beneficenza e in opere pubbliche una quota dei propri beni), al lato opposto Giovenale (60-130 ca.), satirico arrabbiato, polemista feroce, inguaribile nostalgico, i cui strali si appuntano con impietosa lucidità sulle pieghe più oscure di una società al tempo stesso opulenta e stracciona, scintillante e decadente.

Plinio il Vecchio e l’enciclopedia del mondo*

Quando parliamo di divulgazione scientifica, ci riferiamo a un tipo di comunicazione che si pone l’obiettivo di trasmettere a un pubblico vasto e non specialistico i risultati della ricerca scientifica, attraverso un linguaggio accessibile e una scrittura accattivante, forse occasionalmente a prezzo di qualche semplificazione non del tutto gradita agli studiosi. È a questo tipo di produzione che possiamo accostare l’opera di Gaio Plinio Secondo, meglio conosciuto come Plinio il Vecchio (per distinguerlo dal nipote Plinio il Giovane, anche lui scrittore), la *Naturalis historia* (“Storia naturale”) in 37 libri, conclusa nel 77-78. Plinio nasce nel 23 o 24 a Como, presta servizio nella cavalleria militare in Germania sotto il principato di Claudio e Nerone, ma, nutrendo una profonda avversione per quest’ultimo, si astiene dal frequentarne la corte. Solo sotto Vespasiano si avvicina alla cerchia dei fedelissimi dell’imperatore, pur non ricoprendo – pare – nessuna carica ufficiale tranne quella di prefetto della flotta stanziata in Campania.

Plinio, secondo il ritratto che ce ne lascia in una epistola il nipote, è animato per l’intero corso della vita da un interesse a tutto campo verso il sapere scientifico, a cui dedica gran parte delle proprie energie, fino a morire durante l’eruzione del Vesuvio, il 25 agosto del 79, vittima della volontà di conoscenza che lo ha condotto a spingersi in mare per osservare il fenomeno più da vicino. Di quell’interesse e di quelle energie è testimonianza proprio la *Naturalis historia*, frutto di un lavoro smisurato quanto minuzioso, quasi inconcepibile per le forze di un singolo. Plinio si propone di raccogliere in un’unica opera tutto il sapere scientifico ereditato dai Greci, organizzandolo in categorie, con un fine dichiaratamente pratico da lui stesso indicato nella lettera dedicatoria al

futuro imperatore Tito (39-81): quello di essere utile al popolo romano. Di qui, dopo un libro intero dedicato agli indici, 36 libri che spaziano dalla cosmologia e la geografia terrestre ai regni animale e vegetale, dalla fisiologia dell'uomo ai rimedi naturali, fino ai metalli e alle pietre preziose. Lo scrittore ama i numeri, in cui vede brillare i risultati concreti di tanta fatica: parla di circa 20 mila fatti raccolti, della consultazione di circa 2000 volumi e di circa 100 autori. Lo stesso indice ragionato è opera sua ed è forse la prova più tangibile di quell'ebbrezza di catalogazione che sta alla base di un disegno tanto ambizioso. In realtà, la varietà degli argomenti che compongono la scienza naturale è refrattaria a farsi racchiudere in recinti troppo rigidi: così nella *Naturalis historia* gli argomenti si susseguono non obbedendo ovunque al principio generale di una rigorosa gerarchia, ma può capitare che dettagli insoliti attraggano l'interesse dell'autore fino a spostare il baricentro della narrazione al di fuori del solco del capitolo e alterando le proporzioni dell'insieme. Certo, la curiosità dei lettori è soddisfatta da una scrittura che tanto concede ai particolari: ma il limite di tale atteggiamento si rivela nel risultato complessivo di una divulgazione in cui troppo spesso la scientificità viene a patti con il terreno della credenza popolare e della magia. Così, tra i fenomeni atmosferici che fanno capo alla descrizione dell'universo, dopo "Tuoni e lampi", "Cause dell'eco", "Tifoni", "Fulmini", ecco che incontriamo "Piogge di latte, sangue, carne, ferro, lana e mattoni cotti". E si potrebbe continuare.

Questa singolare miscela di interesse scientifico e gusto per il particolare curioso molto ci dice delle tendenze culturali dell'epoca imperiale: da un lato, infatti, la classe dirigente romana avverte l'esigenza crescente di competenze tecnico-scientifiche specializzate, che possano costituire risposta alla complessità di un mondo sempre più vasto, e cerca di fornirne una sistematizzazione in inventari ed enciclopedie; dall'altro, il contatto costante e sempre più esteso con orizzonti culturali "altri" dal proprio alimenta il fascino per l'esotico e per il racconto di fatti sorprendenti di cui terre lontane sono l'insolito scenario.

È questo carattere che ha fatto conoscere all'opera di Plinio fortune alterne: amata nel Medioevo, osteggiata dal razionalismo del Rinascimento, rappresenta oggi per noi un serbatoio di notizie interessantissime sull'approccio degli antichi alla fenomenologia della natura, indipendentemente dal valore che rivestono sul piano scientifico.

Quintiliano e il primato della scuola pubblica*

Diversamente che per la maggior parte degli scrittori latini, che ricordiamo come intellettuali "puri", svincolati dalla necessità di guadagnarsi da vivere, la nostra immagine di Quintiliano è legata non solo all'opera che compone, l'*Institutio oratoria* ("La formazione dell'oratore"), ma anche alla professione che esercita, quella di insegnante. Marco Fabio Quintiliano è infatti il primo insegnante regolarmente pagato dallo stato ed è maestro di retorica, l'arte del comporre discorsi, che nell'ultimo secolo della repubblica ha visto fiorire il genio di Cicerone. La decisione di istituzionalizzare una retribuzione per l'insegnamento (si dice per la cifra di ben 100 mila sesterzi l'anno) è dell'imperatore Vespasiano, nel 78: è il segno del prestigio che viene attribuito alla disciplina retorica come perno della formazione anche sotto l'impero, da un imperatore che vuole consegnare l'immagine di sé stesso come quella di un buon servitore dello stato, attento al bene pubblico, e lontano dalla politica di spese e grandiose opere pubbliche che aveva caratterizzato il regno di Nerone. In questa inversione di tendenza rientra anche una diversa concezione della cultura: Vespasiano, che al contrario di Nerone non coltiva velleità artistiche (Nerone cantava e recitava), si astiene anche da qualsiasi ingerenza diretta nell'attività dei letterati, e cerca invece di potenziare il sostegno dello stato alle strutture pubbliche, le biblioteche, i riconoscimenti economici a letterati e artisti. Stipendiare gli insegnanti rientra in questa politica. L'opera più importante di Quintiliano, l'*Institutio oratoria* in 12 libri, è frutto degli studi ma anche dell'esperienza "sul campo": si tratta infatti di un compendio sistematico della teoria e della precettistica oratoria depositatasi nel tempo ad uso e consumo degli aspiranti oratori (i giovani aristocratici). Tuttavia, benché questo sia l'intento, noi moderni siamo spesso tentati di pensare al trattato quintilianeo come a un'opera di pedagogia:

secondo un’idea di formazione “globale”, i primi due libri, infatti, si occupano dell’infanzia e della prima istruzione del futuro oratore e rappresentano una sorta di “trattato nel trattato”. Stupisce ancora oggi la “modernità” di alcuni dei principi cardine che guidano l’autore nella sua teoria educativa, tanto da farci guardare a Quintiliano quasi come a un anticipatore – ad esempio – dell’ormai storico metodo Montessori. Il rispetto per la delicata psicologia della crescita che anima le pagine dell’*Institutio* è in realtà figlio di un’altissima considerazione del ruolo della formazione culturale, quella stessa che permise all’autore di ricavarsi una motivazione profonda per il proprio compito, al di là dei limiti nei quali lo avrebbe confinato la realtà dell’impero. Il *fil-rouge* che percorre dall’interno tutta l’*Institutio* è infatti proprio il valore della cultura, insieme alla funzione della scuola come veicolo di una formazione che, sul grande modello del pensiero ciceroniano, si ponesse l’obiettivo di fare del cittadino essenzialmente un uomo morale.

Marziale e l’epigramma di ambiente romano: una galleria di difetti umani*

Hominem pagina nostra sapit: la mia scrittura ha il sapore dell’uomo. Questo verso vale a sintetizzare la poetica e il contenuto dell’opera di Marziale, autore che inaugura, nella storia della cultura europea, l’immagine del poeta squattrinato, che pure non rinuncia all’orgoglio della propria dignità e irreprensibilità morale: se la sua scrittura giunge perfino all’oscenità, e comunque sempre si colora di un esasperato realismo, la sua vita resta – a suo dire – improntata ad una certa fierezza di comportamenti: *lasciva est nobis pagina, vita proba* dice in I, 4, 8. Nasce nel 40 a Bilbilis, nella Spagna Tarragonese, e lì muore intorno al 104, l’autore di epigrammi forse più fecondo della letteratura latina: Marco Valerio Marziale. Il poeta si stabilisce a Roma intorno al 64, sotto il principato di Nerone, durante il quale entra in contatto con altri grandi personaggi della cerchia dell’imperatore, tra cui Seneca e Lucano. La repressione della cosiddetta congiura dei Pisoni lo costringe a cercare il sostegno di altri protettori, finché dopo la caduta di Nerone, nel 68, Marziale riesce a godere di un notevole successo sotto i Flavi, in particolare Tito e Domiziano, che gli concedono anche titoli onorifici e privilegi fiscali. L’opera del poeta pullula di espressioni di ossequio

spesso scopertamente adulatorie nei confronti del potere imperiale, anche se, dopo la morte di Domiziano nel 96, Nerva e Traiano sembrano assai meno disposti a rivolgergli il proprio favore, ragion per cui Marziale decide di far ritorno nella sua città natale, dove compone l'ultimo libro della sua raccolta di epigrammi, il dodicesimo. L'attuale struttura della raccolta rispecchia solo in parte la successione secondo la quale i libri furono pubblicati: inizia infatti con il *Liber de spectaculis,* che è in effetti quello più antico, prosegue con i 12 libri di epigrammi e si conclude con gli *Xenia* e gli *Apophoreta*. La grandiosa opera d'arte voluta da Vespasiano e conclusa sotto il regno di Tito (inaugurata nell'anno 80), che ancor oggi costituisce il maggior monumento-simbolo di Roma, il Colosseo, è al centro del libro che Marziale dedica agli spettacoli che lì si celebravano e che il poeta considera, in toni non poco adulatori, un segno tangibile della grandezza e del potere imperiale. Questa parte dell'opera costituisce per noi una preziosa fonte di conoscenza delle pratiche e degli usi, oltre che delle regole, dei giochi circensi. Ma il nome di Marziale è certamente più legato alla produzione epigrammatica, che ha consacrato il poeta come scanzonato cantore di una umanità non di rado degradata, come dissacratore di quei valori "togati" che spesso si indossavano come una divisa piuttosto che come un sistema di convinzioni profonde e autenticamente vissute. Lo sfondo su cui prendono forma le composizioni di Marziale è quello della città di Roma come teatro di quotidiana volgarità, in cui si muovono tipi umani quantomeno strani, quando non viziosi e depravati. È la stessa metropoli tumultuosa e fagocitante ad esasperare un'umanità che rischia di soffocare nelle sue proprie manie. Vengono descritte maschere di avari, ubriaconi, donne di malaffare, cacciatori di eredità, medici incapaci di fare il proprio mestiere. Questi personaggi si muovono in ambienti squallidi, in luoghi sovraffollati che sembrano contagiare con la loro mancanza di grazia, dando vita ad una amara comicità: come quella che traspare, ad esempio, dagli insistiti riferimenti alla condizione umiliante e faticosa del *cliens*, che il poeta vive in prima persona, angosciato da ristrettezze economiche e di fatto costretto a manifestazioni di servilismo. I versi di Marziale sono spesso animati da un'oscenità anche violenta, con la quale il poeta intende caratterizzare il proprio linguaggio all'insegna del realismo e fotografare in modo impietoso gli aspetti più degradati del suo mondo.

Questa scelta non può che attirargli, del resto, gli strali dei severi moralisti, ai quali il poeta sa rispondere con abile arte del rovesciamento e del paradosso: come in I, 35, dove giustifica in modo scherzoso la propria scelta di scrivere epigrammi lascivi proprio infarcendo il testo di quelle stesse oscenità che gli venivano rimproverate. Marziale è anche però il cantore di temi più seri e talora dolenti: l'amicizia e il tradimento dei legami, e più in generale la sfera dei sentimenti, l'amore inteso come impulso del desiderio sessuale, il dolore per la morte di persone care. Sono suoi, tra l'altro, gli epigrammi più struggenti della poesia sepolcrale latina, soprattutto per la morte di bambini. Il tema dei doni occupa un posto significativo all'interno della raccolta epigrammatica di Marziale, che conta circa 1500 componimenti. In particolare, nelle sezioni dal titolo *Xenia* (doni ospitali) e *Apophoreta* (doni da portare via), che costituiscono – come si è detto – i libri posti in chiusura delle edizioni moderne del corpus poetico, viene sviluppata la descrizione della festa in cui lo scambio dei regali era istituzionalizzato: i Saturnali, celebrati in quelli che oggi sono per noi i giorni delle festività di fine anno. Questa ricorrenza costituiva l'occasione per lo scambio di piccoli regali, utile a riaffermare i vincoli delle proprie relazioni sociali, a definire la sfera di influenza nei confronti di amici e conoscenti. Marziale è in assoluto il primo che concepisce la possibilità di definire "dono ospitale" (*xenion*) non un oggetto ma un componimento poetico: lo seguirono perfino Johann Wolfgang Goethe e Friedrich Schiller alla fine del Settecento e, circa centocinquant'anni dopo di loro, Eugenio Montale, che intitola *Xenia* una sezione della raccolta *Satura*, del 1971, dedicandola alla moglie Drusilla Tanzi, detta Mosca, ospite che si è irrimediabilmente congedata dalla vita.

L'epica di età flavia: Stazio, Valerio Flacco, Silio Italico**

Sotto gli imperatori flavi, nella seconda metà del I secolo, la poesia epica conosce una eccezionale fioritura, legata ai nomi di Stazio, Silio Italico e Valerio Flacco. Rispetto all'*epos* assai politicizzato di Virgilio e soprattutto di Lucano, i nuovi poeti si rifugiano piuttosto nei territori sicuri del mito (la saga degli Argonauti, quella dei Sette contro Tebe) oppure prendono ad oggetto eventi remoti della storia romana come la guerra contro Annibale, consegnati ormai senza rischi ad una memoria

condivisa. È il polifonico canto del cigno di un genere che aveva dominato, da Omero in poi, le letterature antiche e che dopo questa felice stagione cade invece in un secolare oblio.

Publio Papinio Stazio nasce e muore a Napoli, approssimativamente verso il 50 e verso il 96, ma trascorre gran parte della vita a Roma, dove suo padre è forse precettore del giovane Domiziano; accanto a opere minori perdute, ci sono giunti di lui cinque libri di *Silvae* – il nome, letteralmente "Foreste", allude alla ricchezza e molteplicità della materia –, perlopiù carmi d'occasione che celebrano ricorrenze, feste, oggetti d'arte, terme, ville; l'*Achilleide*, un poema epico incompiuto che tratta della vita di Achille nell'isola di Sciro, dove la madre Teti ha nascosto il futuro eroe per sottrarlo alla guerra di Troia; infine la *Tebaide*, il poema al quale Stazio intendeva affidare la propria fama. La composizione dell'opera si protrae per tutti gli anni Ottanta e il poema vede verosimilmente la luce nel 91.

La materia prescelta da Stazio ha alle spalle una lunghissima tradizione letteraria, che si era espressa perlopiù in opere teatrali: all'indomani della caduta di Edipo, i suoi figli dovrebbero alternarsi al governo di Tebe, ma Eteocle rifiuta di cedere il potere al fratello Polinice; questi si reca allora ad Argo, stringe alleanza con il re Adrasto e marcia insieme a lui e ad altri eroi alla guida di un esercito che assedia Tebe. Alla fine i due nemici si affrontano in uno scontro fratricida che condurrà entrambi alla morte. A questo canovaccio Stazio aggiunge un epilogo altrettanto sanguinoso: il nuovo re Creonte impedisce la sepoltura dei cadaveri e condanna a morte Antigone e Argia, sorella e vedova di Polinice; solo l'intervento dell'eroe ateniese Teseo, che sconfigge in duello Creonte, riporta finalmente la pace. In Stazio è evidente la ripresa di tutti i *cliché* del genere epico, dall'invocazione alla Musa al catalogo degli eroi al concilio degli dèi e così via, e l'omaggio a Virgilio, esplicito non solo nella scelta del numero dei libri – dodici come quelli dell'*Eneide* – ma anche nell'organizzazione della materia, che vede la battaglia tra i figli di Edipo confinata negli ultimi sei canti del poema. Tuttavia, alla Tebaide sembra mancare una chiara struttura compositiva: il poema nasce da un affastellarsi di episodi, digressioni, discorsi che ritardano l'azione senza davvero riempirla; manca inoltre una figura dominante

paragonabile a quella di Enea in Virgilio. Grande rilievo hanno semmai le figure femminili: in un mondo segnato dal sangue, dalla guerra, dall’odio tra fratelli, figure come Antigone o Argia sono le uniche a gettare una luce positiva sul teatro sanguinoso della storia. Del tutto assenti, infine, i riferimenti alla realtà politica coeva largamente presenti in Virgilio e Lucano: che Teseo, nell’ultimo canto della *Tebaide*, alluda a Domiziano è ipotesi tutt’altro che certa, in ogni caso la presenza dell’eroe ateniese rimane marginale e posticcia.

Anche le *Argonautiche* di Valerio Flacco, che forse precedono la *Tebaide*, riprendono un tema di remota tradizione letteraria: il mito della nave Argo e degli eroi che sotto la guida di Giasone si recano nella Colchide a recuperare il vello d’oro e riescono nell’impresa grazie all’aiuto determinante di Medea, la figlia del re dei Colchi innamoratasi perdutamente di Giasone. Dell’autore non sappiamo praticamente nulla: muore certamente all’inizio degli anni Novanta, forse prima di aver portato a termine la sua opera, che si interrompe a metà dell’ottavo libro. I primi quattro canti sono dedicati al viaggio degli Argonauti; con il quinto avviene lo sbarco nella Colchide e il primo incontro con Medea; il sesto libro ha come tema centrale l’innamoramento di Medea, il settimo gli scontri sostenuti da Giasone per entrare in possesso del vello e la vittoria finale resa possibile dal contributo della potente maga; infine l’ottavo libro racconta della fuga degli Argonauti e dei Colchi lanciati al loro inseguimento. Valerio conosce a fondo la letteratura precedente sul mito di Giasone e Medea; un ruolo privilegiato tra i modelli hanno naturalmente le *Argonautiche* del poeta ellenistico Apollonio Rodio (295-215 a.C. ca.), ma Valerio se ne discosta in alcuni aspetti decisivi, ad esempio conferendo a Giasone un ruolo più nettamente protagonistico e una statura guerriera più spiccata rispetto a quanto accadeva nel poema greco. In Valerio diventa inoltre predominante la componente emotiva e patetica: le vicende concrete non sono solo accompagnate dai sentimenti dei personaggi che le vivono, ma ne sono spesso soppiantate. Questo spiega anche la grande rilevanza attribuita a Medea e al suo innamoramento, descritto secondo i moduli della poesia elegiaca – quasi un paradosso, se si considera che gli elegiaci avvertivano la propria ispirazione come antitetica a quella della poesia epica. Il più lungo poema epico latino giunto sino a noi, e

insieme il più grigio, è costituito dai *Punica* di Silio Italico. L'autore era stato avvocato in gioventù, poi uomo politico non senza macchie sulla carriera – pare facesse il delatore per conto di Nerone –, infine si era ritirato a Napoli, dove a partire dall'80 circa avvia la composizione del poema, pubblicato verso la fine del secolo. Silio tratta della seconda guerra punica, combattuta tra Romani e Cartaginesi sullo scorcio del III secolo a.C. La materia è distribuita nei 17 canti dei *Punica* in misura fortemente disuguale: dieci libri sono consacrati alle premesse e ai primi due anni di guerra, mentre i successivi 15 anni sono sbrigati negli ultimi sette libri, che vedono la progressiva ascesa di Scipione Africano, vincitore finale dei Cartaginesi. Modello assoluto dei *Punica* è Virgilio, per il quale Silio nutre una vera e propria venerazione e dal quale riprende motivi cruciali come la contrapposizione fra Giunone e Venere o la discesa agli inferi di Scipione, modellata su quella di Enea; di matrice virgiliana è anche la profezia attualizzante di Giove, che nell'*Eneide* vaticinava l'avvento al potere di Augusto, qui quello di Domiziano. L'apologia del presente non cancella peraltro il rimpianto per l'eroico passato della città, né Silio si preoccupa di attenuare la contraddizione: l'atteggiamento nostalgico e sognante verso un passato eroicizzato, che si tinge di mito, è forse la vera cifra unificante di un poema epico che non ne ha altre.

Un senatore nell'età di Traiano: Plinio il Giovane**

Gaio Plinio Cecilio Secondo nasce a Como nel 61 o nel 62. La sua adolescenza è segnata da un trauma: nell'eruzione del Vesuvio del 79, che seppellisce Pompei e altri centri della costa campana, perde lo zio materno e padre adottivo Plinio il Vecchio, spintosi incautamente sul cratere per osservare da vicino l'eruzione. L'ottima estrazione sociale e l'accurata formazione culturale spianano a Plinio la via per l'attività forense, coltivata in parallelo con la carriera politica: è oratore apprezzato; ricopre cariche sacerdotali; è console nel 100, e in quella occasione dedica un ampio discorso di ringraziamento all'imperatore Traiano, quindi, nel 111-112, governatore della Bitinia. Dopo questa data si perdono le sue tracce.

Il suo nutrito epistolario in nove libri, pubblicato per espressa volontà dell’autore, consegna al lettore il quadro di un uomo che passa la sua vita tra gli appuntamenti mondani e letterari della capitale, che scrive all’imperatore lettere di raccomandazione per questo o quel conoscente, che si muove tra l’una e l’altra delle sue ville o descrive i luoghi, invariabilmente ameni, che ha visto e nei quali magari progetta di realizzare nuove costruzioni. È persuaso di essere un oratore inarrivabile e cita senza vergogna i complimenti che la sua eloquenza gli procura; è felicemente convinto di aver sposato la migliore delle donne, e ne trae conferma dal fatto che la moglie tesse a sua volta le lodi delle capacità intellettuali del marito. Come molti privilegiati del suo tempo, Plinio si preoccupa però di destinare almeno una quota delle sue immense ricchezze ad usi in senso lato sociali: tra l’altro, provvede a fornire Como di una biblioteca pubblica, stanziando a questo scopo un milione di sesterzi, cui si aggiunge una donazione annuale di 100 mila sesterzi per il funzionamento della struttura e l’ampliamento del catalogo. È un esempio di evergetismo, un tratto tipico delle élite greco-romane e insieme un aspetto importante di un’etica civica che privilegia non tanto i gesti in favore di singole persone svantaggiate, ma la destinazione pubblica e collettiva di una parte delle proprie sostanze. Infine, come funzionario imperiale Plinio è persona proba e scrupolosa: il decimo libro dell’epistolario contiene le lettere scambiate con Traiano durante il governo provinciale in Bitinia e le risposte fornite dall’imperatore ai quesiti posti dal solerte governatore, e ci offre un quadro di prima mano del carteggio tra un amministratore e il suo principe. In una di queste lettere fanno la loro comparsa anche i cristiani: Plinio chiede istruzioni su come regolarsi nei loro confronti, Traiano lo invita a non procedere d’ufficio contro di loro, ma ad accertare la loro lealtà ai poteri costituiti nel caso vengano denunciati. Un’indicazione non priva di contraddizioni, sulla quale ironizzeranno a lungo i primi polemisti cristiani. Il *Panegirico* è il discorso indirizzato da Plinio a Traiano in occasione della nomina a console supplente per l’anno 100. In età imperiale la designazione dei supremi magistrati è ormai prerogativa del principe, e serve tra l’altro a premiare i funzionari più fedeli; da qui la consuetudine di rendere grazie per il beneficio ricevuto attraverso un pubblico discorso di ringraziamento.

Il testo pliniano è soprattutto una fonte preziosa per conoscere il punto di vista di un senatore sulla prassi di governo di Traiano, il generale spagnolo assurto nel 98 al trono imperiale e impegnato sin da subito ad avviare una politica di collaborazione fra principe e senato. In tutto il suo discorso, Plinio si sforza di tracciare il quadro di un principe "civile": la monarchia è necessaria al governo del mondo, ma Traiano non è né un padrone né un tiranno, tanto meno un dio (con chiara allusione ai titoli che invece Domiziano, principe dall'81 al 96, aveva preteso per sé), piuttosto un padre, un magistrato che governa nel rispetto delle leggi, nell'ossequio verso il senato, nella costante ricerca del consenso da parte dei cittadini, consenso che costituisce la garanzia più sicura della sua incolumità.

Nel quadro un po' mieloso tracciato da Plinio un dettaglio colpisce, una frase lasciata cadere quasi per caso ma non per questo meno significativa: "poiché ci ordini di essere liberi", afferma il panegirista, esprimendosi a nome di tutto il senato, "noi lo saremo". È una frase apparentemente paradossale: la libertà, che dovrebbe identificarsi con l'assenza di costrizioni, nasce in realtà dall'obbedienza ad un comando del principe. Di fatto, è il realistico riconoscimento che la considerazione di cui gode il senato è pur sempre frutto di una scelta del principe, costituisce in ogni caso l'espressione della sua volontà sovrana.

Giovenale o l'urgenza della realtà*

Pochissime sono le notizie biografiche degne di fede su Decimo Giunio Giovenale, di cui sappiamo il luogo e la data di nascita: Aquino, 60. Possiamo invece ipotizzare il 127 come *terminus post quem* della morte, visto che il poeta fa riferimento nella sua opera ad alcuni avvenimenti che si verificano in quell'anno. Amico di Marziale, di cui condivide la sorte di poeta-*cliens*, in cerca di protezione da parte dei potenti, Giovenale riconosce nel sentimento dell'indignazione la singolare Musa ispiratrice della propria opera: opera che rientra nel genere della satira, e della quale ci restano 16 componimenti suddivisi in cinque libri. Proprio nella prima di queste satire (I, 79 ss.) l'autore esprime la sua dichiarazione di poetica: *si natura negat, facit indignatio versum,*

qualemcumque potest (“se non lo consente il mio talento, sarà l’indignazione a scrivere versi, per come può”). In effetti l’arte di Giovenale è affidata ad un sentimento di ira nei confronti della realtà contemporanea, non solo storica ma anche culturale e letteraria. Scegliere il genere in cui si erano distinti Lucilio e Orazio significa per lui, che pure molto si discosta da quei modelli, contrapporsi ai modi al suo tempo più diffusi del fare letteratura: i modi della pratica retorica che trattava temi altisonanti ma del tutto sganciati dalla vita quotidiana. Per Giovenale non è possibile scrivere (e segnatamente, scrivere satire) senza immergersi nella realtà del proprio tempo, dove i soldi sono al primo posto nella scala dei valori, dove la corruzione è considerata un inevitabile presupposto per il successo, la spregiudicatezza è premiata e il rigore intellettuale e morale sono considerati spazzatura.

Di fronte a questo vero e proprio degrado culturale Giovenale non indica però positive ricette di rifondazione morale, ma si limita a contrapporre la bassezza del presente alla purezza di una mitica età dell’oro, in cui la terra era governata da *pudicitia* e dal rispetto della *fides*. Nella critica feroce e implacabile alla mentalità del presente rientrano gli attacchi contro le donne, colpevoli di un totale rovesciamento del modello della moglie univira e dedita esclusivamente alla custodia dello spazio domestico. Il modello culturale romano dell’età arcaica funziona, nell’opera di Giovenale, come gabbia che impedisce di considerare con occhio equilibrato la presenza, nella città di Roma, di una “saggezza straniera” potenzialmente fonte di ricchezza e non di degrado. Se Roma è diventata una vetrina del malcostume, ciò si deve alla contaminazione con ogni sorta di alterità: la città non aveva in sé le radici del proprio male, ma è stata aggredita da agenti esterni. Si delinea così una concezione dell’”altro” come agente patogeno: Greci, orientali e soprattutto Giudei sono alle origini del male che ha aggredito l’organismo altrimenti sano della società. Una società dai contorni marcati e ben visibili, che non intende il linguaggio della trasformazione.

Vedi anche

La seconda guerra punica
Augusto: il fondatore dell’impero

Tacito

di Mario Lentano

Cornelio Tacito è il più grande storico latino di tutti i tempi. Nelle sue opere sceglie di raccontare i primi decenni del regime imperiale, dalla morte di Augusto a quella di Domiziano: ne emerge un quadro amaro, disincantato, che Tacito indaga con eccezionale acume, esplorando gli angoli più riposti della psiche dei suoi protagonisti e mostrandosi altresì capace di grandi affreschi storici, in uno sguardo che tiene conto in pari misura del vasto orizzonte imperiale e dell'asfittico mondo della corte. Ma Tacito è autore anche di un importante trattato etnografico, l'unico sopravvissuto dal mondo antico, la Germania*: un manuale essenziale in vista di una possibile campagna di conquista, ma anche l'occasione per contrapporre polemicamente la purezza dei "barbari" alla decadenza della Roma contemporanea.*

Tra silenzio e parola

Di Cornelio Tacito sono ignoti il prenome, il luogo e l'anno di nascita, da collocarsi intorno alla metà del I secolo. Sposa la figlia di Giulio Agricola, funzionario integerrimo e generale di spicco, morto sotto Domiziano, cui Tacito dedica la sua prima opera, una biografia che celebra le virtù pubbliche e private del suocero. La carriera di Tacito inizia sotto Vespasiano (69-79) e Tito (79-81) e prosegue durante la tirannide di Domiziano (81-96); nel 97 raggiunge il consolato; tre anni dopo difende i provinciali africani nel processo contro il governatore romano; nel 112-113 circa è alla testa della provincia d'Asia; la morte si colloca verosimilmente intorno al 120. Tacito arriva tardi alla scrittura: ha almeno quarant'anni quando pubblica la biografia di Agricola e la monografia sulla Germania, almeno cinquanta quando mette mano alle opere storiche maggiori, *Annales* e *Historiae*. Non si tratta solo della circostanza – comune a tutta la storiografia senatoria – per cui all'attività intellettuale ci si consacra dopo il ritiro dagli affari pubblici: Tacito denuncia il grave clima di intimidazione contro i letterati che ha segnato il quindicennio domizianeo e del quale egli stesso si dichiara

complice involontario: quando poi con Nerva (96-98) e Traiano (98-117) si realizza per la prima volta la “congiunzione di due elementi prima incompatibili, principato e libertà”, la scelta della storiografia nasce anzitutto da un bisogno di espressione a lungo mortificato e dall’esigenza di fare i conti con l’immediato passato.

Agricola

L’*Agricola* (propriamente *De vita et moribus Iulii Agricolae*) è pubblicato nel 97. Dopo un importante proemio che ricorda la persecuzione di Domiziano contro il dissenso intellettuale, il cuore della biografia coincide con il racconto delle campagne condotte dal generale in Britannia, aperto da un nitido *excursus* sulla cultura dei Britanni. Di grande rilievo anche il discorso attribuito a Calgaco, leader dei ribelli Calèdoni (stanziati nella Scozia attuale), una denuncia senza appello dell’avidità di conquista dei Romani, che “quando hanno creato il deserto, lo chiamano pace”. Nella chiusa dell’opera Tacito riporta, pur dichiarandola non pienamente accertata, la tesi che vuole il suocero avvelenato da Domiziano; l’*Agricola* si affianca così a quelle biografie di vittime dello strapotere imperiale che costituiscono una delle forme in cui si esprime sotto il primo principato l’opposizione senatoria al nuovo regime.

Historiae e Annales

L’*Agricola* tocca indirettamente la storia dell’età flavia; le *Historiae*, avviate intorno al 105, offrono invece un grande affresco storico del trentennio compreso fra la caduta di Nerone (68) e la morte di Domiziano (96). Dell’opera sono giunti integri i primi quattro libri e l’inizio del quinto, che si interrompe con il racconto della campagna condotta dal futuro imperatore Tito contro Gerusalemme. Nel proemio Tacito promette al lettore di far seguire in futuro un resoconto della felice età di Traiano; invece gli *Annales*, cui lo storico mette mano a partire dal 110 circa, tornano indietro nel tempo, ricostruendo le vicende della dinastia giulio-claudia dalla morte di Augusto a Nerone. Forse il giudizio di Tacito su Traiano si è modificato, o forse lo storico ha sentito il bisogno di ricercare nelle tormentate vicende dei successori di Augusto l’origine delle tare che segnano l’epoca del principato. Anche

gli *Annales* sono monchi: abbiamo i primi sei libri, che trattano di Tiberio (imperatore dal 14 al 37), e i libri dall'11 al 16, con gli ultimi anni di Claudio (imperatore dal 41 al 54) e il principato di Nerone fino al 66. Per Tacito l'avvento del principato risponde ad una necessità storica: "era nell'interesse della pace che tutto il potere fosse affidato ad una sola persona". Ma per quel regime lo storico ha poca simpatia: violenza del potere, servilismo delle élite, passività o indifferenza delle masse ne sono i tratti caratterizzanti. Non per questo Tacito apprezza quanti hanno seguito, pagandola con l'esilio o con la morte, una linea di opposizione intransigente al regime, che lo storico giudica perdente e sterile; i suoi eroi sono semmai uomini come Agricola, che senza cedere a umilianti compromessi hanno accettato di servire lo stato, dimostrando che "si può essere grandi uomini anche sotto cattivi imperatori". I ritratti dei principi, laddove possiamo ricostruirli, sono invariabilmente impietosi: Tiberio è un mostro di dissimulazione e di crudeltà, Claudio un inetto nelle mani di mogli e liberti, Nerone un criminale perso in un folle delirio di potere. Ma neppure Galba, l'aristocratico di antica schiatta succeduto per pochi mesi a Nerone, è esente da critiche: la sua ruvida intransigenza è inadatta ai tempi nuovi; a reggere un grande impero servono virtù e capacità che non si identificano necessariamente con quelle della morale tradizionale, ma anzi a volte si pongono agli antipodi di quella morale. Quello di Tacito è dunque un quadro dove le tinte fosche prevalgono nettamente sulle luci. All'analisi dei fatti storici contribuisce potentemente anche la lingua: uno stile austero e insieme agile, che si modella su ogni piega dell'animo umano, imprevedibile e contorto come la realtà che è chiamato a raccontare.

La riflessione etnografica nella Germania: spazi, climi, uomini

La riflessione etnografica nasce nella cultura greca del V secolo a.C., alimentata dal lungo scontro con la Persia. Poco a poco il modello interpretativo che si impone, e passa poi nel mondo romano, è quello del cosiddetto "determinismo geo-climatico", che postula uno stretto rapporto fra i tratti fisici e psicologici di una popolazione e il contesto ambientale in cui essa vive, dal clima alle caratteristiche del suolo. Applicato su scala globale, il modello distingue tra popoli del nord,

stanziati in climi freddi e umidi, ricchi di sangue ma dotati di un coraggio impulsivo e irrazionale, e popoli del sud, che vivono al contrario in climi caldi e secchi, scarseggiano di sangue e sono intelligenti ma vili. I popoli della fascia temperata, invece, identificati ora con i Romani, manifestano un perfetto equilibrio fra intelligenza e coraggio e grazie alla loro posizione privilegiata hanno imposto la propria egemonia su tutte le terre conosciute. Interessi etnografici sono presenti nella storiografia latina sin dalle origini, pur se rigidamente subordinati all'ottica prevalentemente politico-militare della narrazione. *Excursus* pieni di acume sui popoli affrontati in guerra si leggono nel *De bello Gallico* di Cesare; Seneca compone un'operetta (perduta) sui costumi dell'Egitto; una digressione etnografica sulla Britannia apre, nell'*Agricola* di Tacito, il resoconto delle campagne condotte in quell'area dalle truppe di occupazione romane, e analogamente accade nelle *Historiae*, dove il quadro dell'origine e dei costumi degli Ebrei introduce il racconto della guerra combattuta contro quella popolazione all'epoca di Vespasiano. Anche la *Germania* (designazione abbreviata del titolo completo *De origine et situ Germanorum*) nasce forse come introduzione a una delle campagne militari condotte in quello scacchiere nel I secolo; l'ampliarsi del materiale probabilmente induce Tacito a farne un'opera a sé, pubblicata nel 98 e giunta sino a noi come l'unico trattato etnografico completo proveniente dal mondo romano.

I 46 capitoli della *Germania* sono divisi in due metà di lunghezza pressappoco equivalente: la prima contiene informazioni generali sull'etnia germanica, dalle origini al clima alla posizione geografica, dalla struttura sociale e familiare alla religione, dal ruolo della donna alla condizione degli schiavi e così via. La seconda parte passa invece in rassegna le singole tribù, mettendone in luce i tratti peculiari; lo sguardo procede da ovest verso est, dai popoli che abitano ai confini con la Gallia, più vicini e dunque meglio conosciuti, a quelli persi nel remoto confine orientale, per i quali le notizie attendibili si fondono con quelle leggendarie o senz'altro fantastiche.

Quale scopo si ripromettesse Tacito dalla sua ricerca etnografica è materia di discussione. La conquista della Germania era stato il grande progetto fallito di Augusto: le ripetute campagne condotte nella regione

avevano ottenuto successi effimeri e si erano in ultimo risolte in un disastro di gravissime proporzioni, quando nel 9 le legioni al comando di Varo erano state massacrate sino all'ultimo uomo dai Germani. Da allora i progetti di conquista erano stati accantonati, ma i Romani avvertivano con disagio l'idea di un popolo numeroso e potente che incombeva sul confine del Reno, ad un passo dal cuore dell'impero. L'interesse di Tacito è forse quello di fornire notizie su questo avversario potenziale che rischia in qualsiasi momento di trasformarsi in un nemico reale: di fatto, il suo resoconto è ricco di informazioni su tecniche e strategie di guerra dei singoli popoli: la Germania poteva diventare un utile prontuario se Traiano avesse deciso una ripresa dell'iniziativa romana nella regione. Il tratto più interessante nella descrizione dei Germani è però l'ammirazione che Tacito mostra per quella cultura, specie laddove passa in rassegna le istituzioni familiari e la posizione della donna. Qui la naturale virtù dei "barbari" è espressamente contrapposta alla decadenza morale di Roma: tra i Germani l'adulterio è un fenomeno rarissimo, il matrimonio un istituto solido e onorato; "laggiù, sedurre ed essere sedotti non è un gioco galante", come evidentemente accadeva fra le spregiudicate matrone dell'aristocrazia romana; insomma, "hanno più forza laggiù i buoni costumi di quanta ne abbiano altrove le buone leggi", con implicito riferimento alla minuziosa ma inefficace legislazione augustea contro l'adulterio. Nasce così il mito del "buon selvaggio", l'idea che i popoli "primitivi", lontani dalle tentazioni e dalle raffinatezze della civiltà, conservino proprio per questo una più solida fibra morale, uno spirito genuino e incontaminato. I Germani sono oggi quello che i Romani sono stati in un remoto passato: e, al pari di questi ultimi, sono potenzialmente in grado di conquistare il mondo. Di fronte ad una simile prospettiva non si può abbassare la guardia: questo sembra essere, in ultima istanza, il senso dell'opera tacitiana.

Vedi anche

Augusto: il fondatore dell'impero
L'età degli Antonini, ovvero della scoperta dell'interiorità
I barbari: lo scontro
L'educazione a Roma
La sessualità a Roma

Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La religione romana
Cesare, il vincitore degli “altri”
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto

La seconda età imperiale e la fine della romanità: da Adriano alle grandi invasioni

Cammini della curiosità da Svetonio ad Apuleio

di Silvia Azzarà

Il II secolo, epoca aurea dell'impero, non produce letteratura di primo piano. Con il venir meno di tensioni e conflitti, anche la cultura sembra rinunciare a mete impegnative: la scena letteraria è dominata dalle figure di Svetonio, Frontone e Gellio, eruditi accomunati dal gusto per il particolare e la curiosità. Curiosità che caratterizza anche Apuleio: le sue Metamorfosi *hanno il sapore di un'epoca spiritualmente inquieta, se pure di pace e stabilità, e in cerca di verità e salvezza.*

Svetonio tra biografia e pettegolezzo

Sulla vita di Gaio Svetonio Tranquillo non abbiamo notizie molto precise. La data di nascita si colloca negli anni 70 del I secolo, mentre quella di morte non ci è nota. Sappiamo che ricoprì l'incarico di segretario di corte, probabilmente già sotto Traiano, con una triplice funzione: addetto agli archivi, curatore delle biblioteche pubbliche e responsabile della corrispondenza del *princeps*. Di lui non si hanno più notizie dopo il 122, anno in cui per motivi non chiari viene destituito dall'incarico.

L'attitudine dell'uomo di studi vissuto sempre tra biblioteche ed archivi trova conferma in una lista di opere perdute, tutte a carattere erudito, e nelle sue due opere biografiche: il *De viris illustribus* e il *De vita Caesarum*. La prima è una raccolta di brevi biografie di letterati, di cui è pervenuta soltanto, incompleta, la sezione intitolata *De grammaticis et rhetoribus*. Il *De vita Caesarum* è invece un'opera di più ampio respiro, che fa di Svetonio il modello di scrittura biografica per eccellenza nella letteratura latina: si tratta di una raccolta di 12 vite di imperatori, a partire da Giulio Cesare, considerato il capostipite del principato. In un passo della *Vita di Augusto* Svetonio fornisce al lettore alcune importanti indicazioni di metodo, affermando che intende condurre l'esposizione delle vite *singillatim*, in modo particolareggiato, e *neque per tempora sed per species*. Al criterio cronologico si preferisce quindi

procedere per “rubriche” dedicate ai vari aspetti della personalità dell’imperatore: sono primariamente i vizi e le virtù ad interessare Svetonio, che segna infatti le sue *Vite* di una forte impronta moralistica. L’abbandono dell’andamento cronologico decreta una netta divaricazione tra il genere biografico e le finalità e i metodi propri della storiografia; la scelta della suddivisione per *species* è finalizzata alla costruzione e alla definizione della personalità dell’imperatore: non attraverso uno sguardo di insieme o un’analisi degli eventi di maggiore rilevanza politica o militare, ma mediante l’indagine di aspetti minuti e talvolta di apparentemente scarsa importanza. Abitudini, manie, stranezze dei vari imperatori sono portate alla ribalta da Svetonio attraverso aneddoti che la storia ufficiale non tramanda. E, insieme all’uso di fonti più autorevoli ed affidabili, non è raro il ricorso al pettegolezzo e alla diceria, coerentemente con le esigenze di un genere che vuole intrattenere un pubblico curioso e non ambisce a diventare storia.

La prosa erudita di Frontone e Gellio e la letteratura giuridica

La rinuncia a una letteratura di grandi ambizioni caratterizza il panorama della prosa per tutto il II secolo. Ne sono un esempio le figure di maggiore spicco dell’epoca, Frontone (100-166 ca.) e Gellio (115-165 ca.). Il primo è un personaggio decisamente influente sotto Adriano (76-138) e gli Antonini: avvocato e retore di successo, ricopre importanti incarichi politici e si occupa dell’educazione dei futuri imperatori Marco Aurelio e Lucio Vero. Della sua produzione letteraria restano parte dell’epistolario, che comprende le corrispondenze con gli imperatori e con gli amici, e altre opere, anch’esse in forma epistolare, di argomento retorico. La retorica è in assoluto l’interesse principale di Frontone, ampiamente trattato anche nell’epistolario, quando non prevale la dimensione strettamente privata. Frontone propone un modello di eloquenza, l’*elocutio novella*, che si caratterizza per la tendenza all’uso di parole rare ed arcaiche, ritenute portatrici di esattezza oltre che di eleganza. Che l’interesse per la forma prevalga decisamente sui contenuti risulta evidente anche dagli scherzosi esercizi retorici, come le *Lodi del fumo e della polvere*, un esempio di eloquenza che non ha altro scopo se non l’evasione e il compiacimento per l’uso

della parola in quanto tale. A differenza di Frontone, Aulo Gellio non è un professionista della retorica, né della letteratura. Particolarmente rilevante nella sua biografia è il viaggio di istruzione in Grecia. Sono proprio le veglie notturne di un inverno ateniese la cornice delle *Noctes Atticae*, composte attorno al 170: si tratta di una raccolta di appunti e note sugli argomenti più disparati, concepita come una sorta di serbatoio di conoscenze utili per la memoria. Il materiale è assemblato senza un preciso criterio interno: la caratteristica più evidente è una curiosità intellettuale aperta ad un'estrema varietà di argomenti, dalla letteratura, al diritto, alla filosofia, all'ambito linguistico, relativamente al quale Gellio si pone sulla linea arcaizzante di Frontone. Non c'è un disegno di insieme, ma l'attenzione per i particolari in molti casi fa delle *Noctes Atticae* una straordinaria fonte di informazioni di carattere antropologico sulla cultura romana. Alla stessa epoca risale un'altra opera, fonte per noi di preziose conoscenze, questa volta nel campo del diritto. Le *Institutiones* di Gaio sono l'unico testo giuridico conservatoci integralmente, grazie ad un palinsesto ritrovato a Verona nel 1816; gli altri testi latini di diritto sono infatti andati perduti poiché, una volta antologizzati nel VI secolo per la raccolta dei *Digesta* di Giustiniano, è venuta meno l'esigenza di conservare gli originali. Le *Institutiones* di Gaio, in quattro libri, espongono i principi basilari del diritto romano, suddivisi in tre sezioni, *ad personas*, *ad res* e *ad actiones*.

Apuleio o della curiosità itinerante. Percorsi tra magia, letteratura e favola nel romanzo L'asino d'oro

Di Apuleio, originario di Madaura, in Numidia, colpisce la singolare compenetrazione tra la dimensione autobiografica e il contenuto della sua opera per noi più interessante, il romanzo *Le Metamorfosi* (o *L'asino d'oro*). Perfino il *praenomen* di Lucio che alcuni codici gli attribuiscono deriva con ogni probabilità da una sovrapposizione con il protagonista del romanzo. Certamente la curiosità e la sete di conoscenza accomunano il Lucio delle *Metamorfosi* e la figura storica di Apuleio. Questi trascorre gran parte della sua vita viaggiando, come conferenziere e brillante oratore, e come studioso interessato ai campi più vari del sapere: la filosofia (*philosophus platonicus* è la qualifica che meglio sintetizza i vari aspetti della sua personalità), le scienze

naturali, il misticismo e le religioni misteriche (a Roma è iniziato lui stesso ai culti di Iside e Osiride). In un'epoca in cui un confine labile separa scienza, misticismo e magia, non stupisce che un personaggio così particolare venga accusato di essere un mago: l'*Apològia* (o *De magia)* è l'autodifesa che Apuleio pronuncerà al processo per magia intentatogli dai parenti della moglie Pudentilla, dal quale uscirà assolto. Tutti questi elementi e altri ancora confluiscono nelle *Metamorfosi,* note anche con il titolo di *Asino d'oro*. Apuleio utilizza un motivo e una struttura preesistenti, che si ritrovano in diverse fonti greche, riconducibili alla *fabula milesia,* un genere destinato ad intrattenere con un gusto particolare per i contenuti comici ed erotici. Ma in Apuleio il motivo del ragazzo che, trasformato in asino, vive una serie di avventure conservando sentimenti e sensibilità umana è il punto di partenza per la costruzione di un romanzo di grande originalità: il risultato supera ampiamente la dimensione, pur presente, della letteratura di evasione. Se infatti dal punto di vista delle strutture narrative Apuleio coniuga i modelli della *fabula milesia* e del romanzo ellenistico di avventura, è nei contenuti che le *Metamorfosi* conducono ad un altro livello di lettura, intimamente connesso al mondo di Apuleio e al suo immaginario culturale e religioso. In quest'ottica la metamorfosi di Lucio in asino rappresenta la condizione di partenza di un percorso iniziatico: dalla caduta, la trasformazione appunto, passando per l'espiazione, costituita da una serie di prove e disavventure, anche degradanti, fino alla salvezza finale, con la restituzione a Lucio del suo aspetto umano nel contesto dell'iniziazione ai misteri di Iside. Il motivo isiaco, che ha il suo compimento nell'XI ed ultimo libro, è una presenza continua nel romanzo, così come costante è il tema della curiosità e del desiderio di conoscenza: è questa la spinta iniziale che porta Lucio in Tessaglia, tradizionalmente considerata la patria della magia, per scoprire i segreti delle arti occulte; ed è la curiosità di sperimentare su se stesso le pratiche magiche che determina l'errore della sua trasformazione in asino; ma è soprattutto la ricerca e la tensione verso una meta superiore il filo conduttore delle vicende che culmineranno per Lucio nell'approdo salvifico alla religione isiaca. L'elemento della curiosità e del desiderio di conoscenza di Lucio passa anche attraverso l'ascolto delle molte storie incastonate nel tessuto narrativo delle *Metamorfosi;* tra queste spicca per estensione e ricchezza

di significati la novella di Amore e Psiche. Non si tratta solo di uno splendido esempio di fiaba antica, ma di un mito che, letto allegoricamente, richiama il tema misterico dell'intero romanzo, riproducendone in piccolo i nuclei fondamentali: la fanciulla Psiche perde il suo sposo divino, Amore, per non aver resistito alla curiosità di conoscere il suo aspetto, e potrà riottenerlo solo dopo aver superato difficili prove. Ma Psiche, come rivela il suo stesso nome, secondo l'interpretazione allegorica non è altro che l'anima, e le sue peripezie per ritrovare il bene perduto costituiscono le tappe del suo cammino di purificazione. Se nel percorso di Psiche si rispecchia quello di Lucio, in Lucio certamente si rispecchia Apuleio: non è di poco conto che nel finale delle *Metamorfosi*, al momento dell'iniziazione al culto di Iside, Lucio sia presentato al sacerdote come "uno di Madaura", quasi a conferma di un'identificazione per molti aspetti già implicita tra l'autore e il suo personaggio.

Vedi anche

I Flavi: il primato dell'amministrazione
L'età degli Antonini, ovvero della scoperta dell'interiorità
La nascita della scienza giuridica
Le fonti del diritto
Giustiniano e il *Corpus Iuris Civilis*
"Più grande" di un uomo, ma non ancora dio. Immagini teologiche e presupposti politici del culto imperiale
Nuove religioni e culti misterici
Le origini della letteratura latina e le forme della "acculturazione": dalla storiografia all'epica
L'umanità sulla scena: Plauto e Cecilio Stazio
Catullo e il *Liber catullianus*: poesia e precarietà della vita
Cicerone tra retorica e politica
Cesare, il vincitore degli "altri"
Orazio: poesia e saggezza di fronte alla precarietà della vita
L'elegia d'amore
Dalla satira moralistica all'epica dell'orrido: Persio e Lucano

La prima letteratura cristiana in latino e la resistenza della poesia profana

di Silvia Azzarà

La più antica letteratura cristiana latina si colloca geograficamente nella provincia d’Africa: mentre tra i fedeli si diffondono opere anonime di natura martirologica e agiografica, i primi scrittori cristiani affrontano problemi cruciali come la difesa della nuova religione di fronte al mondo pagano e, sul fronte interno, la lotta contro le eresie. Nell’ambito della letteratura profana la poesia assume invece forme che vanno dal bizzarro tecnicismo al ritorno al classicismo virgiliano.

Le più antiche forme di letteratura cristiana in latino

Rispetto a un cristianesimo che si esprime in greco fin dalle origini, nell’Occidente latino si registra un notevole ritardo. Le prime forme di letteratura cristiana in latino, se si tralasciano le più antiche traduzioni latine della Bibbia, sono legate al contesto delle persecuzioni. La questione è storicamente complessa: per un lungo periodo tolleranza e intolleranza verso i cristiani si alternano e coesistono in un quadro sfumato e diversificato. Quando però la radicalità del cristianesimo si scontra con il potere imperiale, emergono le figure eroiche dei martiri, che testimoniano la fede con il sacrificio della propria vita. Si diffondono così gli *Acta martyrum*, un genere che nasce dall’esigenza di fornire un resoconto relativo ai martiri, allo scopo di rafforzare nella fede la comunità di appartenenza e di suscitare in essa uno spirito di emulazione. Tra i più antichi esempi sono da considerare gli *Acta martyrum Scilitanorum*, che riguardano i martiri di Scili, presso Cartagine. Una forma di letteratura martirologica più elaborata dal punto di vista narrativo sono le *Passiones*: tra queste si ricorda in particolare la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, che tra suggestive visioni e accenti di semplice, ma intensa devozione, si pone come uno dei primi esempi di letteratura agiografica.

Tertulliano: la nascita dell'apologetica latina e la costruzione dell'identità cristiana

Cartaginese, nato intorno alla metà del II secolo, Tertulliano riceve un'educazione tradizionale nell'alveo di quella cultura pagana che, insieme all'eresia, combatterà alacremente. Di lui colpiscono l'impetuosità del carattere e lo spirito polemico che pulsa nelle sue opere: tra queste gli scritti apologetici, i primi composti in latino, come l'*Ad Nationes* e l'*Apologeticum* (entrambi del 197), l'uno rivolto al mondo pagano in generale, l'altro specificamente alle autorità imperiali. In entrambi gli scritti coesistono difesa della propria religione e attacco contro l'immoralità dei pagani; nell'*Apologeticum* in particolare è forte la denuncia contro chi perseguita i cristiani non perché colpevoli di un reato specifico, ma per il solo fatto di essere cristiani.

Una parte significativa dell'opera di Tertulliano è dedicata alla dottrina e alla polemica contro le eresie; nel *De praescriptione haereticorum* l'autore, formatosi nel campo dell'oratoria classica e del diritto, utilizza il procedimento della *praescriptio*, l'obiezione preliminare che ha lo scopo di privare preventivamente di valore gli argomenti dell'avversario; nel caso degli eretici questa consiste nel negare loro la possibilità di usare a proprio sostegno le *Scritture*, in quanto solo i cristiani fedeli all'ortodossia sono i depositari della conoscenza di esse.

La radicalità di Tertulliano si esprime con particolare veemenza nelle opere di carattere morale; l'idea di fondo è la totale inconciliabilità tra il modo di vivere dei cristiani e la società pagana, rappresentata come un mondo corrotto in cui i cristiani si trovano a dover vivere, ma con il quale non possono stipulare alcun compromesso. Un filone particolare nell'ambito degli scritti morali è quello dedicato al comportamento che deve essere tenuto dalle donne (*De cultu feminarum* e *De virginibus velandis*): i rigidi limiti imposti alle donne riguardo a tutto ciò che concerne il loro aspetto esteriore sono il chiaro sintomo di una visione tutta negativa e oscura della sessualità e del genere femminile, sul quale si concentra l'idea di peccato e che è rappresentato come l'origine di ogni male. Anche attraverso questi aspetti, così lontani dalla sensibilità moderna, Tertulliano comunica a suo modo l'urgenza di affermare

un’identità propria dei cristiani nel rifiuto di tutto ciò che appartiene al mondo e alla società pagana.

Minucio Felice, Cipriano, Commodiano

Di Minucio Felice, sulla cui vita abbiamo scarsissime notizie, ci resta l’*Octavius*, unica opera apologetica latina in forma dialogica. Minucio utilizza la forma classica del dialogo filosofico ciceroniano per veicolare il messaggio cristiano: destinatario ideale sono i pagani colti, che devono pertanto essere raggiunti attraverso un linguaggio a loro congeniale. Nell’*Octavius* Minucio si ritrova a fare da arbitro nella discussione tra il cristiano Ottavio e il pagano Cecilio che, persuaso dai ragionamenti di Ottavio e dalla sua difesa ferma, ma pacata, del cristianesimo, alla fine si convertirà. Scegliendo la forma del dialogo e ponendosi come “ponte” tra il pagano e il cristiano, Minucio propone una forma di apologetica basata non sulla *vis polemica*, come era per Tertulliano, ma sulla mitezza, non sull’aspra contrapposizione, ma su toni più sereni e moderati. Una figura di grande importanza per il cristianesimo delle origini in area africana è quella di Cipriano, un pagano convertito che diviene presbitero e poi vescovo di Cartagine. Morirà martire nel 258 sotto la persecuzione di Valeriano, come narrato negli *Acta Sancti Cypriani martyris*. Di Cipriano ci è pervenuto un epistolario dal quale si ricavano preziosissime informazioni sulla vita della comunità cristiana cartaginese negli anni più tormentati dalla violenza delle persecuzioni. Di Commodiano sono incerti tanto il luogo di nascita quanto la cronologia, ma sappiamo che anch’egli è un pagano convertito. Ci sono pervenuti due poemetti, le *Instructiones* e il *Carmen apologeticum*, rivolti a pagani e giudei con l’intento di convertirli al cristianesimo. Questo genere di poesia ha un andamento vicino alla prosa e un impianto fortemente didascalico: soluzioni formali come l’acrostico e il distico hanno lo scopo di comunicare efficacemente e far memorizzare i principi del cristianesimo.

Forme della poesia profana: tra virtuosismo e classicismo

Nell’epoca in cui il cristianesimo va definendo una propria identità letteraria, il panorama della poesia profana mostra da un lato una

tendenza al puro virtuosismo, dall’altro un’ispirazione più classica che recupera la tradizione virgiliana.

È Optaziano Porfirio il maggiore rappresentante della poesia virtuosistica profana, un genere che porta all’estremo il gusto per la forma a scapito dei contenuti. Nella sua produzione troviamo acrostici, calligrammi, *versus intexti*: si tratta di carmi in cui i versi sono costruiti in modo da formare immagini e disegni. Molto diffusi in questo ambito anche i centoni, componimenti costruiti utilizzando versi o parti di versi di altri poeti, Virgilio soprattutto, estratti dal loro contesto e ricombinati tra loro. Tra gli esempi più significativi il *Cento nuptialis* tramandato tra le opere di Ausonio. Al III secolo, se pure con qualche incertezza, si assegnano una serie di componimenti amorosi, come il *De concubitu Martis et Veneris* di Reposiano e l’anonimo *Pervigilium Veneris* (“Veglia di Venere”), un carme in tetrametri che celebra Venere e il ritorno della primavera, esempi di un gusto che domina la tarda latinità: una poesia allusiva e raffinata che pone al centro l’immaginario dell’amore e il suo apparato di simboli. Con Nemesiano, attivo nella parte finale del III secolo, si ha una forma di classicismo che recupera la dimensione didascalica della poesia virgiliana: *Bucolica*, *Cynegetica* e altri poemetti attingono alla tradizione di Virgilio, ma con esiti originali e personali.

Vedi anche

La nascita della scienza giuridica
Le fonti del diritto
Cicerone e il lessico filosofico latino
Ireneo di Lione e Tertulliano: la difesa della fede cristiana
Il cristianesimo
Cicerone tra retorica e politica
Simultaneità del diverso, smarrimento di identità e nuovi modelli culturali: Virgilio
La dialettica tra paganesimo e cristianesimo

La dialettica tra paganesimo e cristianesimo

di Silvia Azzarà

Nel corso del IV secolo il cristianesimo da religione perseguitata conosce le tappe di una progressiva accettazione, fino a diventare, verso la fine del secolo, religione ufficiale dell'impero. In quest'epoca la letteratura cristiana mostra ancora forti legami con la cultura pagana. Sul fronte pagano, sia in prosa che in poesia, emergono personalità legate ad un'ideologia conservatrice rivolta verso la celebrazione del passato. Intanto si raggiungono i risultati più maturi nella poesia cristiana.

Tra paganesimo e cristianesimo nell'età di Costantino

L'epoca che va dalla fine della tetrarchia alla conquista del potere da parte di Costantino (285 ca. - 337) ha le caratteristiche convulse di un'età di trapasso: in questi anni si collocano le ultime persecuzioni anticristiane e le prime incursioni barbariche. Con la proclamazione dell'editto di tolleranza religiosa la situazione muta nettamente e il cristianesimo si appresta a vivere la sua stagione trionfante, anche se il confronto con il paganesimo dal punto di vista culturale è sempre vivo e pressante. Le personalità letterarie di questo tempo, Arnobio, Lattanzio, Firmico Materno, Giovenco, rivelano un'identità per certi versi ancora sospesa tra i due mondi.

Arnobio nasce intorno alla metà del III secolo in Numidia, e da pagano, particolarmente avverso alla religione cristiana, a questa si converte, pare improvvisamente: la sua opera *Adversus nationes* ("Contro i pagani") nasce come una testimonianza di autentica conversione, volta a dimostrare – così ci informa il *Chronicon* di Girolamo (347-420) – che l'autore ha aderito pienamente al cristianesimo e può essere accettato all'interno della Chiesa. L'interesse di quest'opera risiede da un lato nella grande quantità di informazioni che fornisce sui culti pagani; dall'altro è significativo il racconto dell'esperienza umana dell'autore, che, partendo da una visione profondamente negativa dell'uomo e della

storia, si rivolge al cristianesimo colpito dalla testimonianza dei martiri. Nella fede cristiana Arnobio trova la pace e le risposte a tutte le paure e le angosce dell'uomo: la sua adesione è spontanea ed entusiastica e sembra non avvertire il bisogno di una conoscenza approfondita della dottrina e delle Scritture.

Contemporaneo di Arnobio, e suo allievo, è l'africano Lattanzio. Retore ed insegnante, si converte al cristianesimo in età relativamente avanzata. Esempio di una fase ancora di passaggio tra cultura filosofica tradizionale e cristianesimo è il trattato *De opificio Dei* sulla creazione dell'uomo, composto all'epoca della persecuzione di Diocleziano (303-304). L'opera più impegnativa di Lattanzio sono comunque le *Divinae Institutiones,* composte tra il 304 e il 311: si tratta del primo esempio di esposizione sistematica della dottrina cristiana, che deriva il titolo dall'uso antico di redigere *institutiones*, cioè manuali di varie discipline. Una sezione consistente dell'opera è dedicata alla confutazione del paganesimo, come nella tradizione apologetica, mentre la parte dottrinale si rivela piuttosto confusa e vicina a posizioni eretiche. L'idea di fondo consiste nei concetti di *sapientia* e *religio*, separati secondo Lattanzio nella cultura pagana, riconciliati nel cristianesimo, che è insieme vera *sapientia* e vera *religio*. Tuttavia Lattanzio compie una sorta di rivalutazione dei filosofi antichi, che, se non hanno saputo cogliere la pienezza della verità, ne hanno comunque intuito almeno una parte. Il legame mai spezzato con la cultura pagana è reso evidente anche dalle numerose citazioni di scrittori e poeti antichi, così come dallo stile classicheggiante di impronta ciceroniana. Nell'epoca successiva al termine delle persecuzioni si collocano il *De ira Dei* e il *De mortibus persecutorum*, quest'ultimo composto per dimostrare come gli imperatori che hanno perseguitato i cristiani siano stati raggiunti dall'ira divina e puniti con morti terribili. Anche in ambito poetico l'età di Costantino esprime un bisogno di conciliazione tra cristianesimo e mondo classico. Con Giovenco, prete di origine spagnola, abbiamo il primo esempio di poema epico cristiano, che coniuga i contenuti evangelici e la forma epica classica: l'*Evangeliorum libri* in quattro libri trae il suo contenuto principalmente dal Vangelo di Matteo, integrato con parti di Luca e Giovanni, con una trasposizione in esametri. L'operazione vuole rispondere alla necessità di adeguare alla tradizione

classica la forma dei testi sacri, sentita come stilisticamente troppo umile e povera di mezzi espressivi. Un altro personaggio che si colloca sul confine tra paganesimo e cristianesimo è il siciliano Firmico Materno. Prima della conversione il suo interesse è rivolto verso l’astrologia, come testimonia il trattato *Mathésis* (o *Mathéseos libri*, da intendere appunto come scienza astrologica). Dopo l’adesione al cristianesimo scrive il *De errore profanarum religionum*, un’orazione apologetica che pone il suo obiettivo polemico nei culti misterici, la cui diffusione in quest’epoca è sintomo di un paganesimo ancora vitale nonostante l’affermazione cristiana. Quest’opera è l’esempio di una tendenza all’intolleranza religiosa che appartiene al cristianesimo quando da vittima delle persecuzioni diviene religione dominante.

La rinascita della cultura pagana

Il IV secolo, che vede da un lato il trionfo del cristianesimo, assiste dall’altro al tentativo di un’élite intellettuale pagana di far rivivere il glorioso passato di Roma, con i suoi culti e le sue tradizioni. Il cristianesimo, oggetto quando non di persecuzioni, di una tolleranza forzata e spesso di un palese disprezzo da parte della classe dirigente, si sta affermando anche culturalmente e sta conquistando non più soltanto gli strati più bassi della società, ma anche quelli più colti ed economicamente agiati. Il rischio percepito dagli intellettuali pagani è che la nuova religione possa soppiantare dal punto di vista culturale la tradizione romana, cancellandone la vera o comunque presunta identità. Personaggio centrale in questo contesto è Simmaco. Vissuto nella seconda metà del secolo, ricopre varie cariche pubbliche e si distingue nell’attività oratoria. Ideologo del conservatorismo religioso e nemico del cristianesimo, Simmaco si pone come guida di quei circoli dell’aristocrazia senatoria che si sentono depositari delle tradizioni e delle istituzioni del passato, di un’identità romana da difendere e da conservare. Il nome di Simmaco è legato soprattutto alla controversia con Ambrogio (340-397) sull’altare della Vittoria: quando questo simbolo della religione pagana viene rimosso per volontà di Graziano (359-383 ca.) dalla sede del senato, Simmaco guida una delegazione di senatori per chiedere il ripristino dell’altare, ma questa non viene ricevuta dall’imperatore. Divenuto imperatore Valentiniano II (371-

392), Simmaco chiede nuovamente il ripristino del monumento, questa volta con una lettera ufficiale, la terza *Relatio*, un accorato appello alla libertà religiosa e al pluralismo: *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum* ("un così grande segreto non può essere raggiunto per una sola ed esclusiva via"). La presa di posizione radicale di Ambrogio, che minaccia l'imperatore di scomunica, pone fine alla questione con la sconfitta di Simmaco e delle istanze pagane.

Ammiano Marcellino e il revival della storiografia

Ammiano Marcellino è l'ultimo grande rappresentante della tradizione storiografica romana. Nasce ad Antiochia, in Siria, collocazione geografica che spiega il suo rapporto privilegiato con la lingua greca: l'apprendimento del latino sarà piuttosto tardivo, cosa che lascia alcune tracce nella sua opera dal punto di vista linguistico. Ammiano intraprende la carriera militare e diviene ufficiale dell'esercito con l'imperatore Giuliano l'Apostata (331-363) in Persia. Terminata la sua esperienza militare si ritira a vita privata e viaggia, facendo tappa anche a Roma, dalla cui bellezza monumentale resta particolarmente impressionato. L'opera storiografica di Ammiano (*Rerum gestarum libri*) inizia dalla narrazione del principato di Nerva (96-98), dal punto cioè in cui si erano interrotte le *Historiae* di Tacito. Le *Storie* di Ammiano si arrestano all'anno della battaglia di Adrianopoli, dedicando uno spazio notevolmente più ampio alla storia contemporanea. Raccogliere il testimone di Tacito non è solo, per Ammiano, un fatto simbolico. Molti sono infatti gli aspetti in cui il modello tacitiano si lascia percepire: un'impostazione moralistica che si avverte nella condanna del degrado morale dei Romani contemporanei; la volontà di fare una storiografia obiettiva nei confronti del potere, che porta Ammiano a non risparmiare critiche neanche a Giuliano, per quanto ammirato ed amato; il profondo pessimismo con il quale è narrata la storia più recente, che appare agli occhi di Ammiano come dominata da forze oscure e incontrollate.

L'enigma letterario della Historia Augusta

Una questione letterariamente complessa è quella della *Historia Augusta*, opera decisamente più vicina alla biografia di tipo svetoniano

che non alla storiografia: si tratta infatti di una serie di biografie imperiali che, relativamente alla parte conservata, vanno da Adriano (imperatore dal 117 al 138) a Caro (imperatore dal 282 al 283), Numeriano e Carino (imperatore dal 283 al 284). Intorno all'*Historia Augusta* si concentrano vari problemi: il primo è quello dei sei diversi autori (Elio Sparziano, Giulio Capitolino, Volcacio Gallicano, Elio Lampridio, Trabellio Pollione, Fabio Vopisco). L'attendibilità di tale attribuzione è molto incerta e l'opera, almeno secondo parte della critica, è probabilmente di un unico autore. Un'altra questione spinosa è la distinzione tra le notizie che possono avere credibilità storica e quelle di assoluta invenzione. Si è notata la tendenza nelle prime vite, fino a Caracalla (186-217), a mantenere una certa attendibilità, per poi sconfinare sempre di più nel terreno dell'invenzione e in certi casi della vera e propria falsificazione, anche attraverso l'inserimento nel testo di documenti falsi, lettere mai scritte, discorsi mai pronunciati. Si tratta di un'opera di puro intrattenimento, molto più di quanto non lo sia il *De vita Caesarum* di Svetonio: se questo infatti si caratterizza per la selezione di dettagli non rilevanti storiograficamente, ma utili per ricostruire la personalità dell'imperatore, nell'*Historia Augusta* è l'invenzione che predomina, a testimonianza del gusto di un'epoca.

Ausonio o l'ansia del catalogo

L'età della rinascita pagana è anche un'epoca di fervida produzione poetica, che vede il recupero di forme classiche per una poesia destinata a una cerchia ristretta di estrazione aristocratica e di tendenze ideologiche conservatrici. Ausonio, originario di Burdìgala (Bordeaux), si distingue come professore di grammatica e retorica e diviene precettore del futuro imperatore Graziano, per poi ricoprire cariche pubbliche presso la corte imperiale. Una parte della sua vasta produzione poetica è legata proprio all'esperienza di insegnante, mentre altri componimenti, tra cui il *Cento nuptialis*, sono di natura virtuosistica. Più significativi sono i componimenti legati alla sfera degli affetti familiari, come l'*Epistularum liber*, i *Parentalia*, ritratti in versi dei propri familiari, la *Bissula*, dedicato all'omonima schiava ricevuta in dono da Valentiniano I. Il capolavoro di Ausonio è però la *Mosella*, poemetto dedicato all'omonimo fiume in seguito a un viaggio

compiuto nel territorio da esso attraversato; la celebrazione della Mosella è condotta dall'autore con un particolare gusto descrittivo e con grande ricchezza di reminiscenze e di allusioni: il neoclassicismo formale, come è tipico di questa epoca, si unisce ai contenuti propri della sfera personale. Ciò che colpisce particolarmente nella poesia di Ausonio è poi la spiccata tendenza ad elencare, catalogare, schedare, che ritroviamo nelle varie tipologie poetiche, come se l'autore sentisse il dovere di fissare minuziosamente nei suoi versi tutto ciò che merita di essere salvato dall'oblio.

Claudiano e la celebrazione di Roma

Claudiano, egiziano di nascita, incarna una figura di letterato piuttosto diffusa nella sua epoca: quella del poeta itinerante professionista. Nella sua vasta produzione una parte cospicua è costituita da carmi di occasione e panegirici dedicati soprattutto ad Onorio (384-423) e Stilicone (365 ca. - 408), esempi di poesia propagandistica finalizzata ad offrire una versione ufficiale degli eventi, ammantata di gusto e raffinatezza formale. L'attenzione per la forma e per il gusto classicista sono proprie anche del genere del poemetto mitologico, praticato da Claudiano con il *De raptu Proserpinae*. Una dimensione particolarmente presente e caratterizzante nella produzione di questo autore è quella della celebrazione di Roma, delle sue bellezze, della sua storia gloriosa: emerge chiaramente però come questa tendenza sia dettata più dalla volontà di rispondere alle aspettative del pubblico a cui il poeta si rivolge, aristocratico e legato al culto del passato, a cui il poeta si rivolge, che da un sentimento autentico.

Rutilio Namaziano e il De reditu suo

Originario della Gallia Narbonese, Rutilio Namaziano si trasferisce a Roma dove intraprende la carriera di funzionario ed entra in contatto con l'ambiente dell'aristocrazia senatoria: con questa condivide la nostalgia per il passato idealizzato della Roma pagana, ma soprattutto è conquistato dall'amore per la città e per le sue bellezze. Dopo il sacco di Roma del 410 i Visigoti risalgono fino in Gallia, dove compiono altre devastazioni, anche nelle zone in cui Rutilio era nato ed aveva le sue proprietà; egli è così costretto a farvi ritorno per sovrintendere alle

ricostruzioni. Rutilio narra questo viaggio di ritorno effettuato via mare, costeggiando l'Italia e la Provenza, in un poemetto in distici, il *De reditu suo*. Lo spirito con cui Rutilio affronta il viaggio di ritorno, lasciando la sua amata Roma, è più consono a quello di chi è costretto ad un esilio. I luoghi attraversati e gli incontri, come in una sorta di diario di viaggio in poesia, suscitano riflessioni, pensieri, divagazioni; queste in certi casi prendono anche la forma di invettive che lasciano emergere le posizioni ideologiche di Rutilio: per l'invettiva contro i giudei lo spunto viene dalla rozza accoglienza che Rutilio e il suo seguito ricevono da parte di un oste giudeo; i giudei sono dipinti come fanatici, meschini e dediti a un culto opprimente e angoscioso. Per ben due volte Rutilio, in occasione del passaggio di fronte alle isole di Capraia e Gorgona, dove era comune l'uso di ritirarsi per condurre vita eremitica, si scaglia contro i monaci: Rutilio, giudicando inconcepibile la scelta di ritirarsi dal mondo, che equivale a vivere come se si fosse già morti, arriva perfino a paragonare l'atto del farsi monaci all'incantesimo della maga Circe, con l'aggravante però che nel caso dei monaci la degradante trasformazione in porci non riguarda il corpo, come per i compagni di Odisseo, ma il cuore. Uno dei passi più memorabili del *De reditu suo* è l'inno a Roma nel I libro; in esso la città è dipinta come una divinità che assume nella storia le caratteristiche di pacificatrice del mondo intero: *fecisti patriam diversis gentibus unam* ("hai costituito per popoli disparati un'unica patria").

I grandi poeti cristiani: Paolino di Nola e Prudenzio

Tra IV e V secolo anche la poesia cristiana vive una stagione felice con due personalità di alto livello, Paolino di Nola e Prudenzio. Originario di Burdìgala, Paolino, sposato con una donna spagnola, passa dall'attività politica ad una vita di tipo monastico, poi diverrà prete ed infine vescovo di Nola, in Campania. Della sua produzione poetica si ricordano soprattutto i *Carmina natalicia*, dedicati alla celebrazione del *dies natalis*, il giorno della morte, quindi nascita alla vita eterna, del santo protettore di Nola, Felice: contenuti cristiani, in questo caso agiografici, si coniugano con le forme classiche che Paolino ha appreso in gioventù dal suo maestro Ausonio. Dai carmi di Paolino emerge l'immagine di un mondo sereno e idilliaco, lontano da inquietudini e

turbamenti che agitano le coscienze di tanti altri cristiani in quest'epoca. Prudenzio, di origine spagnola, si converte in età adulta al cristianesimo, rinunciando ad una carriera di funzionario imperiale; dopo la conversione, ritiratosi forse in monastero, si dedica alla sua ricca attività poetica. Tra le molte opere questa comprende gli *Inni*, che rispetto a quelli ambrosiani, legati alla pratica liturgica, assumono una veste più propriamente letteraria. Tra le raccolte innografiche di Prudenzio il *Cathemèrinon* ("Inni per ogni giorno") e *Le corone dei martiri*. Una delle opere più originali nell'ambito della poesia cristiana è la *Psychomachia*, un poema sulla lotta tra Vizio e Virtù all'interno dell'anima, costruito sul modello dei combattimenti epici virgiliani. Con Prudenzio la convergenza tra messaggio cristiano e poesia classica è probabilmente al suo punto più alto: in Prudenzio infatti una profonda conoscenza delle forme poetiche, con una predilezione per la ricercatezza stilistica, si incontra con l'ispirazione della fede, portando la poesia cristiana ai suoi risultati più significativi.

Vedi anche

I Flavi: il primato dell'amministrazione
L'età degli Antonini, ovvero della scoperta dell'interiorità
La cristianizzazione dello stato
I barbari: lo scontro
Ireneo di Lione e Tertulliano: la difesa della fede cristiana
Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene
Le dispute sulla Trinità, Ario e il concilio di Nicea
Nuove religioni e culti misterici
Il cristianesimo
Le origini della letteratura latina e le forme della "acculturazione": dalla storiografia all'epica
Simultaneità del diverso, smarrimento di identità e nuovi modelli culturali: Virgilio
Raccontare l'altro: dal poema astrologico al mito di Alessandro
Tacito Cammini della curiosità da Svetonio ad Apuleio
La prima letteratura cristiana in latino e la resistenza della poesia profana
Tra cristianesimo e cultura classica: da Ambrogio a Girolamo
Astrologia, magia e divinazione a Roma

Tra cristianesimo e cultura classica: da Ambrogio a Girolamo

di Silvia Azzarà

Insieme ad Agostino, Ambrogio e Girolamo sono i maggiori Padri latini. Ambrogio svolge un'attività intensa come vescovo di Milano, attento alle questioni politiche, così come alla difesa della dottrina ortodossa; grande predicatore, propone una soluzione di conciliazione con la cultura pagana. In Girolamo, una personalità complessa, tormentata dal dissidio tra cristianesimo e cultura pagana, si intrecciano le due linee fondamentali dell'ascetismo e dell'interesse filologico per il testo biblico.

Ambrogio: la lotta contro l'eresia e la riscrittura della cultura pagana

Ambrogio nasce intorno al 340 a Treviri, in una famiglia cristiana, anche se legata agli ambienti pagani della classe senatoria. Vive a Roma gli anni della formazione e si avvia alla carriera di funzionario imperiale già esercitata dal padre; questa lo porta a Milano, dove infuriano gli scontri tra ariani e ortodossi. Ambrogio rivela di fronte alla cittadinanza un carisma tanto straordinario da essere acclamato vescovo a furor di popolo, prima ancora di ricevere il battesimo. L'epistolario di Ambrogio è per noi la principale fonte per la conoscenza del suo operato; da vescovo egli si trova a combattere principalmente su due fronti: contro il paganesimo e contro l'eresia ariana. Sul fronte antipagano si scontra con Simmaco, una delle maggiori personalità impegnate a favore delle tradizioni e dei culti pagani, sulla questione dell'altare della Vittoria, assumendo una posizione radicale. Sul piano della lotta contro l'arianesimo lo scontro è invece con l'imperatrice Giustina, filoariana, che vuole imporre la consegna agli eretici di una delle tre basiliche milanesi; Ambrogio, che ha al suo fianco il popolo dei fedeli all'ortodossia, guida un'opposizione inflessibile che porterà alla sconfitta dell'arianesimo. La figura di Ambrogio si caratterizza anche per la grande influenza esercitata nei confronti del potere politico:

esemplare è la scomunica imposta nel 390 a Teodosio a causa dell'eccidio degli abitanti di Tessalonica compiuto dall'esercito imperiale. Già in vita, inoltre, si guadagna la fama di santo: fioriscono intorno alla sua persona racconti di eventi miracolosi che lo accompagnano fino alla morte nel 397. La sua produzione abbraccia diversi campi; nelle varie tipologie dei suoi scritti un posto di rilievo è occupato dalla rielaborazione dei sermoni, a testimonianza di come l'attività della predicazione costituisca la vocazione primaria di Ambrogio. La predicazione ambrosiana è incentrata sull'interpretazione allegorica delle *Scritture*, ancora poco praticata in Occidente; Ambrogio applica quindi il metodo allegorico, appreso da Filone Alessandrino (20 a.C. ca. - 50 d.C. ca.) e Origene (185-253 ca.), nei suoi scritti esegetici, il più importante dei quali è l'*Exameron*, una serie di omelie sul racconto biblico della creazione. L'attività omiletica viene rielaborata anche in vista di alcuni trattati morali; particolarmente importanti quelli sulla verginità nei quali Ambrogio, pur esaltandone il valore, mostra riguardo al matrimonio in sé o alla possibilità per i vedovi di contrarre un secondo matrimonio un atteggiamento piuttosto moderato, se confrontato con le posizioni di altri Padri come Tertulliano o Girolamo. Molto importante è il trattato etico *De officiis* (o *De officiis ministrorum*), sul modello dell'omonimo trattato ciceroniano: di fronte alla questione che interrogava i cristiani più colti, se cioè rifiutare o accettare, e in che modo, l'eredità della cultura pagana, la via percorsa da Ambrogio è quella di una “riscrittura” cristiana, in questo caso del manuale di Cicerone; una soluzione ben diversa, come vedremo, da quella di Girolamo. Ambrogio si cimenta, in modo particolarmente felice, con la scrittura poetica e compone gli *Inni*, genere già in uso nella pratica liturgica, ma che vengono da lui utilizzati nel contesto della lotta contro l'arianesimo. Gli *Inni* sono composti in un metro quantitativo e rispondono ad un modello classico di cura formale; allo stesso tempo, però, vogliono essere semplici sia nel ritmo che nei contenuti, per poter essere accessibili al maggior numero di fedeli. Solo pochi *Inni* sono in realtà attribuiti con certezza al vescovo di Milano, ma in quest'epoca si moltiplicano i componimenti che vengono definiti genericamente *Inni ambrosiani*.

La figura di Girolamo tra ascetismo e filologia

La personalità di Girolamo si presenta molto diversa da quella di Ambrogio per interessi e per temperamento. Girolamo nasce nel 347 a Stridone, in Dalmazia, e non sappiamo molto della sua giovinezza, se non che riceve una formazione classica a Roma sotto la guida di Elio Donato. Ben presto si manifesta in lui una forte vocazione alla vita ascetica che lo porta ad aderire a comunità monastiche, a viaggiare in molte località orientali, a vivere da eremita nel deserto; nel corso di questi viaggi, Girolamo apprende il greco e l'ebraico, entra in contatto con personalità eminenti come Gregorio di Nazianzo e approfondisce la conoscenza della *Scrittura* e dei testi di Origene ed Eusebio di Cesarea. A Roma riceve da papa Damaso l'incarico di rivedere la traduzione latina dei *Vangeli* ed entra in contatto con l'ambiente dell'ascetismo femminile; diventa la guida spirituale del gruppo di Paola e della figlia di questa, Eustochio, con cui si reca in Terrasanta e fonda a Betlemme due monasteri gemelli, maschile e femminile. A Betlemme morirà nel 419. Tra le numerose opere di Girolamo si possono distinguere manuali, scritti eruditi, scritti polemici, opere agiografiche dedicate a santi eremiti, e opere sulla Sacra Scrittura, ovvero scritti esegetici e soprattutto l'opera fondamentale, che resta la traduzione della Bibbia. Importantissimo poi è l'epistolario contenente 154 lettere, alcune delle quali in forma di trattato. L'epistolario ci aiuta a ricostruire il carattere di Girolamo, difficile, incline all'astio, pieno di contraddizioni e conflitti interiori; il conflitto più evidente è quello tra cristianesimo e cultura classica: celebre il racconto di una visione in cui Girolamo di fronte al tribunale divino è accusato di essere “ciceroniano, non cristiano” ed ottiene il perdono di Dio solo dopo aver giurato di non leggere mai più gli scrittori pagani. L'episodio è esemplare della posizione di Girolamo sul rapporto tra cultura cristiana e cultura pagana, sentite come inconciliabili e irriducibili, un atteggiamento che esclude ogni forma di dialogo, diversamente da quanto avviene in altri scrittori cristiani come gli stessi Ambrogio ed Agostino. Il lavoro più impegnativo intrapreso da Girolamo è – si diceva – la traduzione della Bibbia, nella quale egli mette a frutto la propria attitudine alla filologia del testo biblico. La nuova traduzione è destinata a soppiantare le varie traduzioni circolanti (*Vetus Latina*). Si comprende come un simile impegno debba essere sostenuto da una riflessione teorica; questa è oggetto dell'epistola 57 a Pammachio, *De optimo genere interpretandi*:

l'ideale espresso da Girolamo è quello di una traduzione che esprima il senso profondo del testo originario, non che tenti di riprodurlo parola per parola; è vero che per il testo sacro c'è una maggiore esigenza di fedeltà e di rispetto, ma non è tuttavia accettabile una traduzione letterale come quelle circolanti fino ad allora. L'elemento di novità della traduzione di Girolamo riguarda l'Antico Testamento, per il quale ricorre direttamente all'originale ebraico, a quella che definisce l'*hebraica veritas*. Per quanto non tutti inizialmente apprezzino la traduzione di Girolamo – Agostino ad esempio è tra quelli che continuano ad usare la *Vetus Afra* – la *Vulgata* di Girolamo si impone di fatto e con il Concilio di Trento sarà formalmente dichiarata versione ufficiale in uso nella Chiesa.

Vedi anche

Un dittico imperiale: Oriente e Occidente dopo il 395
Cicerone e il lessico filosofico latino
Filone di Alessandria e la sintesi tra pensiero greco ed ebraico
Ireneo di Lione e Tertulliano: la difesa della fede cristiana
Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene
Le dispute sulla Trinità, Ario e il concilio di Nicea
L'ultimo Agostino: la grazia, il potere e le due città
Cicerone tra retorica e politica
La prima letteratura cristiana in latino e la resistenza della poesia profana
La dialettica tra paganesimo e cristianesimo
Agostino, mediatore culturale e maestro di inquietudine

Agostino, mediatore culturale e maestro di inquietudine

di Silvia Azzarà

Agostino di Ippona è la figura più importante ed influente della letteratura latina cristiana. Autore di una straordinaria mole di scritti teologici, filosofici ed esegetici, segna per la cultura occidentale una tappa fondamentale del dialogo tra mondo classico e cristiano. Il suo influsso nella storia letteraria riguarda però soprattutto gli aspetti più legati alla dimensione esistenziale ed umana, che trovano espressione nel capolavoro delle Confessioni.

Uno spirito irrequieto in cerca di Dio

La vita di Agostino appare segnata da una costante inquietudine e da una ricerca spirituale che solo con la conversione riuscirà a trovare riposo. Aurelio Agostino nasce nel 354 a Tagaste (nell'attuale Algeria), in una famiglia in cui è forte l'impronta della fede cristiana della madre Monica. Sarà lei ad indirizzare il figlio verso l'educazione a quella dottrina, dalla quale però Agostino si allontana presto, affascinato dalla cultura pagana e dalla retorica, disciplina nella quale si forma a Cartagine e di cui diventerà maestro. Negli anni cartaginesi si lega ad una donna dalla quale avrà un figlio, Adeodato. Aderisce alla dottrina manichea, non trovandovi però risposte adeguate ai suoi bisogni spirituali. Insoddisfatto, si reca in Italia, prima a Roma, poi a Milano: fondamentale qui l'incontro con la predicazione di Ambrogio, che apre ad Agostino le porte dell'interpretazione allegorica delle Scritture. Agostino intraprende allora la fase più intensa del cammino interiore che lo conduce alla conversione nel 386. Ritiratosi a Cassiciaco, in Lombardia, scrive le sue prime opere cristiane, caratterizzate da una forte impronta neoplatonica. Nel 387 riceve da Ambrogio il battesimo e decide di tornare in Africa; durante il viaggio di ritorno si colloca un episodio centrale per la vita spirituale di Agostino: la visione estatica ad Ostia, insieme alla madre che morirà poco dopo. In Africa Agostino diviene vescovo di Ippona, la città dove trascorre il resto della sua vita e dove muore nel 430 durante l'assedio dei Vandali. La produzione

letteraria di Agostino è vastissima, ma anche una selezione di opere come quella che qui presentiamo può rendere ragione del perché egli sia considerato il più grande pensatore cristiano dell'antichità. Rispetto a molti altri autori del suo tempo, Agostino mostra aspetti di universalità e di profondità tali da poter essere percepito in consonanza con ogni epoca; umanisti come Petrarca e Boccaccio guardano a lui come ad un anello di congiunzione, un mediatore tra spirito antico e spirito moderno. L'inquietudine che abbiamo visto caratterizzare la sua storia personale è viva anche nelle riflessioni teologiche: il pensiero di Agostino sulle questioni della grazia, del libero arbitrio e della predestinazione avrà un'incidenza profonda in un tempo dominato proprio dall'inquietudine spirituale come il Rinascimento, così come ispirerà la corrente del giansenismo, e non mancherà successivamente di interrogare filosofi e teologi di ogni tempo.

Il De doctrina christiana: il più grande trattato di ermeneutica scritturale in lingua latina

Il *De doctrina christiana* è un'opera che risente del dibattito sulla validità della cultura cristiana rispetto a quella pagana. I detrattori della nuova religione puntano molto sull'inferiorità culturale dei cristiani e sulla povertà di strumenti linguistici e retorici dei loro testi, che tendono a privilegiare i contenuti, svalutando gli aspetti formali; i più colti tra i cristiani stessi avvertono un senso di disagio dovuto alla mancanza di una lunga tradizione culturale alle loro spalle. Agostino risponde nel *De doctrina christiana* all'esigenza di adeguare alla verità delle Scritture gli strumenti tradizionalmente propri della cultura pagana. L'opera è divisa in quattro libri, i primi tre dedicati all'*invenire*, ovvero alla ricerca del significato profondo della parola di Dio, il quarto al *proferre*, cioè all'esposizione del senso. Nei libri II e III sono particolarmente interessanti le riflessioni sul linguaggio che Agostino conduce con singolare modernità, precisando la natura convenzionale del segno linguistico, così come anche la distinzione tra segno iconico, che riproduce direttamente ciò che intende significare (come nelle arti figurative), e segno simbolico, che, come nel linguaggio, rappresenta ciò che vuole significare per convenzione. L'importanza del libro IV

invece risiede nel proporre la retorica come strumento al servizio delle Scritture e della dottrina cristiana.

Le Confessioni e la nascita dell'autobiografia interiore

L'opera di Agostino che ha inciso più profondamente nella storia della letteratura sono certamente le *Confessioni*. Il titolo è pregnante, perché il termine *confessio* nel latino cristiano non ha un significato univoco: può essere inteso nell'accezione di confessione dei peccati, professione di fede e proclamazione e lode della grandezza di Dio: tutti questi aspetti, accomunati dall'idea di un parlare aperto e sincero (la *parrhesìa* dei Greci) che nasce dal profondo dell'anima, sono presenti nell'opera di Agostino. Le *Confessioni* decretano la nascita di un genere nuovo, quello dell'autobiografia interiore: l'impianto non corrisponde a quello di un'opera biografica in senso stretto, poiché il fine non è quello di raccontare in modo esaustivo gli eventi della propria vita, ma piuttosto quello di ricostruire, attraverso la selezione di fatti significativi, la storia del proprio rapporto con Dio. Anche la struttura rispecchia questo andamento dettato dall'interiorità: i 13 libri delle *Confessioni* prevedono la narrazione dell'infanzia, dell'adolescenza e della giovinezza dell'autore fino alla conversione (libri I-IX), mentre nei libri successivi (X-XIII) la riflessione e la meditazione prevalgono sulla dimensione narrativa. I due piani, tuttavia, si sovrappongono e si compenetrano in modo continuo e proprio in questa duplicità consiste la ricchezza dell'opera; anche episodi, apparentemente di poco rilievo, relativi all'infanzia e all'adolescenza, sono l'occasione per meditare sulla pochezza dell'uomo e la grandezza della misericordia divina, perché ogni evento della propria esistenza è letto da Agostino alla luce di un continuo dialogo interiore che in Dio trova l'interlocutore privilegiato. Nel ripercorrere il cammino della propria anima Agostino si fa indagatore della psicologia umana in senso più generale, andando a scandagliare – fatto inedito nella letteratura cristiana precedente – tormenti, inquietudini, miserie dell'esistenza. Proprio perché l'opera costituisce la narrazione di un cammino interiore, amplissimo è lo spettro delle considerazioni e dei temi che in essa sono toccati; è possibile tuttavia individuare alcuni nodi cruciali: ad esempio le riflessioni cui abbiamo già accennato su grazia, predestinazione e libero

arbitrio, ma anche sulla natura di Dio, sul male e sul perché l'uomo ne sia spesso fatalmente attratto. Costante la presenza delle Sacre Scritture, specialmente negli ultimi tre libri, nei quali la grandezza di Dio viene esaltata attraverso l'esegesi del primo capitolo del *Genesi*; sono inoltre trattati temi filosofici, già oggetto delle riflessioni di pensatori pagani: fondamentali la memoria (libro IX) e il tempo (libro X). La dimensione di novità delle *Confessioni* investe anche lo stile e le forme espressive: Agostino mostra originalità ed efficacia nel rendere i moti interiori, non soltanto per l'autenticità del vissuto, ma anche grazie alla sua profonda conoscenza dell'arte retorica. Grazie alla capacità dell'autore di comunicare il proprio universo emotivo, le *Confessioni* rappresentano però soprattutto un modello e un riferimento costante nei secoli futuri per ogni autentico racconto dell'interiorità.

La città dell'uomo e la città di Dio: il dialogo con il mondo pagano

Se dal punto di vista letterario le *Confessioni* sono l'opera di Agostino destinata a lasciare il segno più profondo nei secoli successivi, lo scritto fondamentale del vescovo di Ippona dal punto di vista del pensiero, il risultato filosoficamente più alto della sua produzione è forse il *De civitate Dei*.

Sullo sfondo un evento storico epocale: nel 410 il sacco di Roma ad opera dei Visigoti di Alarico travolge al contempo la Roma pagana e quella cristiana; siamo ormai infatti nell'epoca del cristianesimo trionfante, ma anche nel periodo di una contemporanea rinascita pagana. Se Roma non è già più da tempo il centro del potere politico, essa resta comunque il luogo-simbolo del passato pagano. Di fronte alla gravità del momento pagani e cristiani indistintamente si interrogano sulle ragioni profonde di questo flagello. In tale contesto Agostino mette mano ad un'opera monumentale che ambisce ad essere una risposta esaustiva del cristianesimo alle istanze del paganesimo. In 22 libri, il *De civitate Dei* si struttura in una prima parte di confutazione del paganesimo (libri I-X), alla quale segue una *pars construens* di esposizione dei princìpi della religione cristiana. L'idea di fondo è la contrapposizione irriducibile tra "città dell'uomo" e "città di Dio". Agostino spiega in questi termini la genesi delle due città: "Due specie

di amore hanno creato le due città, cioè la città terrena dell'amore di sé, che giunge sino al disprezzo di Dio, ed una città celeste dell'amore di Dio, che giunge sino al disprezzo di se stessi" (XIV, 28). Le due realtà sono inconciliabili, ma destinate a coesistere, poiché la città di Dio vive necessariamente all'interno di quella terrena, anche se avrà pieno compimento alla fine dei tempi. Per quanto Roma e il suo mito incarnino l'immagine della città terrena, la chiave di lettura non è quella di una contrapposizione tra Impero e Chiesa, perché il concetto delle due città non è di natura politica, ma esistenziale: chi appartiene alla Chiesa reale non necessariamente è un cittadino della città di Dio, dato che l'appartenenza a quest'ultima si gioca sul piano dell'adesione interiore a Dio. L'opera che Agostino concepisce con il fine di demolire le fondamenta del paganesimo è anche quella in cui la cultura pagana è maggiormente recuperata e messa al servizio della verità cristiana; i classici che Agostino aveva conosciuto e amato negli anni della formazione ritornano, parte integrante dell'impianto enciclopedico del *De civitate Dei*.

Vedi anche

I barbari: lo scontro
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene
L'ultimo Agostino: la grazia, il potere e le due città
Il cristianesimo
La dialettica tra paganesimo e cristianesimo
Tra cristianesimo e cultura classica: da Ambrogio a Girolamo

Ultime forme della letteratura tardoantica

di Silvia Azzarà

La fine dell'impero d'Occidente apre la strada ad un impoverimento della cultura nell'area occidentale, che sempre più si distanzia da quella orientale. Non mancano però personalità significative nell'ambito della letteratura pagana e cristiana, sia in prosa che in poesia, destinate ad influenzare profondamente i secoli a venire. Nella prosa, in particolare, si gettano le basi di quella tendenza alla sistemazione enciclopedica che costituirà elemento fondante della cultura medievale.

La fine dell'impero d'Occidente e la sopravvivenza della cultura

Il V secolo si apre con un evento di portata epocale che lascia un profondo segno non solo nella storia politica dell'Occidente ma anche nella cultura letteraria: quando nel 410 i Visigoti guidati da Alarico invadono e saccheggiano Roma, oltre alle ineludibili conseguenze politiche ed economiche che comporta, tale evento scuote le coscienze e suscita una riflessione e una riconsiderazione delle stesse fondamenta su cui l'impero romano si è retto fin dalle proprie origini. Gli anni successivi a questa data testimoniano un processo ormai inarrestabile che culmina nella rottura dell'unità dell'impero. Come non di rado nella storia, si ricorda una data simbolica che riassuma il senso di una realtà che comunque sfugge ad una rigida classificazione cronologica: convenzionalmente l'anno 476, con la deposizione da parte di Odoacre dell'ultimo imperatore romano, Romolo Augustolo, decreta la fine dell'impero romano d'Occidente. La conseguenza politica è la nascita dei regni romano-barbarici. Il progressivo venir meno dell'unità linguistica, con l'affermarsi dei volgari romanzi, e una divaricazione culturale sempre più netta tra Occidente ed Oriente, con la perdita quasi totale della conoscenza del greco nel mondo occidentale saranno solo alcuni dei portati più significativi di questo evento. In tale quadro, che prelude ad un arretramento culturale, emergono tuttavia alcune personalità, sia pagane che cristiane, che in diversi modi mantengono

viva la tradizione letteraria e che lasceranno un’impronta significativa nella cultura dei secoli successivi.

Cultura enciclopedica e storiografia universale

Macrobio è tra gli ultimi rappresentanti di quella tendenza all’idealizzazione del passato tipica delle cerchie intellettuali di fine IV secolo. Nonostante vi siano alcuni dubbi sulla cronologia, è probabile la collocazione delle sue opere entro la prima metà del V secolo. La principale tra queste, i *Saturnalia*, sono strutturati in forma di dialoghi che si immaginano avvenuti tra alcuni personaggi pagani e aristocratici mentre banchettano durante le feste dei Saturnali. All’interno di tale cornice, che riprende il motivo classico delle conversazioni conviviali, l’opera è in realtà un testo enciclopedico con la funzione di manuale di educazione, che si rifà ai principi dell’antica tradizione romana. Centrale ad esempio è la figura di Virgilio, autorevole modello di poesia e di sapienza, ma sono presentati come paradigmi culturali anche gli stessi esponenti della rinascita pagana del IV secolo, come i Simmachi e il personaggio di Vettio Agorio Pretestato. Alla stessa esigenza enciclopedica dei *Saturnalia* risponde anche l’altra importante opera di Macrobio, i *Commentarii* al *Somnium Scipionis*, che hanno tra l’altro il merito di aver contribuito alla conservazione del passo del *De republica* di Cicerone: i *Commentarii* sono costruiti in realtà come una serie di trattazioni su argomenti vari che prendono spunto dal testo ciceroniano. Il cartaginese Marziano Capella, vissuto nella prima metà del V secolo, è autore del *De nuptiis Mercurii et Philologiae*: il testo, in prosa con parti in versi, è un racconto mitologico-allegorico che tratta delle sette arti liberali (grammatica, dialettica, retorica, geometria, aritmetica, astrologia e musica), dono di Mercurio alla sposa Philologia; le discipline, personificate, si presentano attraverso un’esposizione di tipo enciclopedico. L’opera godrà di una fortuna indiscussa nel Medioevo, quando le arti liberali, organizzate in trivio e quadrivio, costituiranno la base dell’insegnamento scolastico. Il genere storiografico, che nel IV secolo ha avuto in Ammiano Marcellino il suo ultimo grande interprete pagano, nel V secolo diviene appannaggio degli scrittori cristiani. Orosio, il più significativo rappresentante di una nuova storiografia cristiana, è incaricato da Agostino di preparare un manuale che integri il

De civitate Dei dal punto di vista delle informazioni storiche: egli compone così le *Historiae adversus paganos* in sette libri. Il principale motivo di interesse di quest’opera è la sua impostazione di manuale di storia universale, il primo esempio in Occidente; universale in senso duplice: da un lato perché si propone di narrare la storia dalla creazione di Adamo all’epoca dell’autore, dall’altro perché prende in considerazione dal punto di vista geografico tutto il mondo ad allora conosciuto. La concezione storica di Orosio ha naturalmente il proprio cardine nella venuta di Cristo, che la Provvidenza divina ha sapientemente intrecciato con la storia dell’impero romano, destinato a facilitare la diffusione del cristianesimo. L’avvento della vera religione, secondo Orosio, ha segnato in modo positivo la storia, determinando un progressivo miglioramento delle sorti di tutta l’umanità.

Forme poetiche pagane e cristiane della tarda latinità

Sidonio Apollinare incarna una sintesi priva di aspetti conflittuali tra cristianesimo e cultura classica. Nato a Lione intorno al 431, ha una formazione letteraria classica e coltiva una poesia di imitazione di modelli tradizionali; funzionario imperiale, rinuncia alla carriera politica per quella ecclesiastica e diviene vescovo dell’attuale Clermont-Ferrand. La sua personalità è legata anche alla lotta contro la decadenza culturale conseguente alle invasioni barbariche, oltre che al fatto di aver guidato la resistenza contro i Visigoti, motivo per cui viene incarcerato. Alla sua morte Sidonio viene canonizzato. Della sua produzione restano nove libri di *Epistulae*, scritte sul modello di Plinio il Giovane, e l’opera poetica, una raccolta di carmi che si suddividono i due gruppi, i *Panegyrici* in esametri e un gruppo di poesie più leggere denominate *nugae* o *epigrammata*. In entrambi i gruppi si ha uno stile di maniera, artificioso e talvolta oscuro. Tra V e VI secolo la poesia dell’Occidente sposta il suo centro geografico in Africa. Emerge la personalità di Draconzio, la cui vita si colloca nella seconda metà del V secolo; egli nasce nell’Africa vandalica in una famiglia di estrazione senatoria, ma di fede cristiana. La sua opera poetica riflette la coesistenza della cultura cristiana e di quella classica: una parte dei suoi componimenti ha infatti un’ispirazione religiosa, messa però, singolarmente, al servizio di esigenze pratiche e strettamente personali; un non meglio precisato

incidente con il re vandalo Gunthamondo aveva infatti portato all'incarcerazione di Draconzio: il poemetto *Satisfactio* in distici elegiaci, ispirato alla poesia ovidiana d'esilio, è indirizzato al re al fine di ottenerne il perdono. Anche il *De laudibus Dei*, in esametri, celebra la misericordia e la benevolenza di Dio, non però per puro spirito di lode religiosa, ma per ottenere che anche il re sia altrettanto benevolo e clemente con il poeta caduto in disgrazia. A fianco di questa produzione "religiosa" vi è quella di contenuto profano, la *Silloge Romulea*, raccolta comprendente epigrammi e poemetti mitologici, e la *Orestis Tragoedia*. In ambiente cartaginese nel VI secolo viene redatta la vasta raccolta poetica comunemente nota come *Anthologia Latina*, anche se il titolo non è originario: la silloge comprende anche componimenti più antichi tra cui l'anonimo *Pervigilium Veneris* e poesie di autori come Floro, Reposiano, Optaziano Porfirio, che si collocano, con qualche oscillazione, nel III secolo. Contemporanei all'epoca della messa a punto della silloge sono invece gli epigrammi di Lussorio e una serie di indovinelli in versi, composti di tre esametri, che vanno sotto il nome di *Symphosius Scholastichus*.

Vedi anche

I barbari: lo scontro
Un dittico imperiale: Oriente e Occidente dopo il 395
Cicerone e il lessico filosofico latino
L'ultimo Agostino: la grazia, il potere e le due città
Severino Boezio
Il cristianesimo
Le origini della letteratura latina e le forme della "acculturazione": dalla storiografia all'epica
Cicerone tra retorica e politica
Simultaneità del diverso, smarrimento di identità e nuovi modelli culturali: Virgilio
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano
La prima letteratura cristiana in latino e la resistenza della poesia profana
La dialettica tra paganesimo e cristianesimo
Tra cristianesimo e cultura classica: da Ambrogio a Girolamo
Agostino, mediatore culturale e maestro di inquietudine

Scienze e tecniche

Introduzione

di Pietro Corsi

La domanda: “Perché la civiltà greca non riuscì a sviluppare tecniche all’altezza della sua scienza?” è stata accompagnata, e per diversi secoli, da una domanda assolutamente simmetrica: “Perché la civiltà romana non sviluppò conoscenze scientifiche all’altezza delle proprie competenze tecniche?” Al pari della questione sollevata a proposito della scienza greca, la domanda concernente la scienza romana pecca di anacronismo. Preconcetti di ordine storiografico ed epistemologico hanno a lungo impedito una corretta valutazione delle molteplici fonti testuali e archeologiche a nostra disposizione.

Non vi è dubbio che, al pari della civiltà egizia, la civiltà romana abbia lasciato monumenti che sono sopravvissuti al tempo e alle distruzioni della storia. Contrariamente agli Egizi, che per la maggior parte utilizzavano il fiume Nilo per i loro spostamenti, i Romani hanno lasciato una rete di strade e di acquedotti, città e fortificazioni sparsi su un territorio che comprendeva l’Europa Occidentale, il Nord Africa, il Medio Oriente. Per alcuni secoli, le tecnologie militari, dall’organizzazione e amministrazione degli eserciti, sino alle tecniche di combattimento, conferirono ai Romani una supremazia indiscussa nel controllo del loro vasto impero. Non mancavano certo limiti importanti alle capacità di intervento sui fenomeni naturali. Per esempio, le tecnologie navali romane non riuscirono mai a risolvere il problema dell’insabbiamento dei porti e di come contrastare il lento accumularsi di detriti e sabbie fluviali in porti spesso situati in prossimità o direttamente all’interno di foci di corsi d’acqua.

L’ammirazione per i risultati raggiunti dall’ingegneria e dall’architettura romane si unisce ad un certo stupore per le scarsissime notizie che ci sono pervenute sulle figure professionali cui erano affidate imprese di tale rilievo finanziario e strategico. Un solo trattato di architettura ci è stato tramandato, il *De architectura* di Marco Vitruvio Pollione, forse il più famoso teorico dell’architettura di tutti tempi – anche a ragione della

ammirazione che ha circondato la sua opera a partire dall'umanesimo – su cui tuttavia ben poco si sa, e quel poco lo si deduce da scarni cenni autobiografici inseriti nella sua opera. Al pari di centinaia se non di migliaia di ingegneri-architetti attivi a Roma e nei territori dell'impero, anche Vitruvio è un autore senza volto, di cui ignoriamo la data e il luogo di nascita e di morte, come pure le vicende della sua vita. Il che illustra probabilmente lo scarso peso sociale di cui tali figure godevano nella società romana, anche se le eccezioni erano ovviamente possibili: lo stesso Vitruvio potrebbe infatti aver goduto di una pensione elargita dall'imperatore Augusto. Vitruvio descrive nel suo testo le competenze professionali dell'architetto, che oggi sarebbero ripartite tra ingegneri, esperti in tecnologie militari e idriche, architetti e ingegneri ambientali. Di enorme importanza sono le sue descrizioni di macchine belliche e civili, che offrono un panorama esaustivo del livello tecnico raggiunto dalla civiltà romana. Di particolare importanza il suo soffermarsi sui mulini ad acqua, la cui presenza in diverse località dell'impero, dall'Inghilterra all'Algeria di oggi, dalla Germania alla Francia e a Israele, suggerisce una loro integrazione nel sistema di approvvigionamento idrico e alimentare di diverse aree rurali e urbane.

La storiografia antica e recente non ha mai dubitato delle grandi capacità tecniche dei Romani, anche se solo negli ultimi tre decenni l'integrazione di reperti testuali e archeologici ha permesso di apprezzare con dovizia di dettagli le grandi competenze sviluppate dagli ingegneri-architetti Romani. Si è invece dubitato, e molto, sul contributo dei romani allo sviluppo delle scienze. Non vi è stato, in parole povere, un Euclide romano, e il grande Tolomeo era un egiziano imbevuto della grande cultura scientifica del mondo ellenistico. Come per il mondo greco, anche se all'opposto, interrogarsi sul perché i Romani non abbiano lasciato un contributo scientifico al livello delle loro grandi competenze tecniche serve solo a mettere in rilievo la persistenza dell'approccio anacronistico con cui si guarda al passato. Come se, in primo luogo, le grandi imprese edilizie romane non avessero richiesto conoscenze approfondite sui materiali impiegati, sugli equilibri strutturali che dovevano reggere arditi ponti, templi e anfiteatri, su un insieme di operazioni, in breve, che avranno sicuramente richiesto capacità di calcolo e di astrazione. Competenze

che non si tradussero in trattati, come l'eccezione costituita da Vitruvio sembra confermare, ma che debbono essere state presenti e trasmesse di generazione in generazione in modo uniforme e standardizzato per tutto l'impero, probabilmente attraverso sistemi di apprendistato a livello di botteghe e più probabilmente di strutture militari.

In realtà, il vero anacronismo è legato alla questione della definizione di cosa costituisca una scienza. Siamo talmente – sebbene da non più di un secolo – convinti che scienza sia *in primis* tutto ciò che si esprime in termini matematici, o prende a modello le scienze fisico-matematiche, da ignorare completamente tutta una serie di discipline scientifiche e di pratiche umane che sono "scienza" allo stesso titolo, si costituiscono cioè in corpi testuali, in forme di intervento sul mondo che ci circonda, in dibattiti su mutamenti di prospettive e di pratiche. Ad esempio, la sottovalutazione delle scienze agricole romane, solitamente trattate come una irrilevante appendice nelle storie della letteratura latina, e come prova della scarsa attitudine alle scienze dei Romani in molte storie delle scienze, non è giustificabile né a livello della tradizione testuale disponibile, né a livello della lunga influenza che tali discipline esercitarono nella cultura occidentale. I paragrafi del presente volume dedicati a questo aspetto della scienza romana forniranno i dettagli necessari alla comprensione di questo importante settore delle attività scientifiche e produttive del mondo romano.

Credo tuttavia sia interessante citare un solo esempio della lunga fortuna delle scienze agricole romane e di come per secoli le *Georgiche*, il grande poema di Publio Virgilio Marone (70-19 a.C.), continuò ad essere letto per le informazioni che forniva sulla agricoltura romana e la conduzione di una tenuta modello. Nel corso degli ultimi due decenni del XVIII secolo William Petty (1737-1805), marchese di Lansdowne, eminente politico Whig e grande proprietario terriero, amava riunire i suoi amici per leggere e commentare Virgilio. I suoi importanti investimenti per migliorare la conduzione delle proprie tenute si ispiravano direttamente all'ideale virgiliano, sia per quel che concerneva i doveri e le competenze del buon proprietario, sia per la consapevolezza delle competenze tecniche da mobilitare per migliorare la produzione. Lansdowne ebbe la fortuna di rendersi conto, grazie a

geologi quali William Smith (autore della prima carta geologica d’Inghilterra, e forse della prima carta geologica “moderna”) che sotto le sue terre si celavano immensi giacimenti di carbone. Non a caso Lansdowne fece parte di quella fazione dell’alta aristocrazia che favorì lo sviluppo dell’industria, propugnando forme di liberalizzazione dei commerci e dei traffici interni e con l’estero. La trasmissione del testo virgiliano non conobbe praticamente soste nella tradizione occidentale, e probabilmente da più di un secolo siamo noi “moderni” a non comprenderne più la portata conoscitiva.

Il mondo romano fu caratterizzato da una grande fioritura di tecniche e dalla presenza di una pluralità di figure professionali altamente specializzate di cui riusciamo appena a intravedere i contorni, molto raramente a scorgere qualche volto. Per quel che concerne le scienze, occorre prestare maggiore attenzione a quelle forme di saperi che la civiltà romana coltivò con continuità e successo, “scienze” a pieno titolo, anche se la nostra visione della scienza è spesso talmente limitata da non permetterci più di apprezzare il contributo delle scienze naturali, dell’agricoltura, della silvicoltura e delle tecniche di allevamento allo sviluppo di grandi civiltà del passato remoto e recente.

La matematica in età greco-romana

La nascita della trigonometria

di Paolo Del Santo

Nella prima metà del IV secolo a.C. Eudosso di Cnido elabora il primo modello geometrico dei moti celesti, il cosiddetto sistema delle sfere omocentriche. *Ingegnoso ed elegante, ma incapace di rendere conto di alcune importanti evidenze empiriche, esso sarà soppiantato dalla teoria epiciclica, ideata da Apollonio di Perga nel secolo successivo. La nuova teoria condurrà alla nascita di quella branca della matematica oggi nota come trigonometria, che consentirà di esprimemerne tutte le potenzialità.*

La nuova architettura del Cosmo

Alla scienza greca spetta non solo il grande merito di aver fatto della matematica quella disciplina deduttivo-dimostrativa che oggi conosciamo, ma anche quello di aver impresso all'astronomia una svolta altrettanto epocale.

Le due grandi civiltà potamiche, quella egizia e quella babilonese, si erano dedicate con sistematicità all'osservazione del cielo, finalizzata essenzialmente alla formulazione di pronostici e di oroscopi, senza tuttavia giungere mai a concepire una teoria esplicativa dei moti celesti, ad andare cioè oltre l'elaborazione di semplici modelli aritmetici, consistenti in tavole predittive basate sulla periodicità di alcuni fenomeni astronomici. All'inizio del IV secolo a.C., da poco terminato quel periodo straordinariamente fecondo che va talvolta sotto il nome di "età eroica" della matematica greca, Eudosso di Cnido, il maggior matematico del suo tempo, elabora il primo modello geometrico dei moti planetari, che diverrà in seguito noto come il sistema delle *sfere omocentriche*.

Nonostante i perfezionamenti successivamente introdotti da Callippo di Cizico e l'autorevole avallo di Aristotele, l'ingegnoso ed elegante sistema di Eudosso, incapace di render conto di alcune importanti evidenze empiriche, viene presto soppiantato dalla teoria epiciclica,

introdotta da Apollonio di Perga (262-190 a.C. ca.), il matematico celebre per le sue ricerche sulle sezioni coniche, e da Ipparco di Nicea (190?-100? a.C.), considerato il massimo astronomo osservativo dell'antichità.

Nel nuovo modello ciascun pianeta si muove su un cerchio, detto *epiciclo*, il cui centro, a sua volta, si muove attorno alla Terra lungo un cerchio più grande, che, molti secoli dopo, come indica il suo etimo latino, diverrà noto come *deferente*. Nel II secolo d.C. Claudio Tolomeo introduce alcuni ingegnosi cinematismi che, se da un lato salvaguardano solo formalmente il plurisecolare assunto dell'uniformità dei moti celesti, dall'altro rendono la teoria molto più aderente ai fenomeni osservati. Sarà in questa forma, esposta da Tolomeo nell'*Almagesto*, che essa giungerà, pressoché immutata, fino a Copernico (1473-1543). Il titolo originale dell'opera, che si compone di 13 libri, è *Mathematike syntaxis* ("Raccolta matematica"), ma i commentatori successivi, per distinguerla dai trattati minori di argomento astronomico, genericamente raccolti sotto il titolo di *Piccola astronomia*, erano soliti riferirsi ad essa come *Megale syntaxis* ("Grande raccolta", da cui *Magna compositio*, titolo frequente nelle edizioni in lingua latina). Per questo motivo presso gli Arabi la *Raccolta* era comunemente detta *al-Magisti*, corruzione del greco *e Megiste* ("la più grande"), da cui appunto *Almagesto*, titolo con il quale divenne in seguito universalmente nota.

A partire dal III-II secolo a.C. gli astronomi dispongono dunque di un modello teorico dei moti planetari relativamente semplice sotto l'aspetto geometrico (poiché sostanzialmente basato sull'uso di due soli cerchi) e, al contempo, capace di prevedere con inedita esattezza le posizioni degli astri. Per esprimerne tutte le potenzialità, era però necessario elaborare, in una qualche forma, quella branca della matematica che va oggi sotto il nome di trigonometria.

La trigonometria prima di Tolomeo

All'epoca di Tolomeo la trigonometria greca, sia piana, sia sferica, ha ormai raggiunto la sua forma matura. Oltre ad aver rappresentato, per un millennio e mezzo, l'indiscusso punto di riferimento per l'intera astronomia, l'*Almagesto* costituisce infatti anche la più completa e

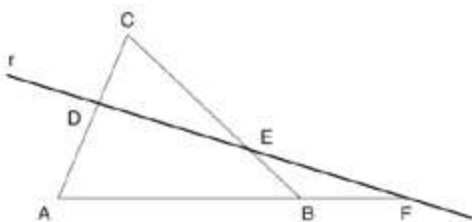
importante opera di trigonometria di tutta l’antichità. Non v’è dubbio però che, sotto questo aspetto, Tolomeo debba molto ai suoi predecessori, anche se la scarsità delle opere sopravvissute e la lacunosità delle altre fonti non consentono di stabilire con esattezza l’entità di tale debito.

Sin dal V secolo a.C., infatti, vari autori hanno approfondito le diverse proprietà del cerchio e della sfera, molte delle quali di immediata applicazione in campo astronomico, e redatto manuali di matematica per l’astronomia. Tra questi Autolico di Pitane, che è il più antico autore greco di cui ci siano pervenute le opere e che, oltre a un testo intitolato *Sulle levate e sui tramonti*, scrive un trattato di geometria sferica ad uso astronomico dal titolo *Sulla sfera mobile.* L’opera, all’epoca largamente utilizzata dagli astronomi (ed è probabilmente questa la ragione principale per i cui lo scritto è giunto sino a noi), non presenta particolari tratti di originalità, ma è interessante sotto il profilo storiografico perché attesta che, oltre un secolo prima degli *Elementi* di Euclide, la geometria greca aveva già raggiunto quella forma che gli storici della matematica considerano tipica dell’età classica. Simili, per contenuti e forma, alla *Sfera* di Autolico, anche i *Fenomeni* dello stesso Euclide, segno evidentemente che entrambi i testi si rifanno a una manualistica di genere, ormai ben consolidata. Tuttavia nessuno di questi autori sembra aver realizzato tavole trigonometriche, un passaggio cruciale – indispensabile per poter risolvere numericamente un qualunque triangolo, dati tre suoi elementi (di cui almeno un lato) – che gli storici della matematica sono unanimemente concordi nell’attribuire a Ipparco.

Da Teone di Alessandria, un commentatore di Tolomeo attivo sul finire del IV secolo, sappiamo infatti che Ipparco scrive un trattato in 12 libri, andato perduto, intitolato *Sulle corde sottese a un cerchio*, nel quale, con ogni probabilità, erano esposti molti dei teoremi e dei metodi contenuti nell’*Almagesto.* D’altronde che Ipparco utilizzi già tecniche trigonometriche piuttosto sofisticate è attestato sia da un passo dell’unica sua opera sopravvissuta, il *Commentario ai Fenomeni di Arato e Eudosso*, nel quale fornisce la lunghezza dell’arco diurno descritto da una stella di declinazione nota, sia da alcuni calcoli

numerici che, secondo la testimonianza di Pappo, erano contenuti nel suo trattato *Sulla levata dei dodici segni dello Zodiaco*. Non possiamo tuttavia escludere che già Apollonio, cui, come si è detto, spetta la paternità della teoria epiciclica, avesse elaborato delle tavole trigonometriche. In questo caso, il contributo di Ipparco si sarebbe tutt'al più limitato alla compilazione di tavole migliori, ovvero calcolate per intervalli degli archi di minor ampiezza.

Non va infine dimenticato che tra Ipparco e Tolomeo si colloca l'opera di Menelao di Alessandria, attivo intorno al 100 d.C., al quale i commentatori alessandrini e arabi attribuiscono numerose opere di argomento matematico e astronomico, tra cui gli *Elementi di geometria* e un trattato in sei libri dal titolo *Sulle corde in un cerchio*. L'unica opera di Menelao giunta sino a noi, sia pure solo attraverso una traduzione araba, è la *Sphaerica*, in tre libri. Nel primo di essi, analogamente a quanto fatto da Euclide negli *Elementi* per quelli piani, l'autore illustra i teoremi fondamentali sui triangoli sferici, dimostrando, fra l'altro, che per questi la somma degli angoli interni è maggiore di 180°. Di grande interesse è il terzo e ultimo libro (il secondo tratta delle applicazioni della geometria sferica ai problemi astronomici), che contiene il teorema oggi noto come teorema di Menelao, secondo cui se i lati AB, BC e CA di un triangolo (o i loro prolungamenti) vengono intersecati dalla retta *r*, rispettivamente nei punti D, E e F, vale la relazione:

$AF \cdot BE \cdot CD = BF \cdot CE \cdot AD$

Il teorema di Menelao

In realtà già noto all'epoca di Menelao e da questo esteso ai triangoli sferici, esso costituisce uno dei teoremi fondamentali della trigonometria sferica.

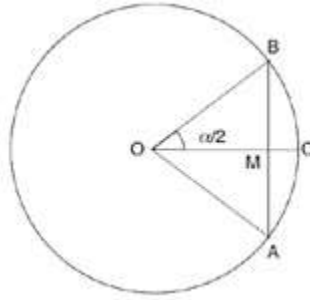
Il calcolo delle corde

La matematica greca non elaborerà mai le funzioni circolari oggi utilizzate (seno, coseno, tangente ecc.), che saranno introdotte molti secoli dopo dai matematici indiani e arabi. In questa sua forma primigenia, la trigonometria si fonda esclusivamente sul computo delle corde. In una circonferenza di raggio noto è infatti possibile stabilire una corrispondenza biunivoca tra un dato angolo al centro (compreso tra 0° e 180°) e la lunghezza della corda ad esso sottesa. È facile dimostrare l'esistenza di una precisa relazione tra la "funzione corda", adottata dai matematici alessandrini, e la funzione seno. Data la circonferenza di centro O e raggio *r*, e detto *a* l'angolo al centro AÔB, si tracci il raggio OC, passante per M, punto medio della corda AB. Poiché, per un ben noto teorema della geometria elementare, il raggio passante per il punto medio di una corda è perpendicolare alla corda stessa e dimezza l'arco e l'angolo al centro che insistono su di essa, utilizzando il formalismo della moderna trigonometria, si ha che:

$$sen\ \frac{\alpha}{2} = \frac{MB}{OB} = \frac{MB}{r}$$

e, moltiplicando per 2 il numeratore e il denominatore dell'ultimo membro dell'uguaglianza

$$sen\ \frac{\alpha}{2} = \frac{2MB}{2r} = \frac{AB}{2r}$$

Questa eguaglianza mostra che, in una circonferenza, il seno della metà di un dato angolo al centro è uguale alla lunghezza della corda dell'angolo dato, espressa in unità del diametro.

Relazione tra la “funzione corda” e la funzione seno

In altri termini, la tavola delle corde degli archi compresi tra 0° e 180° per intervalli di ½°, come quella utilizzata da Tolomeo nell’*Almagesto*, è equivalente alla tavola dei seni nell’intervallo tra 0° e 90° calcolata per intervalli di ¼°.

Per costruire una tavola delle corde è necessario assegnare una lunghezza al diametro della circonferenza (la moderna circonferenza goniometrica, cui si riferiscono i valori del seno e delle altre funzioni trigonometriche, ha raggio unitario) e scegliere un metodo di misura degli angoli. Per quanto riguarda quest’ultimo, Tolomeo adotta la suddivisione dell’angolo giro in 360° (un metodo alternativo è rappresentato dalla misura in radianti), una convenzione, assai probabilmente di origine astronomica, poi giunta sino a noi e che sembra essere stata introdotta in Grecia nel II secolo a.C. da Ipsicle, a cui è attribuito un trattato *Sulle ascensioni*. Poiché il metodo di esprimere le frazioni, basato sulla notazione posizionale a base sessagesimale introdotta dai Babilonesi all’inizio del secondo millennio a.C., è enormemente superiore sia a quello egizio, sia a quello greco, Tolomeo adotta la suddivisione in 60 parti, ciascuna di esse divisa a sua volta in sessantesimi. Anche questa convenzione è giunta sino ai nostri giorni, non solo nella misura degli angoli, ma anche in quella del tempo. Del resto i moderni termini minuto d’arco e secondo d’arco, e minuto (primo) e (minuto) secondo, derivano dalle espressioni latine *partes minutae primae* e *partes minutae secundae* con cui venivano indicati, rispettivamente, i sessantesimi e i sessantesimi di sessantesimo del grado e dell’ora.

Sempre a motivo della netta superiorità della notazione babilonese, Tolomeo assume una lunghezza del diametro del cerchio di 120 parti (anch'esso suddiviso poi in sessantesimi e in sessantesimi di sessantesimo), che corrispondono a un raggio di 60 parti, una lunghezza, cioè, uguale alla base del sistema di numerazione adottato.

Vedi anche

Archimede, matematico, fisico e astronomo
Claudio Tolomeo e la formalizzazione del cosmo
Astronomia a Roma

La matematica del tardo ellenismo

di Paolo Del Santo

Diofanto, generalmente considerato il massimo algebrista greco, e Pappo, tardo erede della gloriosa tradizione geometrica di età classica e ultima figura di rilievo della matematica ellenistica, sono i due principali artefici di quel periodo di rinascita degli studi matematici, compreso tra la metà del III secolo d.C. e la metà del IV, che va sotto il nome di "età argentea" della matematica greca.

Diofanto di Alessandria

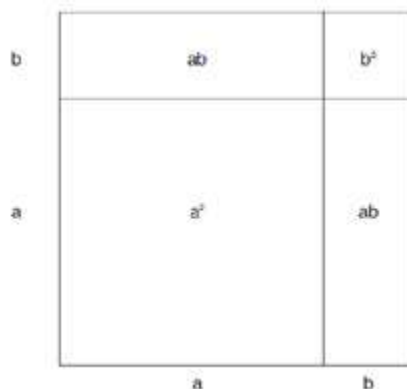
I quasi 400 anni che intercorrono tra Tolomeo e la fine, nel VI secolo, del cosiddetto ellenismo romano sono caratterizzati da quel generale declino degli studi matematici che segue all'opera di Apollonio (262-190 a.C. ca.), considerata il culmine della geometria antica. Tra la metà del III secolo e la metà del successivo, si registra però una certa rinascita della disciplina, che giustifica la denominazione di "età argentea" della matematica greca, talvolta attribuita a questo periodo. Questa inversione di tendenza è dovuta essenzialmente all'opera di due autori, Diofanto e Pappo, che operano ad Alessandria, la città che, all'epoca, è ancora il centro cosmopolita degli studi matematici.

Fiorito probabilmente attorno al 250, o poco dopo, Diofanto di Alessandria è autore, fra le altre, di un'opera intitolata *Aritmetica*. Dei 13 libri che componevano il trattato solo sei erano giunti sino a noi, ma nel 1972, in Iran, è stata ritrovata la traduzione araba di altri quattro libri (che, in origine, si collocavano probabilmente tra il terzo e il quarto dei sei precedentemente noti). Il titolo dell'opera non deve trarre in inganno: nel mondo greco, infatti, il termine aritmetica non aveva lo stesso significato che gli viene attribuito oggi e stava ad indicare non già il calcolo numerico, quanto piuttosto ciò che modernamente va sotto il nome di teoria dei numeri. L'aritmetica, come la si intendeva nell'antichità greca, aveva quindi poco o nulla a che vedere con le tecniche di calcolo (considerate la parte applicativa, utilitaristica e, per

questo, di gran lunga meno nobile della matematica), che costituivano una disciplina a sé stante, la “logistica”. Una distinzione netta, del tutto analoga a quella che intercorreva tra *episteme* “scienza/conoscenza” e *techne* “tecnica”, che spiega, almeno in parte, l’arretratezza dei sistemi di numerazione utilizzati nell’antica Grecia, dove non si giungerà mai a elaborare la notazione posizionale, che i Babilonesi avevano introdotto già attorno al 2000 a.C.

Diofanto è spesso ricordato nelle storie della matematica come il più grande algebrista greco o, addirittura, come il padre dell’algebra. In realtà già da molti secoli i Greci avevano elaborato un’algebra, cioè un qualcosa di simile al moderno calcolo letterale, *ante litteram* (il termine algebra deriva, infatti, da *Al-jabr wa’l muqabalah*, titolo, dal significato incerto, della più importante opera del matematico arabo Mohammed ibn-Musa al-Khuwarizmi, vissuto nel IX sec.). L’algebra greca, tuttavia, si differenzia in maniera sostanziale da quella moderna per il fatto di concepire le grandezze come entità geometriche, assoggettate, in quanto tali, ai principi e ai teoremi della geometria. In quest’algebra “geometrica”, infatti, i singoli termini sono interpretati come segmenti, i prodotti di due termini come aree e quelli di tre termini come volumi. L’identità $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, per esempio, oggi nota come quadrato del binomio e familiare a qualunque studente delle scuole superiori, rappresentava un’uguaglianza tra aree. Costruito il quadrato del segmento $a + b$, rappresentato dal quadrato più esterno, è facile individuare il termine a^2 nell’area del maggiore dei due quadrati interni, il termine b^2 nell’area del quadrato minore e il termine $2ab$ nella somma delle aree dei due rettangoli di lati a e b, e verificare così la validità dell’uguaglianza.

Il maggior limite di questo approccio – di cui oggi rimane traccia nelle espressioni *quadrato* e *cubo*, per indicare rispettivamente la seconda e la terza potenza di un numero – risiedeva nell’impossibilità di sommare, sottrarre o confrontare tra loro termini dimensionalmente non omogenei e, soprattutto, di utilizzare termini di grado complessivo superiore al terzo. Per un matematico greco, ad esempio, l’uguaglianza (modernamente espressa) $a^2 + c = 4$ sarebbe stata priva di senso, poiché

avrebbe implicato la somma di un’area, quella del quadrato di lato *a*, e di un segmento, quello di lunghezza *c*; così come priva di senso sarebbe stata l’espressione a^2bc, che, rappresentando l’area del quadrato di lato *a* moltiplicata per l’area del rettangolo di lati *b* e *c* (o, se si preferisce, il volume del prisma a base quadrata di lato *a* e altezza *b*, moltiplicato per il segmento di lunghezza *c*), non ha, nello spazio geometrico tridimensionale, alcun corrispettivo.

Il quadrato del binomio per i matematici greci

Sotto questo aspetto, l’algebra di Diofanto rappresenta un precedente inedito nella storia della matematica greca (anche se la scarsità dei testi sopravvissuti non consente di stabilirne con certezza il grado di originalità) poiché, in essa, viene meno ogni riferimento a enti geometrici. Ciò costituisce un sorta di ritorno alla ben più antica e, per l’epoca, assai sofisticata algebra babilonese. È vero infatti che, per indicare le quantità, note o incognite, i Babilonesi facevano spesso uso di espressioni come lunghezza, larghezza, area o volume, ma il fatto che, al contrario dei Greci, essi le sommassero e le sottraessero tra loro senza alcun vincolo di omogeneità, induce a ritenere che queste espressioni fossero utilizzate in maniera assolutamente astratta, in sostituzione di notazioni più sintetiche, impedite principalmente dalla mancanza di un alfabeto. Con Diofanto l’algebra greca, finalmente emancipata dalle pastoie della geometria, trova nuove e importanti

identità numeriche, di grado superiore al terzo, che molti secoli dopo saranno utilizzate dall'algebra medievale.

Vi è poi un ulteriore motivo che sembra avvicinare l'opera di Diofanto alla concezione babilonese della matematica e allontanarla dalla grande tradizione greca di epoca classica. L'*Aritmetica*, infatti, non è un'esposizione organica, in forma rigorosamente deduttiva, degli argomenti trattati, bensì una raccolta di problemi svolti, una sorta di manuale di algebra applicata. "Insomma" – per dirla con J. D. Swift – "in Diofanto l'approccio all'algebra è fondamentalmente babilonese. La capacità di generalizzazione e di astrazione è greca. L'opera può essere vista come un episodio del declino della matematica greca o come il più raffinato sviluppo dell'algebra babilonese".

Tuttavia questa chiave di lettura non mette in luce il diverso approccio metodologico di Diofanto rispetto ai suoi predecessori babilonesi, che si cimentavano nella ricerca di soluzioni approssimate di equazioni determinate (che ammettono, cioè, un numero finito di soluzioni). A questo scopo, essi non esitavano, in alcuni casi, a utilizzare valori precedentemente tabulati di particolari forme canoniche, cui ricondurre le varie tipologie di una certa classe di equazioni. Per quelle di terzo grado, ad esempio, i Babilonesi avevano elaborato tecniche che consentivano loro di ridurre molte di esse alla forma $x^3 + x^2 = c$, per risolvere la quale avevano poi tabulato, per i valori interi di x di un certo intervallo, i valori assunti da $x^3 + x^2$ (per i valori di c non presenti nella tavola, si ricorreva all'interpolazione lineare). Diofanto, al contrario, è prevalentemente interessato alla ricerca di soluzioni esatte, nel dominio dei numeri razionali, di equazioni indeterminate (che ammettono cioè un numero infinito di soluzioni). È in omaggio a Diofanto che, al giorno d'oggi, sono dette *equazioni diofantee* (o *diofantine*) quelle equazioni a coefficienti interi di cui si cercano soluzioni intere, e *analisi diofantea* la branca dell'algebra che se ne occupa. Né va dimenticato che, nel XVII secolo, Pierre de Fermat (1601-1665) giunse a formulare il suo più celebre teorema – secondo cui, se n è un numero intero maggiore di 2, non esiste nessuna terna di numeri interi positivi a, b e c tale che $a^n + b^n = c^n$ – cercando di generalizzare il problema, contenuto nel secondo

libro dell’*Aritmetica* di Diofanto, sulla suddivisione in due quadrati di un quadrato dato.

Pappo di Alessandria

L’altra figura di rilievo di questo periodo è Pappo di Alessandria, autore di un’opera matematica intitolata *Synagoge* (“Collezione”), scritta attorno al 320 e pervenutaci quasi integralmente (degli otto libri che componevano il trattato solo il primo e parte del secondo sono andati perduti). La *Collezione* è un’opera importante sotto molti aspetti, non ultimo quello storiografico, per le numerose notizie su matematici precedenti che vi sono riportate (è attraverso di essa, per esempio, che siamo a conoscenza degli studi condotti da Archimede sui 13 solidi semiregolari). Il trattato contiene inoltre interessanti dimostrazioni alternative di teoremi già noti e nuove soluzioni a problemi già posti, nonché numerosi altri contributi originali, alcuni dei quali troveranno pieno sviluppo solo in epoca moderna.

Nel quarto libro, per esempio, vi sono alcune generalizzazioni, non tutte attribuibili con certezza a Pappo, di teoremi precedenti e, nel libro successivo, dedicato a problemi di isoperimetria, si dimostra che l’area di un dato cerchio è maggiore di quella di qualunque poligono regolare di perimetro uguale alla circonferenza del cerchio e che, tra due poligoni regolari di uguale perimetro, quello con il maggior numero di lati ha l’area maggiore. Per questo motivo, secondo Pappo, le api, edificando le celle dei loro alveari a forma di prismi a sezione esagonale, anziché quadrata o triangolare, mostrerebbero un certo intuito matematico. Nel settimo libro troviamo poi importanti teoremi di analisi infinitesimale applicata alla geometria, tra cui la prima formulazione del teorema oggi noto come teorema di Guldino (così detto dal matematico del XVII secolo Paolo Guldino).

Il nome di Pappo resta tuttavia indissolubilmente legato a un celebre problema che impegnerà molti autorevoli matematici fino a Cartesio (1596-1650). Esso consiste nel trovare, date tre (o quattro) rette complanari, il luogo geometrico dei punti tali che il quadrato della loro distanza da una di queste (o, nel caso di quattro rette, il prodotto delle distanze da due di esse) sia proporzionale al prodotto delle distanze

dalle altre due, misurando le distanze dei punti dalle rette secondo angoli dati. Dal terzo libro delle *Coniche* di Apollonio apprendiamo che il problema era già noto a Euclide, che ne avrebbe dato solo una soluzione parziale. Nello stesso passo, Apollonio si attribuisce poi il merito di aver reso possibile, grazie ai nuovi teoremi sulle sezioni coniche, molti dei quali da lui stesso introdotti, la soluzione generale del problema (che non ci è giunta perché forse contenuta in una sua opera andata perduta). Pappo sembra tuttavia lasciare intendere che nessuno dei suoi predecessori, neanche Apollonio, abbia raggiunto tale traguardo e di essere stato quindi il primo a dimostrare che, nella generalità dei casi, il luogo cercato è una conica.

Al di là della questione della paternità della soluzione, il fatto degno di nota è che Pappo si spinge ad analizzare il problema per un numero di rette superiore a quattro, trovando però un limite concettuale, assolutamente invalicabile, nel caso di sei rette. In questo caso, infatti, la condizione posta è che il prodotto delle distanze dei punti da tre di esse sia proporzionale al prodotto delle distanze dalle altre tre. Per Pappo – che, nel solco della tradizione algebrica greca, concepisce ancora le espressioni numeriche come entità geometriche – questa condizione equivale al rapporto costante tra i volumi di due solidi. Ma il caso immediatamente successivo, quello con sette rette, implica il rapporto tra il prodotto di tre distanze, ancora assimilabili a un volume, e il prodotto di quattro distanze, un’entità totalmente astratta che Pappo considera inammissibile perché, come egli stesso ci ricorda, “non esiste alcuna cosa che sia contenuta da più di tre dimensioni”. È inoltre assai interessante notare che, poco oltre, Pappo fa riferimento ad “alcuni matematici”, che avrebbero avuto l’ardire di concepire “cose di tal genere, le quali non hanno alcun significato comprensibile”. Pappo sembra qui alludere a Diofanto che, come si è visto, solo un paio di generazioni prima, aveva affrancato l’algebra dalla geometria. Il fatto però di non fare esplicito riferimento al suo predecessore, ma ad “alcuni matematici”, non meglio identificati, autorizza a ritenere che la nuova algebra sia stata accolta con favore da più di un suo contemporaneo e che abbia avuto una diffusione assai maggiore di quella che le poche opere sopravvissute possono testimoniare.

Pappo, il geometra epigono della gloriosa tradizione ellenica, guarda dunque con perplessità, quasi con sospetto, alle ricerche algebriche di Diofanto. La sua ortodossia geometrica gli rende impossibile accettare l'idea di descrivere curve per mezzo di espressioni algebriche di grado superiore al terzo, precludendogli la possibilità di compiere quel passo cruciale che nessun matematico greco, neppure il grande Apollonio, era riuscito a compiere: l'elaborazione di una geometria analitica nel senso moderno del termine. E dopo Pappo, la cultura ellenistica, ormai al tramonto, non riuscirà ad esprimere nessuna figura di levatura sufficiente per poter giungere a questa sintesi, che sarà operata da Cartesio, prendendo l'avvio proprio dal problema di Pappo, ben 13 secoli più tardi.

La fine della matematica alessandrina

Pappo è dunque l'ultimo matematico di rilievo del mondo greco. Dopo di lui, se si eccettuano alcuni autori minori tra i quali Sporo da Nicea, un suo contemporaneo di cui è stato forse maestro o discepolo, e Sereno d'Antinopoli , di poco posteriore, del quale sono sopravvissuti due trattati (*Sulla sezione del cilindro* e *Sulla sezione del cono*), l'immensa eredità matematica del mondo greco sopravviverà solo attraverso commentatori, le cui opere, sebbene spesso preziosissime sotto l'aspetto storiografico, sono pressoché prive di contributi originali. Lo stesso Pappo, del resto, contribuisce alla diffusione del genere, scrivendo un commento agli *Elementi* di Euclide e uno all'*Almagesto* di Tolomeo, dei quali sono sopravvissuti solo alcuni frammenti.

E proprio gli *Elementi* (talvolta limitatamente al primo libro, che contiene i principali teoremi della geometria elementare, tra cui il teorema di Pitagora e il suo inverso) e l'*Almagesto*, saranno le opere verso cui sarà prevalentemente rivolta l'attenzione dei commentatori. I due trattati, infatti, rappresentano la *summa*, rispettivamente, della geometria e dell'astronomia greche, e godranno entrambi di una straordinaria longevità.

Tra i commentatori del tardo ellenismo ricordiamo qui Teone di Alessandria (seconda metà del IV sec.), che scrive un commentario all'*Almagesto* e due commentari, uno in cinque libri, sopravvissuto solo

parzialmente, e l’altro, in un solo libro, alle *Tavole astronomiche manuali*, anch’esse di Tolomeo. Egli redige inoltre un’edizione degli *Elementi*, sulla quale si baseranno tutte quelle successive fino alla celebre edizione di Johan Ludvig Heiberg, del 1880 (a tutt’oggi, è nota una sola versione greca degli *Elementi*, rinvenuta verso la fine del XIX secolo nella Biblioteca Vaticana, anteriore alla stesura di Teone). La figlia di Teone, Ipazia, la dotta fanciulla, cultrice di matematica e di astronomia, trucidata nel 415 dai fanatici cristiani, è autrice, a sua volta, di alcuni commentari. Le sono infatti attribuiti un commento a un’opera di Diofanto (probabilmente l’*Aritmetica*) e uno alle *Coniche* di Apollonio.

Anche Proclo, il filosofo neoplatonico che vive prima ad Alessandria e poi ad Atene, dove dirige l’Accademia, è autore di un commento al primo libro degli *Elementi*, che costituisce una fonte preziosissima di informazioni storiche. Lo scritto, infatti, attinge al commento di Pappo agli *Elementi*, del quale, come si è detto, sopravvivono solo dei frammenti, e alla *Storia della geometria*, interamente perduta, scritta dal discepolo di Aristotele Eudemo di Rodi, della quale riporta un ampio estratto. Su questo compendio, in seguito noto come *Epitome eudomiana*, si fonda gran parte della nostra attuale conoscenza della geometria greca prima di Euclide. A Proclo è inoltre attribuito il teorema secondo cui un punto qualsiasi di un segmento, i cui estremi si muovono su due rette intersecantesi, descrive un arco di ellisse.

Simplicio, un altro neoplatonico, attivo ad Atene nella prima metà del VI secolo, è autore di un commento al primo libro degli *Elementi* e di altri relativi a varie opere di Aristotele. Uno di questi, il commento alla *Fisica*, contiene la citazione di un lungo passo della *Storia della geometria* di Eudemo, riguardante le quadratura delle lunule (figure delimitate da archi di cerchio) ad opera di Ippocrate di Chio. L’arcaicità di alcune espressioni adoperate da Eudemo sembra indicare che questi, almeno in alcuni casi, abbia a sua volta riportato le dimostrazioni in una maniera assai fedele all’originaria esposizione di Ippocrate. Il passo – a conferma della straordinaria importanza storiografica che alcuni di questi commentari di epoca tardo-alessandrina rivestono – costituisce,

probabilmente, quanto di più vicino alla matematica del V secolo a.C. sia giunto fino a noi.

Il 529, anno in cui l'imperatore Giustiniano chiude l'Accademia platonica di Atene, che rappresenta una minaccia all'ormai dominante ortodossia cristiana (ma anche, emblematicamente, anno di fondazione del monastero di Montecassino), segna convenzionalmente la fine dell'ellenismo romano. La Biblioteca di Alessandria, dal II secolo, ha ormai cominciato un lento declino e sarà definitivamente distrutta nel 642 dal generale Amr ibn al-As, su ordine del califfo Omar.

Vedi anche

Un dittico imperiale: Oriente e Occidente dopo il 395
L'Italia tardoantica e la cosiddetta fine del mondo antico
I Romani e gli animali
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Il cristianesimo
La nascita della trigonometria
Apollonio di Perga

Apollonio di Perga

di Paolo Del Santo

Autore di una vasta produzione andata in gran parte perduta, noto ai suoi contemporanei con l'appellativo di Grande Geometra, Apollonio di Perga, vissuto nel III secolo a.C., è tra i massimi matematici del periodo alessandrino. A lui Tolomeo attribuisce l'introduzione della teoria degli epicicli, ma il suo nome resta indissolubilmente legato allo studio delle sezioni coniche.

Le opere perdute

Della vita di Apollonio sappiamo assai poco. Nato a Perga, in Panfilia, sulla costa sud-occidentale della penisola anatolica, soggiorna, almeno per un certo periodo, prima ad Alessandria, dove sembra abbia studiato con i discepoli di Euclide e insegnato matematica al Museo, e, successivamente, a Pergamo. Matematico di straordinaria statura, noto ai suoi contemporanei come il Grande Geometra, si interessa anche di astronomia. A lui, infatti, stando a quanto Tolomeo riporta nell'*Almagesto*, si deve l'introduzione della teoria epiciclica, che dominerà l'astronomia per quasi due millenni.

Della vastissima produzione di Apollonio sopravvivono oggi due soli trattati, anche se è possibile conoscere il contenuto di molte delle opere perdute grazie alla testimonianza di commentatori successivi e, in particolare, di Pappo. Nel novero delle opere perdute, oltre probabilmente ad alcuni scritti di argomento astronomico, compaiono il *Confronto del dodecaedro e dell'icosaedro*, contenente la dimostrazione di un importante teorema, forse già noto ad Aristeo (seconda metà del IV sec. a.C.), relativo a questi due solidi regolari quando sono inscritti in una stessa sfera, e la *Dizione rapida*, che sembra contenesse metodi per eseguire rapidamente i calcoli e fornisse un'approssimazione di p, ricavata non sappiamo con quale metodo, migliore di quella adottata da Archimede (287-212 a.C.). Nel libro VII della sua *Collezione matematica*, Pappo cita il *Tesoro dell'analisi*, "un corpus di dottrine

destinate a coloro i quali, dopo aver studiato i soliti elementi di geometria, vogliano acquisire le tecniche per la risoluzione di problemi inerenti le curve”. Di questa raccolta di testi di livello avanzato facevano parte: i *Luoghi solidi* di Aristeo, oggi perduto; il *Sulle medie*, anch’esso perduto, di Eratostene di Cirene (272-196 a.C.), autore di una celeberrima misurazione del raggio terrestre; tre opere di Euclide: i *Dati*, e le perdute *Porismi* e *Luoghi superficiali*; e ben sei di Apollonio: *Sulla sezione di un rapporto*, *Sulla sezione di un’area*, *Sulla sezione determinata*, *Sulle tangenze* (o *Sui contatti*), *Sulle inclinazioni* e *Sui luoghi piani*. Di questi sei trattati solo uno, quello *Sulla sezione di un rapporto*, è giunto fino a noi e solo attraverso una traduzione araba, della quale, nel 1706, Edmond Halley, l’astronomo inglese il cui nome è legato alla celebre cometa, pubblicò una versione in latino.

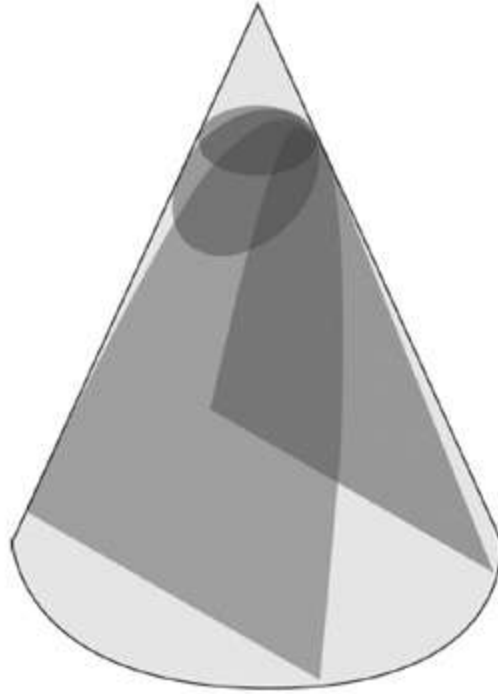
Pappo, inoltre, descrive in dettaglio il metodo analitico, basato su analisi e sintesi, utilizzato dagli autori del *Tesoro*. L’analisi consiste nel considerare come ammesso ciò che si cerca e, a partire da questo, nel determinare una serie di conseguenze, fino a giungere alla premessa o ad una sua conseguenza conosciuta. Se, procedendo in tal modo, si arriva ad ammettere qualcosa di impossibile, anche il problema sarà impossibile, poiché una falsa conclusione implica una falsa premessa. La sintesi consiste invece nell’invertire il percorso per ottenere una dimostrazione valida.

Le *Sezioni coniche*

L’opera più importante di Apollonio resta però il suo trattato sulle *Sezioni coniche*, sopravvissuto quasi integralmente. Degli otto libri che la componevano, infatti, ben sette sono giunti sino a noi, i primi quattro in greco e i tre successivi nella versione araba di Thabit ibn Qurra (836-901). È lo stesso Apollonio, in apertura del libro I, a spiegare di aver scritto le *Coniche* su esortazione di un collega geometra, certo Neucrate, che gli aveva fatto visita durante il suo soggiorno ad Alessandria. Apollonio avrebbe quindi redatto una prima, frettolosa versione dell’opera, che successivamente, a Pergamo, avrebbe affinato. È questo il motivo per il quale i libri dal quarto al settimo (e presumibilmente

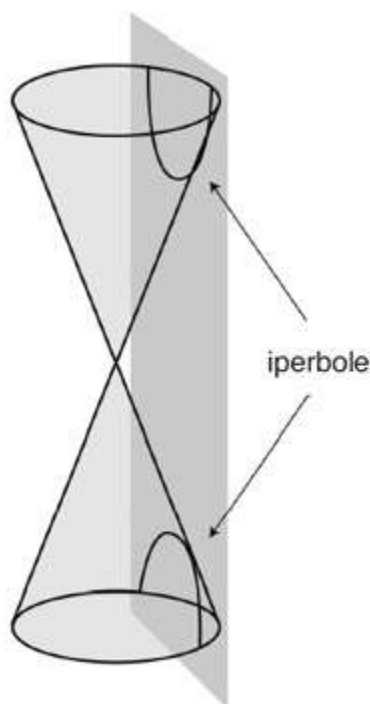
anche l’ottavo, andato perduto) si aprono con una dedica ad Attalo, re di Pergamo.

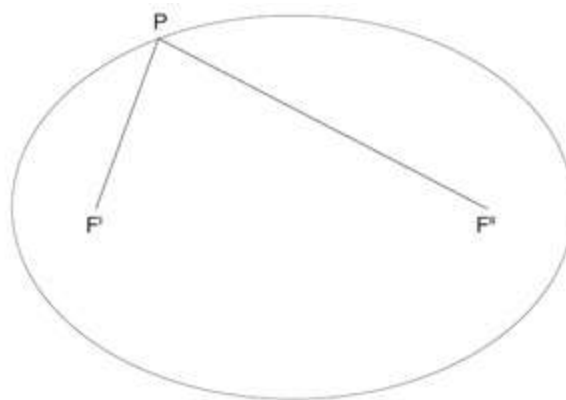
Il trattato è dedicato all’ellisse, alla parabola e all’iperbole, le curve ancora oggi dette appunto sezioni coniche, poiché tutte e tre ottenibili per via geometrica dall’intersezione di un piano con un cono. Queste curve non vengono scoperte da Apollonio, ma erano state introdotte quasi un secolo e mezzo prima da Menecmo (maestro di Alessandro il Grande, al quale, secondo la tradizione, avrebbe insegnato che non esistono scorciatoie regali per la geometria), che se ne servì per risolvere il problema della duplicazione del cubo. Inoltre, in questo lasso di tempo, erano stati scritti due trattati, entrambi perduti, specificatamente dedicati a questa classe di curve: i *Luoghi solidi*, il trattato di Aristeo, composto attorno al 320 a.C., che, come si è detto, faceva parte del *Tesoro dell’analisi,* e le *Coniche* di Euclide, di poco successivo, che sembra fosse andato perduto già al tempo di Pappo. Questi, infatti, nella *Collezione*, parla di Aristeo come di colui “che scrisse i cinque libri, ancora esistenti, sui *Luoghi solidi*”, una precisazione, quella sulla sopravvivenza dell’opera, che Pappo invece non fa in riferimento al trattato di Euclide.

Sempre nella testimonianza di Pappo, le *Coniche* di Euclide consistevano di quattro libri che Apollonio avrebbe utilizzato, integrandoli e aggiungendovene *ex novo* altri quattro, per comporre il suo trattato. In effetti, lo stesso Apollonio definisce i primi quattro libri della propria opera una trattazione generale delle sezioni coniche e gli ultimi quattro uno sviluppo dell’argomento di livello avanzato. È quindi assai probabile che, quelle contenute nei primi quattro libri fossero sostanzialmente nozioni già note ai predecessori, integrate da Apollonio con teoremi di sua introduzione (come alcuni di quelli contenuti nel libro III, di cui rivendica con orgoglio la paternità), e che gli ultimi quattro libri costituiscano invece la parte più innovativa dell’opera.

L’ellisse,la parabola e l’iperbole sono dette sezioni coniche perché ottenibili per via geometrica dall’intersezione di un piano con un cono

Nelle *Coniche*, che senza dubbio costituiscono il più esaustivo trattato sull’argomento di tutta l’antichità, Apollonio dà un contributo determinante alla generalizzazione di alcune proprietà di queste curve. Prima di lui, ad esempio, esse venivano ricavate utilizzando esclusivamente piani di intersezione ortogonali a una generatrice del cono. Ciò implicava l’impiego di tre diverse classi di coni: coni con l’angolo al vertice acuto per generare ellissi, coni con l’angolo al vertice retto per generare parabole e coni con l’angolo al vertice ottuso per generare iperboli. Apollonio dimostra invece che tutte e tre le curve possono essere ottenute da un unico cono, di angolo al vertice arbitrario, semplicemente variando l’inclinazione del piano che lo interseca. Egli dimostra inoltre che il cono non deve essere necessariamente circolare retto e che, al contrario, può essere anche un cono circolare obliquo o scaleno. Un’ulteriore innovazione è costituita dal fatto che Apollonio definisce il cono come la superficie costituita dall’insieme delle rette che congiungono una circonferenza a un punto fisso non appartenente al

piano di quest’ultima. Questa definizione, rimasta poi immutata fino ai giorni nostri, implica un cono a doppia falda che genera la ben nota iperbole a due rami, modernamente adottata.

Ad Apollonio spetta anche il merito di aver assegnato alle sezioni coniche i loro attuali nomi. Prima di lui, infatti, queste curve venivano indicate con termini derivati direttamente dal modo in cui venivano generate: *oxytome*, cioè sezione di un cono acutangolo, per indicare l’ellisse, *orthotome* (sezione di un cono rettangolo), per indicare la parabola, e *amblytome* (sezione di un cono ottusangolo) per indicare l’iperbole. Apollonio non coniò i termini ellisse (che letteralmente significa “mancanza”), parabola (che significa “confrontare”, “porre accanto”) e iperbole (che significa “lanciare oltre”), già utilizzati in matematica nella risoluzione delle equazioni di secondo grado col metodo delle aree. Egli tuttavia li utilizzò – forse sulla scia di Archimede, che sembra abbia adoperato il termine parabola per indicare l’intersezione di un piano con un cono rettangolo – per denotare i vari tipi di coniche in base alle loro proprietà geometriche.

Iperbole a due rami in un cono a doppia falda

L’espressione “luoghi solidi”, con cui i matematici greci indicavano le sezioni coniche (e solo quelle) e che, come si è visto, costituiva anche il titolo del trattato di Aristeo, era parte di una classificazione generale delle curve (nell’antichità classica si arrivò a conoscerne soltanto una decina, o poco più) che contemplava altre due categorie: quella dei *luoghi piani*, costituiti dalle rette e dai cerchi, e quella dei *luoghi lineari*, che comprendeva indistintamente tutte le altre curve. L’attributo “solidi” in riferimento ai luoghi rappresentati dalle sezioni coniche deriva dal fatto che, nella Grecia antica, queste venivano definite stereometricamente come sezioni di un cono, cioè appunto di un solido geometrico. Del resto i Greci conoscevano solo due modi per generare una curva: o, cinematicamente, tramite la combinazione di moti uniformi (come, per esempio, nel caso della spirale di Archimede), oppure staticamente, tramite l’intersezione di due figure (ed è appunto il caso delle coniche). Per i moderni, invece, le coniche, prima di (o oltre a) essere sezioni di cono, sono luoghi geometrici (cioè insiemi) di punti di un piano che godono di certe proprietà, a partire dalle quali si ricavano le relative equazioni. L’ellisse, per esempio, è oggi definita come il luogo geometrico dei punti per i quali la somma delle distanze da due punti fissi, detti *fuochi*, è costante; ed è questa proprietà che determina l’equazione cartesiana della curva.

Nelle storie della matematica si fa talvolta riferimento ad Apollonio (se non addirittura a Menecmo) come al precursore della moderna geometria analitica. Ma i metodi utilizzati da questi autori nello studio delle curve, per quanto apparentemente simili a quelli attuali, ne

differiscono notevolmente. È vero che, dopo aver definito una conica per via stereometrica, Apollonio abbandona appena possibile qualsiasi riferimento al cono utilizzato per generarla e studia le proprietà della curva in quanto figura piana, costruendo attorno ad essa un reticolo di riferimento simile agli assi cartesiani della nostra geometria analitica. Vi sono tuttavia due notevoli differenze: nell'"algebra geometrica" dei Greci, infatti, non era possibile concepire numeri negativi, e, soprattutto, il loro sistema di riferimento era sovrapposto alla curva – per così dire, "cucito" addosso ad essa – dopo che la si era generata. Insomma, per usare le parole di Carl Boyer, nella "geometria greca, possiamo dire che le equazioni sono determinate da curve, ma non che le curve siano definite da equazioni".

Vedi anche

La matematica del tardo ellenismo
Archimede, matematico, fisico e astronomo
Claudio Tolomeo e la formalizzazione del cosmo

Archimede, matematico, fisico e astronomo

di Paolo Del Santo

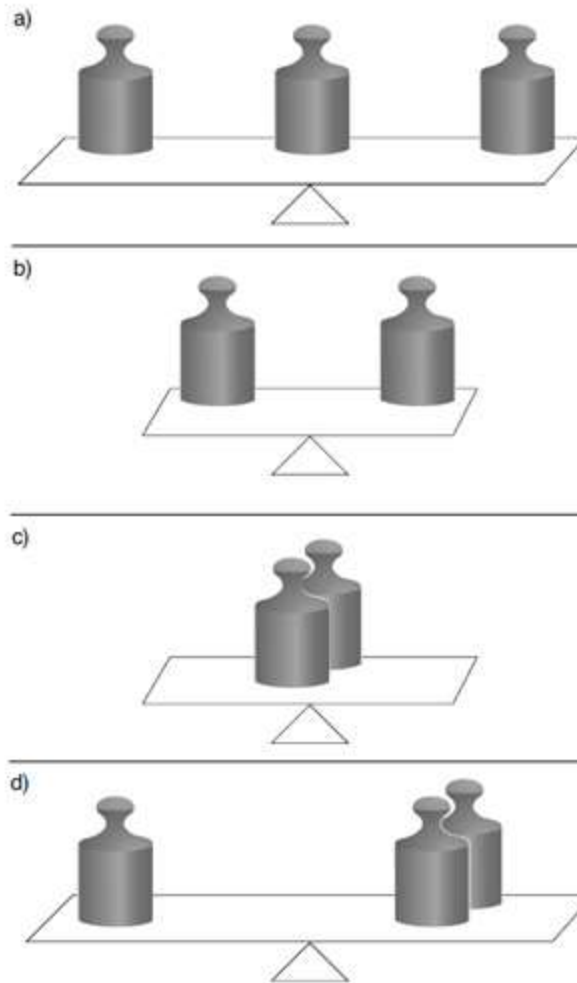
Sebbene sia spesso ricordato principalmente per la sua attività di ingegnere e di inventore, capace di ideare macchine belliche e dispositivi meccanici di vario tipo, Archimede di Siracusa è il maggiore scienziato di tutta l'antichità. Considerato il padre della fisica matematica, assai distante dalle speculazioni dei filosofi e in grado di fornire risultati quantitativi, il suo nome resta indissolubilmente legato al principio idrostatico. Fu inoltre prolifico autore di testi di matematica, disciplina alla quale dette contributi numerosissimi e di straordinaria importanza.

Le ricerche di fisica: la leva e il principio idrostatico

Archimede nasce nel 287 a.C. a Siracusa, dove trascorrerà l'intera esistenza – tranne forse un periodo di studi ad Alessandria sotto la guida dei discepoli dell'ormai scomparso Euclide – e dove morirà, settantacinquenne, per mano di un soldato romano durante il sacco della città nel 212 a.C.

Matematico, fisico e astronomo, Archimede è, senza dubbio, il massimo scienziato di tutta l'antichità. Per lungo tempo il suo nome resta legato all'invenzione di macchine belliche (dalla *manus ferrea*, sorta di gru utilizzata per ribaltare le navi nemiche, agli specchi ustori), utilizzate dai Siracusani per resistere agli attacchi dei Romani, e di congegni meccanici per uso civile, tra cui un dispositivo per il sollevamento dell'acqua, detto coclea e oggi più noto come vite di Archimede. Ma queste attività avranno nella sua vita un ruolo episodico e marginale.

Archimede è considerato il padre della fisica matematica. Due i trattati di argomento fisico: *Sull'equilibrio dei piani* e *Sui corpi galleggianti*. Nel primo egli affronta la teoria della leva, il cui principio fondamentale, secondo il quale due corpi sono in equilibrio se i loro pesi stanno in proporzione inversa alle rispettive distanze dal fulcro, era noto da tempo. Dell'argomento, infatti, si erano già occupati gli

aristotelici, che avevano fornito una spiegazione fisica del fenomeno: nelle *Questioni meccaniche* – considerate il più antico trattato di meccanica dell'Occidente e sulla cui paternità si è a lungo discusso senza giungere ad una conclusione certa (la maggior parte dei critici lo attribuisce ad Aristotele o ad altro autore gravitante attorno al Peripato) – il principio della leva viene ricondotto alla teoria aristotelica dei moti (e dei luoghi) naturali. In sintesi, la spiegazione del fenomeno starebbe nel fatto che i pesi situati alle estremità dei due bracci della leva sono vincolati, dai bracci stessi, a muoversi di moto circolare e quindi preternaturale, poiché, per i corpi della regione sublunare, il moto naturale è quello rettilineo. Tuttavia il peso situato all'estremità del braccio più lungo si muove su una circonferenza di raggio maggiore e quindi con maggior velocità e su una traiettoria più vicina a quella rettilinea, più vicina cioè al suo moto naturale. Ciò spiegherebbe il fatto che il peso applicato al braccio più lungo riesce a controbilanciare un peso maggiore, situato all'estremità del braccio più corto.

La teoria della leva

Al contrario dell’approccio aristotelico, nel quale alcuni storici hanno voluto ravvisare la prima formulazione del principio dei lavori virtuali, quello di Archimede è totalmente statico e si fonda sul solo postulato di simmetria, secondo il quale i corpi (omogenei) a simmetria bilaterale sono in equilibrio. Egli inizia la sua dimostrazione da una leva, di peso trascurabile, i cui bracci hanno entrambi una lunghezza pari a due unità. Alla leva sono applicati tre pesi uguali, due dei quali situati alle estremità dei bracci e uno sul fulcro. Per il postulato di simmetria, il sistema risulta in equilibrio. Prendendo poi in considerazione un solo braccio, per esempio quello di destra, possiamo constatare che, in virtù del medesimo postulato, esso si trova in equilibrio rispetto al proprio

centro e che in tale stato rimane per ogni posizione dei due pesi simmetrica rispetto a quest'ultimo, compreso il caso in cui essi siano posizionati entrambi esattamente in questo punto. Considerando di nuovo il sistema nel suo insieme, si ha dunque che, in questa nuova configurazione, il peso di sinistra, posto a due unità di lunghezza dal fulcro, controbilancia esattamente i due pesi, applicati a un braccio di lunghezza unitaria. Generalizzando il procedimento, Archimede riesce a dimostrare il principio della leva con un metodo matematico, lontano dall'approccio speculativo dei suoi predecessori e assai simile, per rigore logico, a quello utilizzato da Euclide negli *Elementi*, stabilendo così, per la prima volta, quel legame tra matematica e meccanica destinato a caratterizzare la fisica moderna.

Nel trattato *Sui corpi galleggianti*, in due libri, Archimede formula il ben noto principio idrostatico, che ancora oggi porta il suo nome, secondo cui un corpo immerso in un fluido riceve una spinta dal basso verso l'alto uguale al peso del volume di fluido spostato. Nell'originaria formulazione archimedea, il principio viene espresso attraverso le seguenti due proposizioni, contenute nel libro I: "Qualsiasi corpo solido più leggero di un liquido, se posto nel liquido, si immergerà in misura tale che il peso del corpo solido sarà uguale a quello del liquido spostato" (Prop. 5).

"Un corpo solido più pesante di un liquido, se posto in esso, discenderà in fondo al liquido e, se il solido immerso nel liquido verrà pesato, esso risulterà più leggero del suo peso reale e la differenza di peso sarà uguale al peso del fluido spostato" (Prop. 7).

Il libro II contiene inoltre numerose e importanti proposizioni riguardanti le posizioni di equilibrio idrostatico dei segmenti di paraboloide immersi in un liquido.

Ai suoi studi di idrostatica è legato il celeberrimo aneddoto riportato da Vitruvio nel *De architectura*. Gerone (308-216 a.C. ca.), tiranno di Siracusa, aveva commissionato un serto d'oro a un artigiano, fornendogli la quantità di metallo necessaria per realizzarlo. Sospettando però che questi, nell'eseguire il lavoro, avesse trattenuto parte dell'oro rimpiazzandola con dell'argento, chiese ad Archimede di

trovare un modo di verificare l’onestà dell’orafo. Tradizione vuole che egli abbia trovato la soluzione del problema mentre si immergeva in una vasca da bagno, notando come da questa traboccasse una quantità d’acqua equivalente al volume del proprio corpo. In preda alla gioia, si sarebbe allora precipitato verso casa, ancora nudo, gridando: “*Eureka! Eureka!*”, “Ho trovato! ho trovato!”. Sempre secondo il resoconto di Vitruvio, Archimede avrebbe ricavato, immergendoli separatamente in un recipiente colmo d’acqua e misurando la quantità di liquido traboccata, i volumi della corona e di un eguale peso d’oro. Secondo una versione più tarda e oggi più accreditata, contenuta nel *Carmen de ponderibus et mensuris*, scritto attorno al 400 da un autore anonimo, Archimede avrebbe invece utilizzato il principio idrostatico, pesando, immersi nell’acqua, la corona e un quantitativo di oro uguale in peso.

La matematica

Nel campo della matematica, i contributi di Archimede sono numerosissimi e di straordinaria importanza. Nell’*Arenario*, dopo aver stabilito, sulla base di considerazioni astronomiche, un limite superiore alle dimensioni dell’universo, egli calcola il numero di granelli di sabbia che occorrerebbero per riempirlo completamente. Non si tratta di un mero esercizio accademico: ad Archimede serve un numero enorme, che non sia tuttavia una pura astrazione priva di significato fisico. Lo scopo del trattato è infatti quello di illustrare un sistema di numerazione esponenziale, da lui elaborato, potenzialmente in grado di esprimere qualunque numero. Egli assume così, per tutte le grandezze in gioco (raggio terrestre, distanza Terra-Sole ecc.), valori abbondantemente sovrastimati rispetto a quelli adottati al tempo, e addirittura – non essendoci, all’epoca, unanime consenso circa l’architettura del cosmo – effettua il calcolo sulla base della teoria di Aristarco (310-250 a.C.), che implicava un universo di dimensioni assai maggiori rispetto ai modelli geostatici. Anticipando Copernico (1473-1543) di diciotto secoli, Aristarco di Samo, un contemporaneo di Archimede di poco anteriore, aveva infatti elaborato il primo vero sistema eliocentrico e, per spiegare l’assenza di parallasse delle stelle fisse (troppo piccola per poter essere rilevata a occhio nudo), era stato costretto, come lo sarà Copernico, ad ammettere che queste si trovassero a una distanza immensa dalla Terra;

una distanza che, presumibilmente, sta alla distanza Terra-Sole come questa sta al raggio terrestre. È interessante notare che, per quanto scarna, la descrizione del sistema di Aristarco fornita da Archimede nell'*Arenario* costituisce la principale fonte di cui disponiamo sull'argomento.

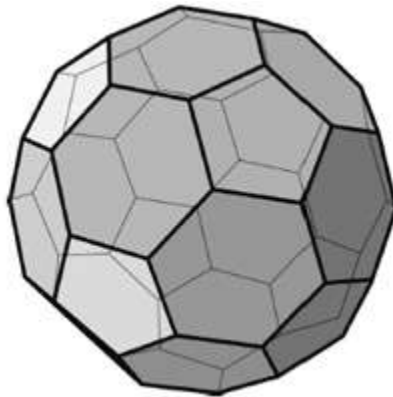
Il breve trattato *Sulla misurazione del cerchio*, che ebbe larga diffusione durante il Medioevo, contiene, ammesso che l'opera ci sia giunta in maniera completa, tre sole proposizioni. Tra queste la dimostrazione – ricavata tramite il metodo di esaustione, equivalente greco del moderno calcolo integrale, introdotto da Eudosso nella prima metà del IV secolo a.C. – del teorema secondo cui l'area di un cerchio è equivalente a quella di un triangolo rettangolo che ha per cateti il segmento rettificante la circonferenza e il raggio del cerchio stesso, il che equivale a dire che l'area del cerchio è uguale a pr^2 (è, questa, la notazione moderna, giacché nell'antichità, per indicare il rapporto tra la circonferenza e il suo diametro, non si utilizzerà mai il simbolo p, che sarà introdotto solo nel 1706 dal matematico gallese William Jones e reso poi di uso comune da Leonhard Euler). Il teorema, con ogni probabilità, era già noto a Dinostrato di Pitane, fratello di Menecmo, attivo attorno alla metà del IV secolo a.C., che lo assume implicitamente in un metodo per la quadratura del cerchio a lui attribuito. Di grande originalità è invece la proposizione 3, che contiene un metodo, oggi noto come algoritmo archimedeo, per calcolare il valore di p con una qualsivoglia approssimazione. Il metodo fa uso di poligoni regolari, inscritti e circoscritti ad una circonferenza, per approssimare, rispettivamente per difetto e per eccesso, la lunghezza di quest'ultima e giungere così a determinare un limite inferiore e uno superiore al valore di p. Naturalmente, quanto maggiore è il numero dei lati dei poligoni utilizzati, tanto migliore è la stima che si ottiene (la circonferenza può infatti essere pensata come un poligono di infiniti lati). Archimede sviluppa quindi una procedura numerica che fornisce il perimetro del poligono di $2n$ lati, una volta noto il perimetro del poligono di n lati. Partendo dall'esagono regolare inscritto in una circonferenza di raggio r e da quello ad essa circoscritto, i cui perimetri sono rispettivamente $6r$ e $4\sqrt{3}\,r$ (che divisi per il diametro, $2r$, della circonferenza, forniscono un valore di p compreso tra 3 e $2\sqrt{3} \approx 3{,}464$) e

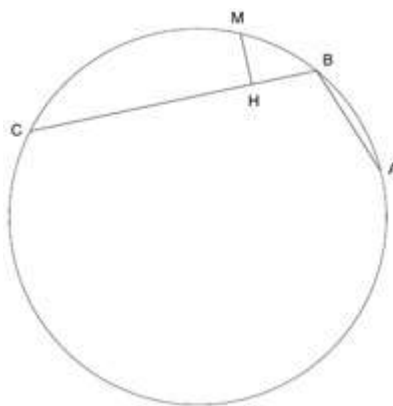
reiterando la procedura, egli calcola i perimetri dei poligoni regolari, inscritti e circoscritti, di 12, 24, 48 e 96 lati, giungendo così a determinare un valore di p compreso tra 3+ 10/71 (≈ 3,141) e 3+ 1/7 (≈ 3,143). L'aspetto assolutamente innovativo di questo metodo risiede nell'avere, per così dire, eliminato la geometria sottostante, riconducendola a una procedura puramente aritmetica, reiterabile *ad libitum* per giungere all'approssimazione desiderata.

È questo il motivo per il quale p è talvolta indicato come costante di Archimede o anche costante (o numero) di Ludolph, in onore del matematico tedesco Ludolph van Ceulenche (1540-1610), che, servendosi sostanzialmente dell'algoritmo archimedeo e utilizzando poligoni regolari di ben 2 miliardi di lati, giunse a determinare i primi 35 decimali di questo numero irrazionale. Un risultato che lo impegnò per gran parte dell'esistenza e del quale andava così fiero da farlo poi incidere sulla propria tomba (i calcolatori elettronici hanno reso possibile calcolare p con un'esattezza assolutamente inimmaginabile prima del loro avvento: al momento in cui il presente volume va in stampa, sono note 5 bilioni, cioè 5000 miliardi, di cifre decimali!).

Nel trattato *Sulle spirali* Archimede definisce cinematicamente la curva che porta oggi il suo nome (ma che lui stesso attribuisce all'amico Conone di Alessandria), la spirale di Archimede appunto, come il luogo piano di un punto che si muove uniformemente su di una semiretta partendo dal suo estremo, mentre, incentrata su questo, essa ruota con velocità angolare uniforme. Gli studi sulla spirale – che Archimede utilizza per risolvere (sia pure violando, consapevolmente, le ferree regole della costruzione con riga e compasso) due dei tre problemi classici della matematica greca, cioè la trisezione dell'angolo e la quadratura del cerchio – lo conducono a due risultati di grande importanza: il calcolo dell'area del primo giro della spirale, con un metodo che anticipa l'integrazione di Riemann (1826-1866), e la determinazione, per qualsiasi punto della curva, della direzione della tangente (a quanto consta, nessuno prima di allora aveva mai determinato la tangente di una curva che non fosse una circonferenza).

Archimede si occupa a fondo anche del calcolo delle superfici delimitate da coniche o da segmenti di coniche. Nel trattato *Sulla quadratura della parabola*, servendosi ancora del metodo di esaustione, dimostra che l'area di un segmento parabolico è uguale ai 4/3 del triangolo che ha per base e per altezza rispettivamente la base e l'altezza del segmento parabolico. Archimede non giungerà a trovare una soluzione generale, valevole cioè anche per l'ellisse e per l'iperbole, al problema dell'area dei segmenti di una conica. Dell'ellisse, però, riuscirà a determinare l'intera area, dimostrando, nel trattato *Sui conoidi e gli sferoidi*, che essa vale p*ab*, dove *a* e *b* sono rispettivamente il semiasse maggiore e il semiasse minore dell'ellisse. Nella stessa opera si trovano inoltre le formule per il calcolo dei volumi dei segmenti dell'ellissoide, del paraboloide e dell'iperboloide (a due falde) di rivoluzione, delle quali, sempre utilizzando il metodo di esaustione, Archimede fornisce dimostrazioni incredibilmente simili a quelle moderne.

Il trattato *Sulla sfera e sul cilindro* contiene numerosi e importantissimi teoremi relativi a questi due solidi, tra i quali il teorema secondo cui il volume di una qualsiasi sfera è uguale a quattro volte quello del cono che ha la base uguale al cerchio massimo della sfera e l'altezza uguale al raggio della stessa, e quello relativo alla superficie delle calotte sferiche. Ma il trattato contiene anche il teorema di cui forse Archimede andava più fiero, tanto da fare incidere sulla propria tomba una sfera inscritta in un cilindro circolare retto di altezza uguale al diametro della sfera: il rapporto tra i volumi dei due solidi sta nello stesso rapporto, ovvero 3/2, delle rispettive aree. Che le due figure fossero realmente incise sul suo sepolcro è testimoniato da Cicerone che, nel corso del suo mandato di questore a Siracusa, riscoprì la tomba di Archimede, di cui si ripersero presto le tracce (quella oggi nota come tale, situata a Siracusa nella necropoli Grotticelle, infatti, è in realtà un *colombarium*, cioè una camera sepolcrale munita di nicchie per la conservazione delle urne cinerarie, di epoca romana). Carl Boyer definisce la scoperta della tomba di Archimede ad opera di Cicerone "forse l'unico contributo dato da un romano alla storia della matematica". Un'asserzione che si potrebbe essere tentati di liquidare come una battuta – arguta, ma iperbolica – e che è invece drammaticamente vera.

Esempio di solido archimedeo: icosaedro troncato

Come è testimoniato da numerosi riferimenti dello stesso Archimede e di autori successivi, non tutta la vasta produzione archimedea è sopravvissuta. Pappo, il matematico tardo-alessandrino attivo attorno al 320, gli attribuisce la scoperta dei 13 *solidi semiregolari*, per questo oggi detti anche solidi *archimedei*, cioè di quei poliedri convessi le cui facce sono costituite da due o più tipi di poligoni regolari.

Il teorema della corda spezzata

Dai matematici arabi sappiamo inoltre che la cosiddetta formula di Erone che consente di ricavare l'area di un triangolo qualunque note le lunghezze dei suoi lati – $A = \sqrt{p(p-a)(p-b)(p-c)}$, dove A è l'area del triangolo, a, b e c sono i suoi lati e p il suo semiperimetro, ovvero la metà della somma di questi ultimi – era in realtà già nota ad Archimede.

A lui i matematici arabi attribuiscono anche il teorema della corda spezzata, secondo cui, se i segmenti AB e BC costituiscono una corda spezzata, sono cioè due corde consecutive di una circonferenza, M è il punto medio dell'arco AC, e H il piede della proiezione ortogonale di M sulla corda (maggiore), allora H è il punto medio della corda spezzata, ovvero, in simboli, AB + BH = HC. Dal teorema si possono ricavare varie identità relative alle relazioni tra archi e corde, e non è quindi escluso che Archimede possa essersene servito, ben prima di Ipparco di Nicea (190?-100? a.C.), come equivalente della moderna formula di sottrazione del seno: $sen(a - \beta) = sen\, a \cos \beta - sen\, \beta \cos a$.

Il metodo

Sempre riguardo alle opere di Archimede andate perdute, vale qui la pena di ricordare brevemente la fortunosa storia di un celebre palinsesto contenente alcune sue opere. I palinsesti sono codici manoscritti, solitamente pergamenacei (poiché la pergamena, ricavata da pelli animali, è più duratura del papiro e della carta), dai quali è stata raschiata la scrittura originaria per poterli riutilizzare scrivendovi un nuovo testo. Il palinsesto di Archimede fu scritto nel X secolo, probabilmente a Costantinopoli, e successivamente, forse in seguito al saccheggio della città ad opera dei crociati, nel 1204, raggiunse Gerusalemme. All'inizio del XIII secolo il manoscritto fu raschiato e utilizzato per trascrivervi un testo di preghiere ortodosse. Nel XIX secolo si scoprì l'esistenza di testi matematici ancora leggibili sotto la riscrittura e, dal 1906 al 1908, il palinsesto fu esaminato dal celebre filologo danese Johan Ludvig Heiberg che vi individuò la presenza di alcune opere di Archimede. Oltre agli scritti di altri autori, esso contiene infatti, sebbene non tutti in maniera completa, ben sette trattati di Archimede: *Sull'equilibrio dei piani*, *Sulle spirali*, *La misura del cerchio*, *Sulla sfera e il cilindro*, che erano già noti anche nella versione

greca, *Sui corpi galleggianti*, che ci era pervenuto solo in una versione latina, lo *Stomachion*, del quale erano conosciuti solo dei frammenti di una traduzione araba, e *Il metodo*, che era invece totalmente sconosciuto. La scoperta di questo testo, dopo secoli di oblio, ha segnato una svolta decisiva nell'interpretazione dell'intera opera di Archimede. In tutti gli altri suoi trattati, infatti, non v'è quasi mai traccia delle indagini antecedenti alla formulazione definitiva dei suoi teoremi e delle relative dimostrazioni, tanto da indurre alcuni matematici di epoca moderna a sospettare che Archimede avesse volutamente tenuto nascosti i suoi metodi, quasi a voler avvolgere in un aura di mistero i risultati delle proprie ricerche. Al contrario, proprio attraverso questo scritto, Archimede desiderava far conoscere all'intera comunità scientifica un metodo che si era rivelato estremamente fecondo e che sta alla base delle sue più importanti scoperte matematiche: "Ritengo che questa pubblicazione" – si legge, infatti, ne *Il metodo* – "non sarà di mediocre giovamento alla nostra scienza. Poiché senza dubbio molti scienziati presenti e futuri, dal metodo che io esporrò, saranno posti in grado di scoprire altri teoremi che io non ho ancora incontrati sul mio cammino".

Il metodo di Archimede è mutuato dalla meccanica e, per questo, egli stesso non lo considera rigoroso. Pur tuttavia esso rivela un grande valore euristico, perché capace di agevolare la ricerca di nuovi teoremi e delle relative dimostrazioni, successivamente formalizzate in maniera rigorosa attraverso il metodo di esaustione: "Spesso io scopersi con l'aiuto della meccanica proposizioni che ho poi dimostrato col mezzo della geometria, perché il metodo in questione non costituisce una vera dimostrazione. Giacché riesce più facile, dopo che con tale metodo si sia acquistata una cognizione all'ingrosso delle questioni, immaginarne poi la dimostrazione, che se si cercasse questa senza alcuna nozione preliminare".

Il primo teorema scoperto da Archimede col suo metodo "meccanico" è stato quello, ricordato precedentemente, relativo all'area del segmento parabolico. Egli giunge a formularne l'enunciato immaginando di porre in equilibrio su una bilancia segmenti (di retta) appartenenti al segmento di parabola, esattamente come si fa in meccanica quando si pongono in

equilibrio dei pesi sui bracci di una leva. In pratica il metodo di Archimede consentiva di eseguire vere e proprie integrazioni, nelle quali un “segmento parabolico è formato da tutte le corde parallele a un diametro” o, ancora, “la sfera (o un qualunque altro solido di rotazione) è riempita da tutte le sue sezioni, circolari parallele”.

Il metodo è, insomma, un’opera straordinaria che sarebbe andata perduta per sempre se non si fosse miracolosamente conservata allo stato latente per i lunghi secoli di un Medioevo, del quale il Palinsesto di Archimede, privilegiando preghiera e liturgia a scapito della sapienza pagana, è a suo modo l’emblema.

Vedi anche
Cicerone e il lessico filosofico latino
Cicerone tra retorica e politica
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto
La matematica del tardo ellenismo
La *machinatio* vitruviana: il ruolo delle macchine nella disciplina architettonica

Astronomia

Claudio Tolomeo e la formalizzazione del cosmo

di Giorgio Strano

Personaggio enigmatico quanto all'aspetto biografico, Claudio Tolomeo è il grande artefice del cosmo geocentrico. In quattro opere – la Mathematiké syntaxis, *le* Tavole pratiche, *l'*Ipotesi sui pianeti *e il* Tetrabiblos *– egli tratta tutti gli aspetti dell'astronomia antica. In particolare, le grandi potenzialità di calcolo rendono i modelli planetari esposti nella* Mathematiké syntaxis *difficili da sostituire per alcuni secoli, mentre l'*Ipotesi sui pianeti *dà un nuovo senso al vecchio cosmo aristotelico.*

Ripresa e superamento della tradizione

I modelli a epiciclo-concentrico, a eccentrico mobile o a eccentrico fisso elaborati da Apollonio di Perga e Ipparco di Nicea offrono notevoli vantaggi rispetto ai modelli a sfere omocentriche di Eudosso di Cnido e Callippo di Cizico, soprattutto nel calcolo delle posizioni planetarie. Lo studio e la soluzione di problemi attinenti le curve generate da due circonferenze in rotazione nel piano è enormemente più agevole dello studio di curve generate da quattro o cinque sfere in rotazione nello spazio. Quanto all'idea eliocentrica di Aristarco di Samo, i modelli di Apollonio e di Ipparco, rigorosamente geocentrici, evitano di dover spiegare perché nessuno riesce a percepire i moti vertiginosi della Terra sul proprio asse e intorno al Sole. La teoria degli epicicli e degli eccentrici non richiede perciò di modificare le concezioni tradizionali sul moto naturale dei corpi concepite da Aristotele.

Più delicato è il rapporto fra i modelli a epicicli e la macchina del cosmo. Se le sfere omocentriche si prestano a comporre una unità meccanica plausibile e rispettosa del dettato di Platone sul moto circolare uniforme dei corpi celesti, altrettanto non si può dire per i modelli composti da circonferenze. Epicicli, concentrici ed eccentrici rispondono anch'essi al dettato platonico; ma a cosa corrispondono nella realtà? Che cosa obbliga l'epiciclo a muoversi lungo il concentrico

e il pianeta a muoversi lungo l'epiciclo? Come fanno il Sole e la Luna ad avanzare con velocità uniforme lungo circonferenze eccentriche rispetto alla Terra e alla sfera delle stelle fisse? In che modo il moto si propaga alle diverse circonferenze a partire dal primo motore esterno alla sfera delle fisse introdotto da Aristotele?

Tutte queste domande poste dai filosofi rimangono senza risposta da parte dei matematici. Questi ultimi si preoccupano di dare una spiegazione geometrica dei fenomeni celesti il più possibile fedele ai risultati di osservazioni accurate compiute con vari tipi di strumenti graduati, piuttosto che di definire la struttura fisica del cosmo. Questo atteggiamento è in parte condiviso da Claudio Tolomeo, un personaggio che, come suggerisce il nome, si situa a cavallo fra la tradizione scientifica greca e il mondo romano. Della sua vita non si conosce quasi nulla, eccetto che compie osservazioni astronomiche ad Alessandria d'Egitto fra il 127 e il 141, e che fra il 146 e il 147 colloca una stele a Canopo. La scarsità di informazioni giustifica alcuni errori biografici del passato, fra cui spicca, in periodo medievale, l'erronea identificazione del personaggio con un membro della dinastia reale dei Tolomei.

Sebbene sia autore di trattati generali (la *Geografia* e l'*Ottica*) o dedicati a problemi specialistici (l'*Analemma* e il *Planisfero*), Tolomeo deve la grande fama a quattro opere astronomiche fra loro complementari: la *Mathematiké syntaxis*, successivamente nota in Occidente come *Almagesto* (dal greco *megisté* e poi dall'arabo *al megisti* = la grande), le *Tavole pratiche* (o *Tavole manuali*), l'*Ipotesi sui pianeti* e il *Tetrabiblos* ("Opera in quattro libri"). Queste opere espongono nell'ordine l'astronomia matematica, le tavole per il calcolo dei moti planetari, l'idea di un sistema cosmologico in parte alternativo a quello di Aristotele e le basi dell'astronomia giudiziaria (astrologia).

L'apparente contraddittorietà degli argomenti discussi, e in modo speciale l'abbinamento fra astronomia e astrologia, è all'origine di ipotesi storiografiche anche fortemente discordi. Il variegato panorama che si presenta allo studioso mostra su opposte roccaforti i fautori della totale mancanza di originalità o, viceversa, i fautori dell'estrema

originalità dell'opera di Tolomeo. Per i primi, che riconoscono come loro più radicale avvocato Robert R. Newton (*The crime of Claudius Ptolemy*, 1977), Tolomeo sarebbe soltanto un compilatore che non si vergogna di attingere a piene mani alle scoperte di Apollonio e di Ipparco, e di spacciarle come proprie. Per i secondi, recentemente capeggiati da Bernard R. Goldstein (*What's new in Ptolemy's* Almagest*?*, 2007), Tolomeo sarebbe un matematico assolutamente originale che avrebbe da solo scoperto anche tutto quanto la storiografia tradizionale attribuisce ad Apollonio e a Ipparco.

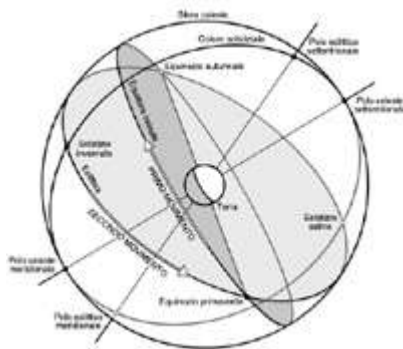
Entrambe le posizioni estreme trascurano le caratteristiche della scienza antica. Questa si delinea come un'impresa culturale dove non esiste il concetto di plagio e dove i matematici sono sempre fortemente indebitati con l'opera dei predecessori. L'antichità stessa di una teoria costituisce una forma di attendibilità dei risultati raggiunti dalla ricerca corrente. Il compito del matematico consiste, là dove è possibile, proprio nel raffinare le teorie esistenti. Il matematico ricorre a qualcosa di diverso solo quando le teorie esistenti discordano palesemente con i fenomeni osservati. Non ci si deve perciò meravigliare che l'attività scientifica di Tolomeo, indubbiamente uno dei più grandi matematici antichi, sia fortemente contesa fra tradizione e innovazione.

La *Mathematiké syntaxis*: gli strumenti d'osservazione

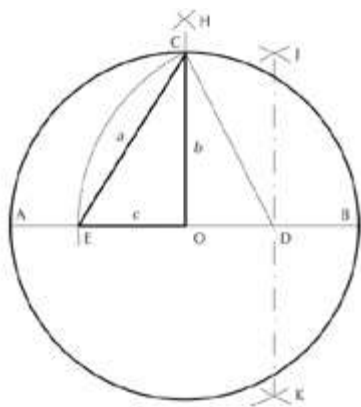
Il capolavoro di Tolomeo, la *Mathematiké syntaxis*, è un compendio sistematico di astronomia matematica. Nell'avvicinarsi a questo testo, strutturato in 13 libri, il lettore parte dalle concezioni di base dell'astronomia geocentrica e, assimilati pochi teoremi di trigonometria piana e sferica, è condotto per gradi fino a contemplare gli aspetti più raffinati dei moti planetari, sia in longitudine che in latitudine.

Il carattere sistematico è dichiarato da Tolomeo in apertura del primo libro della *Mathematiké syntaxis*, in un apposito capitolo "Sull'ordine dei teoremi". A esso seguono brevi capitoli discorsivi su questioni generali: la sfericità dei cieli, la sfericità della Terra contro quanti la vorrebbero cilindrica o d'altra forma, la centralità e la ridottissima dimensione della Terra rispetto ai cieli, l'immobilità assoluta della Terra contro quanti la vorrebbero in movimento, e la presenza nei cieli di due

principali moti circolari uniformi, uno secondo l’equatore celeste, l’altro secondo l’eclittica.

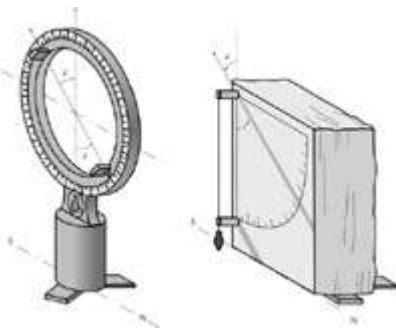
Il capitolo sull’immobilità della Terra mostra la dipendenza di Tolomeo dalla fisica aristotelica. Da un punto di vista puramente cinematico non c’è modo di distinguere fra la mobilità o l’immobilità della Terra. Tale modo esiste invece dal punto di vista dinamico. Tutti i corpi sublunari ai quali non è applicata una forza motrice tendono a muoversi in verticale verso il basso o verso l’alto. Se la Terra si muovesse, tutti i corpi che si trovano in aria temporaneamente (gli oggetti lanciati) o stabilmente (le nuvole e gli uccelli) dovrebbero rimanere indietro e presentare un moto velocissimo in direzione opposta. Tanto per intendersi, in unità moderne, il moto riscontrabile alla latitudine di Alessandria dovrebbe essere dell’ordine di 1000 km orari! Poiché l’aria stessa dovrebbe rimanere indietro, da est dovrebbe soffiare un vento costante e violentissimo. Se, d’altro canto, l’aria fosse per qualche ragione partecipe del moto terrestre e anche responsabile di fornire la forza motrice necessaria a mantenere i corpi volanti in moto violentissimo verso ovest, l’aria stessa dovrebbe essere così densa da impedire anche ogni altro movimento meno violento (per esempio il camminare).

I due principali movimenti dei cieli individuati da Tolomeo

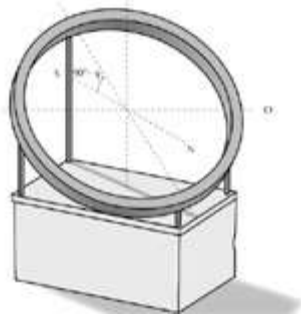
Alle premesse generali Tolomeo fa seguire le nozioni matematiche utili per affrontare i teoremi sul moto dei pianeti. Le prime nozioni riguardano come si prepara una tavola degli angoli e delle corde di circonferenza da essi sottese. La tavola, calcolata a partire da una circonferenza di raggio 60, è necessaria per svolgere i calcoli astronomici, ma anche per preparare le scale graduate degli strumenti d’osservazione. Fra le varie nozioni risalta subito la costruzione, con soli riga e compasso, del pentagono regolare. Per quanto possa sembrare curioso, questo poligono ha un ruolo chiave in astronomia; esso è indispensabile per dividere la circonferenza in 360 parti uguali nel modo più esatto possibile.

Con riga e compasso si possono bisecare gli archi di circonferenza fino a individuare gli angoli di 60°, 30° e 15°. La costruzione del pentagono regolare permette però di individuare anche l’angolo di 72°. Se a questo si toglie l’angolo di 60°, si ottiene l’angolo di 12° e, con bisezioni successive, si individuano gli angoli di 6° e 3°. La divisione di 3° è la più fine raggiungibile con soli riga e compasso. Per procedere oltre occorre confidare in un lemma, dimostrato da Tolomeo, sulla trascurabilità dell’errore che si commette trisecando l’angolo di 3° lungo la corda anziché lungo l’arco di circonferenza.

Come si ottengono i lati del pentagono (a), dell’esagono (b) e del decagono (c) iscritti in una circonferenza. Si punta il compasso alle estremità A e B del diametro AB e si individua il punto di costruzione H, utile per tracciare il raggio CO perpendicolare a AB. Si punta il compasso in O e in B per segnare i punti di costruzione J e K, utili per

trovare il punto di mezzo D del raggio OB. Con centro in D e apertura DC del compasso si traccia l'arco che individua il punto E

La spiegazione del moto dei pianeti richiede specifici strumenti di misura dei quali Tolomeo dà descrizioni ora più, ora meno accurate. Gli strumenti e i risultati che se ne ricavano sono sempre presentati prima di mostrare come i dati osservativi permettono di definire un determinato modello planetario. La *Mathematiké syntaxis* presenta innanzitutto gli strumenti per osservare il corso del Sole. È sul moto diurno e annuo di questo astro che si fonda l'astronomia di posizione. Il Sole opera infatti da elemento tracciante: descrive l'eclittica in un anno, descrive l'equatore celeste nel giorno dell'equinozio di primavera o d'autunno, e descrive i tropici del Cancro e del Capricorno rispettivamente nei giorni del solstizio d'estate e del solstizio d'inverno. Se si segue il corso del Sole con idonei strumenti si ricavano i parametri necessari per individuare ognuna di queste circonferenze celesti e, in seguito, per eseguire ogni altra misura.

L'armilla meridiana è il primo strumento con una scala graduata circolare documentato nell'astronomia occidentale. Come denota il nome, (il latino *armilla* significa "bracciale") lo strumento è formato da un anello di bronzo a sezione quadra diviso in 360° e relative frazioni. L'anello è posto nel piano del meridiano del luogo d'osservazione e contiene un anello più piccolo, in tutto simile, che vi scorre dentro. Una faccia laterale dell'anello interno reca in punti diametralmente opposti due piastrine uguali munite di indici. Lo strumento, fissato all'aperto su una colonna e su un pavimento orizzontale, è posto in verticale con un filo a piombo calato dalla sommità dell'anello graduato. La collocazione nel piano del meridiano è invece ottenuta muovendo l'anello graduato fino a renderlo parallelo a una linea meridiana (la direttrice nord-sud) tracciata sul pavimento. Fatto ciò, si trova la posizione del Sole in transito al meridiano ruotando l'anello interno dello strumento fino a quando l'ombra della piastrina superiore cade al centro di quella inferiore. La misura è letta sulla scala graduata in corrispondenza degli indici.

Ricostruzioni dell’armilla meridiana (a sinistra) e del plinto (a destra)

Tolomeo presenta anche uno strumento equivalente di più agevole costruzione: il plinto (= quadrello, piastrella). Esso è formato da una piastra di pietra o di legno su una cui faccia liscia e squadrata è tracciato un quarto di circonferenza (quadrante) diviso in 90° e relative frazioni. Agli estremi del raggio verticale del quadrante rivolto a sud sono fissati due pioli cilindrici uguali e perpendicolari alla faccia dello strumento. Un piolo sporge dal centro usato per tracciare il quadrante, l’altro dall’estremo inferiore della scala graduata. Lo strumento è collocato all’aperto su un pavimento orizzontale con la faccia graduata disposta nel piano del meridiano. Per realizzare tale condizione, il lato inferiore della faccia graduata è sovrapposto alla linea meridiana tracciata sul pavimento. La verticalità rispetto all’orizzonte è invece ottenuta regolando dei cunei sottili finché il filo a piombo calato dall’estremità del piolo superiore tocca l’estremità del piolo inferiore. Si può a questo punto trovare la posizione del Sole al meridiano annotando la divisione che meglio corrisponde al centro dell’ombra proiettata a mezzogiorno dal piolo superiore.

Ricostruzione dell’armilla equatoriale

Con entrambi gli strumenti si misura la distanza zenitale del Sole al meridiano, cioè l’angolo fra il punto della sfera celeste posto sulla verticale dell’osservatore e il centro del disco solare. La serie delle distanze zenitali meridiane ottenute in un anno è sempre compresa fra un massimo (al solstizio d’inverno) e un minimo (al solstizio d’estate) che portano a tre importanti risultati. La differenza fra il massimo e il minimo dà l’angolo di separazione fra i punti in cui i tropici del Cancro e del Capricorno tagliano il meridiano; la metà di questo angolo è la cosiddetta obliquità dell’eclittica. La media fra il valore massimo e quello minimo corrisponde alla distanza zenitale del punto in cui l’equatore celeste taglia il meridiano e permette così di conoscere la latitudine del luogo d’osservazione. L’individuazione dei giorni in cui il Sole raggiunge il valore massimo e quello minimo permette infine di misurare il tempo impiegato dal Sole a percorrere la metà inverno-primavera e la metà estate-autunno dell’eclittica.

Il terzo strumento necessario per studiare il corso del Sole è l’armilla equatoriale. Ideato alcuni secoli prima della *Mathematiké syntaxis*, lo strumento appare collocato in luoghi pubblici. Oltre a citare un passo del trattato di Ipparco *Sullo spostamento dei punti solstiziali ed equinoziali* che ne menziona uno posto nella Stoà quadrata di Alessandria, Tolomeo nota la presenza di due strumenti simili nella Palestra di Alessandria. Il cuore dello strumento è costituito da un anello di bronzo non graduato e di sezione quadrangolare posto nel piano dell’equatore celeste. In altri termini, il diametro est-ovest

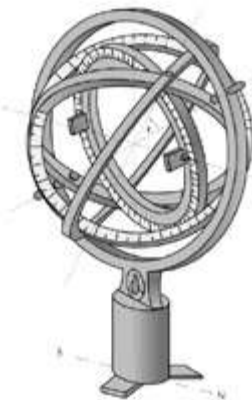
dell'anello deve essere parallelo all'orizzonte, mentre il diametro nord-sud deve formare con la verticale un angolo pari alla latitudine del luogo. La particolare orientazione lascia supporre che l'anello sia fissato a una base in muratura mediante alcuni supporti.

L'istante dell'equinozio è colto esaminando l'ombra proiettata dall'armilla equatoriale in se stessa. Quando passa all'equinozio, il Sole giace nel piano dell'equatore celeste e nel piano dell'armilla equatoriale. L'ombra proiettata dalla metà dell'armilla rivolta verso il Sole appare dunque al centro della superficie concava dell'altra metà dell'armilla. Protraendo le osservazioni per almeno un anno si ottengono due importanti risultati. Il ritorno del Sole all'equinozio di primavera permette di stimare la durata dell'anno solare. Il tempo che intercorre fra gli equinozi di primavera e d'autunno permette invece di misurare il tempo impiegato dal Sole a percorere la metà primavera-estate e la metà autunno-inverno dell'eclittica. Questo secondo risultato, combinato con i dati ottenuti con l'armilla meridiana o con il plinto, permette di stimare la durata delle singole stagioni.

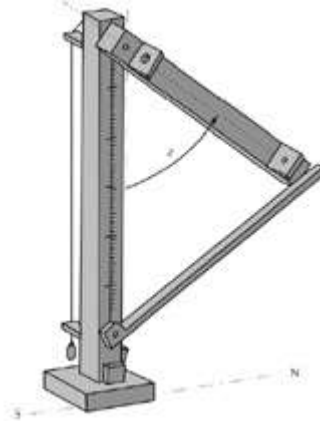
Una buona teoria solare permette di ubicare le principali circonferenze celesti fino al tramonto; un risultato curioso per una materia, l'astronomia, che in massima parte riguarda l'osservazione notturna degli astri. Per risolvere il problema Tolomeo passa a studiare il moto lunare. La Luna è l'unico astro visibile sia prima che dopo il tramonto. Se si conosce la posizione della Luna rispetto al Sole, si può trasferire alla notte l'informazione sulle circonferenze celesti acquisita per il giorno.

Per trovare la longitudine e la latitudine della Luna rispetto all'eclittica Tolomeo introduce l'astrolabio armillare. Il nucleo dello strumento è costituito da due anelli uguali a sezione quadrata uniti ad angolo retto lungo un diametro comune. Un anello rappresenta l'eclittica, divisa in 360 gradi e relative frazioni, e l'altro la circonferenza passante per i solstizi, i poli celesti e i poli eclittici. In coincidenza di questi ultimi il secondo anello reca due perni sporgenti. I perni sorreggono all'esterno un anello girevole che sfiora la superficie convessa degli anelli uniti e all'interno un altro anello girevole che sfiora la superficie concava degli

anelli uniti. Anche questo anello interno è diviso in 360 gradi e relative frazioni, in più contiene un ulteriore anello sottile, scorrevole e munito di due mire forate diametralmente opposte. L'anello che rappresenta la circonferenza passante per i solstizi e per i poli celesti reca in coincidenza di questi ultimi altri due perni che si inseriscono in un anello verticale fisso. Attraverso un rinvio all'armilla meridiana Tolomeo lascia intendere che l'astrolabio armillare va messo all'aperto, su una colonna posta su un pavimento orizzontale, e che per la corretta collocazione servono sia un filo a piombo, sia una linea meridiana.

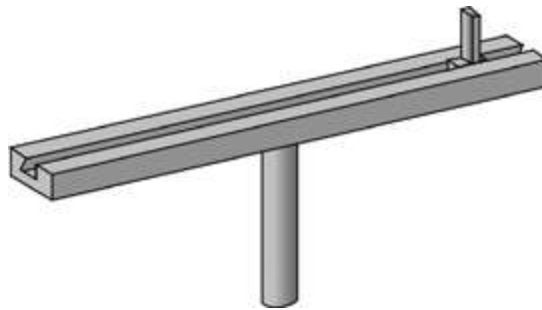
L'astrolabio armillare materializza alcune circonferenze celesti e permette di orientarle seguendo i due principali movimenti celesti: da est verso ovest intorno ai poli celesti e da ovest verso est intorno ai poli dell'eclittica. Quando il Sole e la Luna appaiono entrambi sopra l'orizzonte, si ferma l'anello girevole esterno sull'anello dell'eclittica in corrispondenza della longitudine del Sole calcolata per il giorno d'osservazione. Si ruota quindi lo strumento intorno ai poli celesti e lo si rivolge verso il Sole, facendo sì che l'anello girevole esterno proietti la propria ombra in se stesso. Mantenendo questo primo allineamento, si ruota l'anello girevole interno finché si scorge la Luna attraverso le mire forate dell'anello ancora più interno. La longitudine della Luna è data dal grado in cui l'anello girevole interno tocca l'anello dell'eclittica, la latitudine dal grado dell'anello girevole interno corrispondente all'angolo fra la direzione delle mire e l'anello dell'eclittica.

Ricostruzione dell’astrolabio armillare

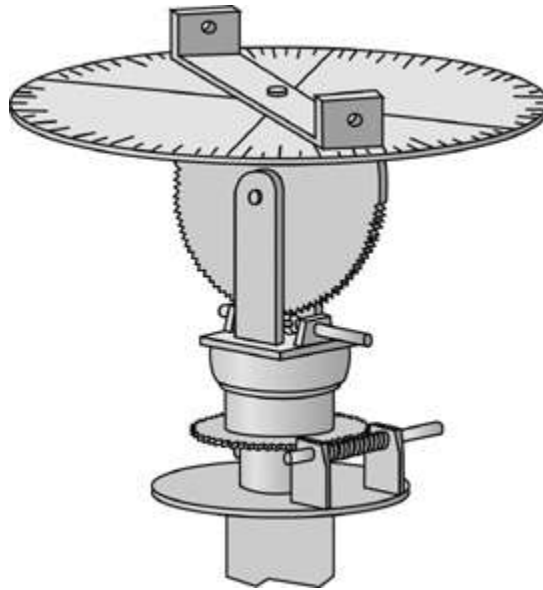
Una volta elaborata una teoria della Luna, l’astrolabio armillare permette di determinare anche le longitudini e le latitudini di pianeti e stelle. Per procedere, si imposta l’anello girevole esterno rispetto all’anello dell’eclittica in modo da marcare la longitudine della Luna. Lo strumento va quindi ruotato in solido intorno ai poli celesti finché il centro della Luna appare nel piano dell’anello girevole. A questo punto si può puntare la stella attraverso le mire forate della coppia di anelli più interni per trovarne longitudine e latitudine. In questo modo si determinano le posizioni di alcune stelle luminose vicine all’eclittica, che diventano le depositarie ultime dell’informazione sulla posizione delle principali circonferenze celesti già trasferita dal Sole alla Luna. Riferendosi a queste stelle si può compiere ogni altra osservazione; basta predisporre l’anello girevole esterno dell’astrolabio armillare rispetto all’anello dell’eclittica secondo la longitudine di una stella di riferimento, ruotare in solido lo strumento intorno ai poli celesti finché la stella appare nel piano dell’anello girevole e, infine, misurare le coordinate eclittiche dell’astro desiderato con la coppia di anelli più interni.

Tuttavia, prima di puntare l’astrolabio armillare su pianeti e stelle occorre definire completamente la teoria lunare. La vicinanza alla Terra fa sì che la posizione apparente della Luna – quella che l’osservatore misura dal luogo dove si trova – e la posizione vera della Luna – quella che l’osservatore misurerebbe se potesse trovarsi al centro della Terra – coincidono solo se la Luna è allo zenit. In tutti gli altri casi l’astronomo deve conoscere la parallasse lunare, cioè la differenza angolare fra le due posizioni. Si tratta di un compito impegnativo che richiede un dispositivo in grado di rilevare minime differenze angolari.

Ricostruzione dello strumento parallattico

Tolomeo costruisce perciò uno strumento parallattico grande e sensibile formato da due regoli rettangolari lunghi quattro cubiti (2 metri circa) e abbastanza spessi, per evitare distorsioni. I regoli sono imperniati su una estremità delle rispettive linee mediane. Il primo è inserito in una base, mentre il secondo, libero di girare, reca alle estremità due piastre parallele uguali e forate al centro. La piastra per l'occhio ha un foro più piccolo, l'altra ne ha uno più grande in modo che guardando attraverso entrambe appaia l'intero disco lunare. Su ciascun regolo, a partire dal punto di giunzione, sono tracciati due segmenti mediani di uguale lunghezza. Il segmento del regolo con la base è diviso in 60 parti e relative frazioni; esso è inoltre posto in verticale grazie a un filo a piombo sospeso fra due piastre uguali e parallele fissate sul retro del regolo. Lo strumento è quindi collocato all'aperto in modo che il regolo girevole rimanga sempre nel piano del meridiano individuato da una linea meridiana tracciata sul pavimento orizzontale. Un terzo regolo più sottile è imperniato sull'estremità inferiore del segmento graduato del regolo con la base. Esso permette di stabilire la distanza fra le estremità del segmento graduato e del segmento non graduato sul regolo girevole.

Lo strumento parallattico aggira la difficoltà materiale di costruire una scala graduata circolare tanto grande da apprezzare minime frazioni di grado. Del resto lo strumento equivale a una scala graduata circolare più di quanto non sembri: le estremità dei due regoli maggiori delineano un

triangolo isoscele la cui base è la corda sottesa dall'angolo compreso fra due raggi di circonferenza. La divisione della scala graduata verticale in 60 parti serve ad abbinare lo strumento alla tavola delle corde di circonferenza già calcolata da Tolomeo. Si può così passare dalla corda, individuata con il regolo sottile, all'angolo al vertice dei due regoli maggiori; cioè alla distanza zenitale meridiana della Luna.

Ricostruzione della diottra di quattro cubiti

Tolomeo adotta infine la diottra di quattro cubiti per misurare i diametri apparenti del Sole e della Luna. Si tratta di uno strumento antico e di diversa concezione rispetto ai precedenti, pensato per misurare con precisione angoli minori di 1°. Da Tolomeo sappiamo che ne fa uso Ipparco. Dall'*Arenario* sappiamo invece che lo strumento è noto ad Archimede di Siracusa e forse anche a Aristarco di Samo. La diottra è formata da un regolo lungo quattro cubiti (2 metri circa) posto in orizzontale su un qualche supporto, in modo da osservare il Sole basso sull'orizzonte, per non danneggiare la vista. Messo l'occhio a una estremità del regolo, si sposta avanti e indietro una piastrina rettangolare fino a quando questa copre esattamente il disco solare. L'angolo sotteso dal disco solare si ricava dal rapporto fra la larghezza della piastrina coprente e la distanza di questa dall'occhio.

Ricostruzione della diottra di Erone

I sei strumenti d’osservazione introdotti da Tolomeo godranno di un successo più che millenario. Innanzitutto essi compaiono nelle opere dei vari commentatori della *Mathematiké syntaxis*. Questi autori – Pappo di Alessandria, Teone di Alessandria, Proclo Licio Diadoco – cercano di integrare le sommarie descrizioni di Tolomeo con altre notizie storiche, dimensioni, particolari costruttivi e alcuni perfezionamenti. In seguito, dal periodo medievale al periodo rinascimentale, qualunque astronomo desideroso di aggiornare i parametri celesti o di elaborare nuovi modelli planetari, lo farà con strumenti derivati da quelli della *Mathematiké syntaxis*.

Tolomeo non esaurisce ovviamente la lista degli strumenti astronomici che circolano in epoca romana. Egli accenna per esempio a strumenti didattici, come le sfere armillari per dimostrare la posizione delle principali circonferenze celesti, e ad alcuni strumenti di rappresentazione e di calcolo, come il globo celeste. Tolomeo evita invece di parlare degli strumenti d’osservazione più comuni o di quelli inaffidabili. Fra gli strumenti più comuni rientra lo gnomone, un’asta piantata verticalmente nel terreno e dalla lunghezza della cui ombra si ricava l’altezza del Sole sopra l’orizzonte. Le funzioni dello gnomone

sono meglio svolte dall'armilla meridiana e dal plinto. Fra gli strumenti inaffidabili rientra invece la particolare diottra concepita da Erone di Alessandria per vari impieghi nel rilevamento terrestre e, all'occorrenza, anche per l'osservazione astronomica.

La *Mathematiké syntaxis*: il moto dei pianeti

Le osservazioni compiute di persona, unite a quelle degli astronomi più antichi – i mesopotamici, Apollonio, Ipparco ecc. – offrono a Tolomeo una inestimabile banca dati. Le osservazioni coprono l'arco di alcuni secoli e permettono all'autore della *Mathematiké syntaxis* di definire il moto dei sette pianeti classici con una precisione mai raggiunta prima. In ciascun caso Tolomeo muove dalle teorie già introdotte da Apollonio e da Ipparco per definire modelli planetari perfezionati sia per il moto in longitudine che per il moto in latitudine.

Il pianeta che richiede il minimo sforzo di innovazione è il Sole. Negli ultimi capitoli del II libro e nel III libro della *Mathematiké syntaxis*, Tolomeo accetta integralmente il modello a eccentrico fisso ideato da Ipparco. L'unica cosa che appare necessario rivedere è il valore dell'eccentricità. Posto il raggio dell'eccentrico fisso pari a 60 parti (unità arbitrarie in sintonia con la tavola delle corde della *Mathematiké syntaxis*), la distanza del centro dell'eccentrico dalla Terra è di 3 parti. In aggiunta a una opportuna orientazione rispetto allo zodiaco della linea che congiunge l'apogeo e il perigeo del pianeta, il valore dell'eccentricità permette di descrivere adeguatamente la diversa velocità con cui il Sole percorre l'eclittica e, di conseguenza, la diversa lunghezza delle stagioni. Nel muoversi con velocità uniforme lungo l'eccentrico, il Sole è più vicino alla Terra in inverno che non in estate. Esso appare perciò muoversi più velocemente lungo lo zodiaco in inverno e più lentamente in estate. Per questo il periodo autunno-inverno è più corto del periodo primavera-estate.

La trattazione della Luna appare molto più complessa e richiede da sola tutto il IV, il V e il VI libro della *Mathematiké syntaxis*. In questo caso Tolomeo parte ancora dalla teoria di Ipparco assumendo come base un modello a epiciclo concentrico del tipo equivalente a un eccentrico fisso. Egli adotta in più l'inclinazione del piano del modello di circa 5°

rispetto all’eclittica, la lenta rotazione retrograda di questo piano da est verso ovest in circa 19 anni (precessione dei nodi) e la lenta rotazione diretta dell’apogeo lunare da ovest verso est in circa 9 anni (avanzamento dell’apogeo).

Tolomeo nota tuttavia che, in aggiunta all’anomalia zodiacale descritta dal modello di Ipparco, la Luna presenta anche una anomalia sinodica. I fenomeni osservati si spiegano con una variazione periodica del diametro angolare dell’epiciclo. Questo sottende un angolo massimo quando la Luna è in quadratura (primo e ultimo quarto) e minimo quando la Luna è in congiunzione e in opposizione (novilunio e plenilunio). Poiché la concezione cosmologica di Aristotele vieta che nei cieli avvengano mutamenti, Tolomeo rifiuta una variazione intrinseca del raggio dell’epiciclo. Egli spiega invece la nuova anomalia con una diminuzione periodica della distanza dell’epiciclo dalla Terra. La cosa migliore è collocare l’epiciclo su un eccentrico mobile. Mentre il centro dell’epiciclo si muove uniformemente da ovest verso est lungo l’eccentrico – ma rispetto alla Terra e non al centro dell’eccentrico – il centro dell’eccentrico ruota uniformemente da est verso ovest intorno alla Terra. L’eccentrico compie due giri ogni volta che l’epiciclo ne compie uno. In tal modo, nell’arco di un mese lunare, la Luna tocca due volte la distanza minima dalla Terra quando è in quadratura e due volte la distanza massima quando è in congiunzione e in opposizione al Sole.

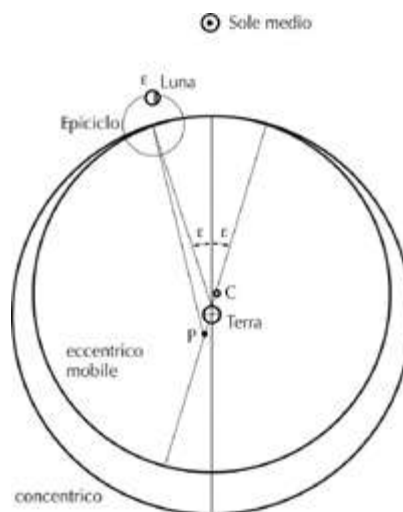



Diagramma del modello lunare di Tolomeo corretto per gli ottanti

Il caso della Luna rivela molto bene che Tolomeo agisce sempre per approssimazioni successive: per ogni nuova anomalia si aggiunge un correttivo al modello base. Di fatto, una volta corretto il modello lunare per la congiunzione, l'opposizione e le due quadrature, Tolomeo si trova alle prese con una ulteriore anomalia di tipo sinodico che insorge in altri punti della lunazione. Tale anomalia raggiunge il massimo agli ottanti (45° e 135° di elongazione dal Sole) e Tolomeo ne tiene conto introducendo nel modello un ulteriore artificio geometrico. Il moto della Luna lungo l'epiciclo non è uniforme rispetto alla Terra o rispetto al centro dell'eccentrico mobile, ma rispetto a un terzo punto che si trova in posizione sempre opposta al centro dell'eccentrico mobile.

Tutte queste complicazioni rendono il modello lunare di Tolomeo in grado di prevedere le posizioni della Luna con una precisione compatibile con le osservazioni. Esse contengono tuttavia anche evidenti contraddizioni con il dettato di Platone sull'uniformità dei moti celesti. L'ultimo accorgimento, in particolare, apparirà agli astronomi islamici medievali come una aperta violazione del moto circolare uniforme. Ma c'è di peggio! I diametri dei vari cerchi adottati da Tolomeo fanno sì che la Luna raggiunga all'apogeo una distanza dalla Terra doppia rispetto al perigeo. Se la variazione di distanza fosse reale, la Luna dovrebbe apparire grande il doppio al perigeo rispetto all'apogeo. Poiché nulla di ciò si verifica, il modello lunare depone a favore del carattere funzionale delle soluzioni adottate da Tolomeo. Tali soluzioni servono a calcolare le posizioni apparenti degli astri e non ambiscono a spiegare la fisica dei cieli. Dall'altro lato, l'eccessiva variazione di distanza prodotta dal modello di Tolomeo costituisce un elemento di confutazione che nel XIV secolo condurrà l'astronomo islamico Ibn al-Shatir a formulare una nuova teoria lunare.

Dopo la lunga sezione dedicata alla Luna, il VII e l'VIII libro della *Mathematiké syntaxis* trattano delle stelle fisse e della precessione degli equinozi. Le stelle – "fisse" in quanto le loro distanze reciproche non mutano – sono trattate come un tutto unico. Poiché all'epoca si ritiene

che esse siano incastonate su un’unica sfera celeste cristallina, il moto di ciascuna è perfettamente descritto dal moto della sfera che le contiene. Per quanto riguarda la precessione degli equinozi Tolomeo conferma la velocità di rotazione della sfera delle fisse intorno ai poli eclittici già trovata da Ipparco. Come conseguenza di questa lentissima rotazione, le longitudini delle fisse, misurate sull’eclittica a partire dall’equinozio di primavera, aumentano di 1° ogni 100 anni. Quanto alla dislocazione delle fisse in sé, Tolomeo include nella *Mathematiké syntaxis* un catalogo di 1025 stelle (l’elenco ne conta 1028, ma tre sono ripetute) raggruppate in 48 costellazioni. Stelle e costellazioni di Tolomeo costituiranno un punto di riferimento per molti secoli. Basti pensare che l’esigenza di un nuovo catalogo stellare fondato su nuovi dati osservativi sarà avvertita alla metà del XV secolo dall’astronomo islamico Ulugh Beg e che solo all’inizio del XVII secolo apparirà il primo catalogo alternativo preparato da Tycho Brahe. Fior di altri astronomi, come per esempio Niccolò Copernico si limiteranno ad aggiornare il catalogo di Tolomeo aggiungendo alle longitudini stellari che vi sono riportate l’incremento dovuto alla precessione degli equinozi.

Tolomeo dedica invece i libri dal IX al XII della *Mathematiké syntaxis* al moto in longitudine dei rimanenti cinque pianeti. Il punto di partenza è in questo caso costituito dal modello a epiciclo concentrico del tipo elaborato da Apollonio. L’esame dei dati osservativi porta però Tolomeo a concludere che in aggiunta a una anomalia sinodica, identificabile nel fenomeno del moto retrogrado e spiegata dall’epiciclo, ciascun pianeta presenta una anomalia zodiacale. Le osservazioni rivelano infatti che l’angolo sotteso dall’epiciclo di ciascun pianeta appare più grande in alcune regioni dello zodiaco e più piccolo in altre. Inoltre la velocità del centro dell’epiciclo è maggiore in quelle regioni dello zodiaco dove l’epiciclo appare più grande e minore dove esso appare più piccolo.

Ancora una volta Tolomeo si attiene al principio di Aristotele sulla immutabilità dei cieli, motivo per cui l’epiciclo di un pianeta non può cambiare dimensione, e anche al principio dei moti celesti di Platone, per cui il centro dell’epiciclo deve muoversi di moto circolare uniforme. Nel perfezionare il modello base di Apollonio, Tolomeo ricorre perciò a

due distinti espedienti. In primo luogo il centro dell'epiciclo non scorre su un concentrico, ma su un eccentrico fisso. In secondo luogo, per meglio calibrare il moto dell'epiciclo rispetto ai dati delle osservazioni, il centro dell'epiciclo si muove uniformemente rispetto a una speciale circonferenza equante, il cui centro non coincide né con il centro della Terra, né con il centro dell'eccentrico.

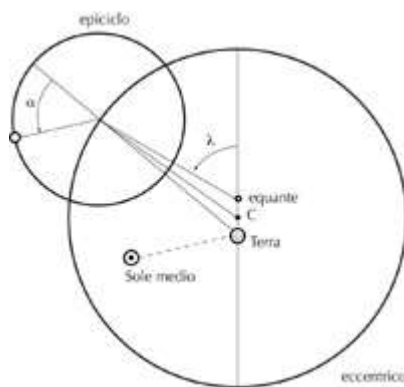



Diagramma di un modello planetario di Tolomeo

Nonostante le buone intenzioni, l'introduzione della circonferenza equante costituisce un artificio che viola l'uniformità dei moti celesti. Tuttavia, le notevoli potenzialità di previsione dei modelli tolemaici fanno sì che l'equante rappresenti un problema più per i filosofi, interessati a spiegare le cause fisiche dei moti, che per i matematici, interessati a prevedere le posizioni dei pianeti. Tanto più che eccentrici ed epicicli permettono di superare un'altra grave deficienza delle sfere omocentriche di Eudosso e di Callippo. Nel muoversi lungo lo zodiaco, i pianeti non seguono una circonferenza della sfera celeste, come fanno il Sole e la Luna, ma descrivono traiettorie complesse tanto in longitudine che in latitudine. Tali traiettorie – a cappio o a "S" – possono essere egregiamente spiegate dai modelli elaborati da Tolomeo. Basta infatti ipotizzare che i piani dell'eccentrico e dell'epiciclo non siano complanari, ma leggermente inclinati l'uno sull'altro. Alle

latitudini dei moti planetari è di fatto dedicato tutto il tredicesimo e ultimo libro della *Mathematiké syntaxis*.

Necessario complemento a questa opera sono le *Tavole pratiche*. In questo lavoro, rivolto a quanti non desiderano approfondire gli aspetti geometrici dei moti planetari, Tolomeo raccoglie le tavole di calcolo con cui determinare, attraverso operazioni matematiche non più complesse di somme, sottrazioni e moltiplicazioni, le posizioni dei pianeti e altri fenomeni astronomici. L'opera non ci è tuttavia pervenuta nella forma originale, ma nella versione revisionata dal matematico Teone di Alessandria.

L'*Ipotesi sui pianeti* e la struttura del cosmo

Nonostante dedichi maggiore attenzione alle potenzialità di previsione dei modelli planetari, Tolomeo prova anche a ridefinire la struttura del cosmo. L'uso dello strumento parallattico gli permette di determinare con buona precisione la distanza media della Luna, pari a 60 raggi terrestri. Mediante un procedimento che combina la distanza della Terra dalla Luna, i diametri di entrambe e il diametro dell'ombra proiettata dalla Terra sulla Luna durante una eclisse, Tolomeo ritiene anche di poter stimare la distanza del Sole in 1210 raggi terrestri, un dato grosso modo in linea con quello di Aristarco. Infine, nel primo capitolo del nono libro della *Mathematiké syntaxis*, Tolomeo avanza una ipotesi estetica sull'ordine dei pianeti. Egli pone al di sopra della Terra la Luna, Mercurio, Venere, il Sole, Marte, Giove e Saturno. "Perché, se si pone il Sole nel mezzo" – spiega Tolomeo – "si è in maggior accordo con la natura separando i pianeti che possono raggiungere tutte le possibili distanze dal Sole [Marte, Giove e Saturno] e quelli che non lo possono, ma sono sempre nelle sue vicinanze [Venere e Mercurio]".

A questa disposizione – destinata a soppiantare quella di Anassagora di Clazomene (500-428 a.C. ca.) – Tolomeo aggiunge in un'altra opera, l'*Ipotesi sui pianeti*, una teoria aggiornata sulla conformazione della macchina del mondo. Approssimativamente, il cosmo è costituito dalle otto sfere concentriche della tradizione platonica, sette per i pianeti e una per le stelle fisse. Ciascuna sfera planetaria ha però una

conformazione particolare che ne fa l’equivalente fisico di un modello a epiciclo ed eccentrico fisso.

La sfera di un dato pianeta (per esempio Giove) è delimitata da due gusci sferici concentrici alla Terra. Il guscio esterno riceve il movimento dal guscio interno del pianeta soprastante (Saturno), mentre il guscio interno lo comunica al guscio esterno del pianeta sottostante (Marte). Fra i due gusci concentrici della sfera planetaria si trovano due gusci sferici eccentrici. Nella intercapedine fra questi ultimi rotola l’epiciclo, concepito come una sfera. Il movimento circolare uniforme è trasmesso in successione dal guscio concentrico più esterno al primo guscio sferico eccentrico, da questo all’epiciclo, dall’epiciclo al secondo guscio eccentrico, e da quest’ultimo al guscio concentrico più interno. In sintesi, Tolomeo trasforma ciascun modello a epiciclo ed eccentrico fisso in un equivalente tridimensionale. Se si taglia questo equivalente secondo il piano dell’eclittica, si ottiene una sezione dove il modello bidimensionale è individuabile senza troppe difficoltà.

Per completare la propria ipotesi cosmologica, Tolomeo impacchetta i gusci concentrici, i gusci eccentrici e gli epicicli l’uno nell’altro in modo che fra di essi non rimanga alcuno spazio vuoto. Lo spessore di una singola sfera planetaria e le dimensioni dei gusci sferici che la compongono sono stabiliti dalla differenza fra la massima e la minima distanza del pianeta dalla Terra. Il risultato è un sistema cosmologico di dimensioni piuttosto ridotte che rappresenta una ingegnosa fusione tra i modelli planetari di Tolomeo e la macchina del cosmo di Aristotele. Questo sistema, correntemente denominato dagli storici della scienza “aristotelico-tolemaico”, ha tuttavia un problema di fondo, che emergerà con forza nel mondo islamico a partire dal X secolo. Nel sistema il moto si propaga di guscio sferico in guscio sferico a partire dalle stelle fisse fino alla Luna. Nei punti di contatto fra gusci sferici adiacenti, un moto circolare uniforme di una certa entità diviene un moto circolare uniforme di un’altra entità. In nessun caso c’è modo di introdurre nel sistema un moto del centro dell’epiciclo che sia uniforme non rispetto ai centri dei gusci sferici eccentrici in cui l’epiciclo stesso è costretto a rotolare, ma rispetto al centro di una qualche altra sfera equante. Ne consegue che il nuovo sistema cosmologico introdotto dall’*Ipotesi sui*

pianeti evidenzia il carattere fisicamente problematico della circonferenza equante introdotta nella *Mathematiké syntaxis*.

Il *Tetrabiblos* e le influenze degli astri

Fino ai primi anni del XVII secolo l'astronomia matematica conosce due fattori propulsivi: la misura del tempo (con l'annessa definizione del calendario) e l'interpretazione astrologica degli eventi astrali. Non deve perciò meravigliare che Tolomeo, oltre a definire aspetti matematici e fisici del cosmo, dedichi un'opera specifica alla lettura dei segni celesti. L'attribuzione agli astri di influssi in grado di agire sul mondo sublunare è presente in tutte le culture antiche. La relativa piccolezza del cosmo alessandrino (non più di 20.000 raggi terrestri) e il fatto che la Terra vi si trovi esattamente al centro predispongono a percepire le posizioni reciproche di stelle e pianeti in chiave antropocentrica. Già in epoca augustea, attraverso il poema *Astronomica*, in cinque libri, del poeta latino Marco Manilio, appare assodata la credenza nell'abbinamento fra le costellazioni dello zodiaco e le varie parti del corpo: Ariete e testa, Toro e collo, Gemelli e braccia, Cancro e petto, e via dicendo. Fra il cosmo e l'uomo esiste una relazione analogica ed è perciò possibile individuare nel primo le caratteristiche passate, presenti e future del secondo.

L'aspetto originale dell'opera astrologica di Tolomeo, il *Tetrabiblos* ("Opera in quattro libri"), non consiste nel contenuto, in buona parte composto dalle nozioni già circolanti nelle culture che confluiscono ad Alessandria: mesopotamica, egizia, greca e romana. L'aspetto originale è costituito invece, in perfetta analogia con la *Mathematiké syntaxis*, dall'esposizione sistematica del sapere astrologico. Dopo alcune premesse generali di ordine astronomico, il *Tetrabiblos* espone le corrispondenze geometriche fra gli astri e la Terra, e ne ricava conclusioni in merito alle influenze del cielo sopralunare sull'atmosfera, i popoli, le città, gli edifici e gli individui. Da questo punto di vista l'astrologia perde ogni connotazione magica o misterica e si configura come una applicazione pratica dell'astronomia matematica. Basandosi anch'essa sull'analisi di corrispondenze e di regolarità, l'astrologia diviene una scienza perfettamente accessibile a chiunque sia in grado di

prevedere le posizioni di stelle e pianeti, e di comprenderne il significato, tutt'altro che occulto.

Nell'esposizione Tolomeo segue una linea di progressione dal grande al piccolo. Nei primi due libri del *Tetrabiblos* egli esamina le influenze degli astri sulla Terra. Le varie zone del pianeta, ripartite in latitudine e in longitudine, sono in corrispondenza diretta con le costellazioni zodiacali e con i pianeti. Dalle configurazioni celesti – e in modo particolare dalle eclissi – dipendono perciò i mutamenti generali del clima di una data regione, i cataclismi e le catastrofi che vi si verificano, l'indole delle popolazioni, la fortuna dei regni e delle città.

Nel caso dell'individuo, oggetto degli ultimi due libri del *Tetrabiblos*, è invece decisivo conoscere il giorno e l'ora esatta della nascita. Tale conoscenza permette di ricostruire con esattezza le posizioni degli astri che hanno presieduto all'evento. Dalla configurazione iniziale e dall'evoluzione nel tempo degli aspetti planetari dipende una lunga serie di conseguenze nei vari ambiti della vita. Tolomeo ne tratta in modo sistematico in capitoli distinti: i genitori, i fratelli, la durata della vita, le malattie, la ricchezza, il prestigio personale, il matrimonio, i figli, gli amici, i viaggi e via dicendo.

Come per l'astronomia, anche alla base dell'astrologia di Tolomeo risiede la fisica di Aristotele. Alla teoria della materia, che vede in ogni corpo terrestre un composto di quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco), Aristotele accompagna infatti la teoria dei quattro umori (secco, umido, freddo e caldo) che caratterizzano gli elementi stessi. Secondo Tolomeo ogni costellazione zodiacale e ogni pianeta influiscono su un particolare umore. Si spiega così perché gli astri, con l'esaltare o deprimere gli effetti dei singoli umori, influiscono su ciascun corpo terrestre in misura proporzionata alla percentuale degli elementi che lo costituiscono.

Vedi anche

L'economia a Roma
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
La matematica del tardo ellenismo

Astronomia a Roma

di Giorgio Strano

L'impero romano accoglie la scienza greca, ma in una forma priva delle componenti matematiche più avanzate. Mentre i pensatori romani trattano argomenti e nozioni astronomiche in modo generale e discorsivo, la figura del matematico è sostituita da quella del tecnologo: agrimensore o architetto. L'astronomia romana è di fatto una scienza applicata, destinata a servire alla corretta gestione di uno stato molto esteso sotto i due aspetti della misura del tempo e dell'organizzazione del territorio.

L'astronomia nel pensiero degli intellettuali romani

Così come negli altri grandi regni fioriti anticamente nel Mediterraneo orientale, anche nel più giovane impero romano si creano rapporti simbiotici fra astronomia, potere e religione. Alcuni imperatori collocano in modo artificioso il momento della loro nascita sotto particolari configurazioni astrali o si fanno raffigurare nelle statue o sulle monete in abbinamento con il dio Sole. Altri si appoggiano alla pratica della divinazione astrologica per prendere decisioni di governo o per eliminare innanzi tempo quei soggetti politici il cui tema natale li individua come possibili nemici futuri. Negli ambienti dei ceti elevati si diffondono invece culti orientali di tipo astrale, come quello egizio della dea Iside o quello persiano del dio Mitra. Questi culti si affiancano alla religione politeista classica delle varie divinità celesti ricavate dall'Olimpo greco; Giove (Zeus), Marte (Ares), Venere (Afrodite) ecc.

Quanto alle conoscenze astronomiche in sé, gli intellettuali del mondo romano sono in linea di tendenza meno sensibili alla speculazione matematica rispetto ai corrispettivi greci, ellenistici e alessandrini. Venendo meno il legame fra la riflessione filosofica e il pensiero matematico, che nell'area di influenza greca favorisce a un serrato scambio di idee fra i filosofi-cosmologi e gli astronomi-matematici,

nell’area romana si registra una differente caratterizzazione delle figure interessate allo studio degli astri.

I filosofi si dedicano ad argomenti di tipo generale e particolare, già emersi nel mondo greco, che spesso affrontano da un punto di vista eminentemente retorico. Tito Lucrezio Caro (99-55 a.C. ca.) si fa per esempio portavoce del pensiero atomista di Leucippo di Mileto e di Democrito di Abdera, che diffonde nel *De rerum natura*. In questo poema ritorna l’idea di atomi che si muovono nel vuoto e che concorrono a formare la Terra e gli astri. In equilibrio fra concezioni platoniche e atomiste, Lucio Anneo Seneca espone nel settimo libro delle *Naturales quaestiones* idee sulla natura delle comete. Gaio Plinio Secondo (23-79), detto “il Vecchio”, compone una monumentale opera enciclopedica, la *Naturalis Historia*, dove in maniera non esattamente sistematica espone anche nozioni di cosmologia e di astronomia già elaborate dagli autori di lingua greca. Perfino ben noti uomini di stato, come Caio Giulio Cesare e Marco Tullio Cicerone non mancano di scrivere opere di astronomia.

Se da un lato questo nutrito insieme di pensatori, che si muove in parallelo con lo straordinario sviluppo dell’astronomia alessandrina, è importante perché contribuisce a tramandare informazioni su autori più antichi, dall’altro si dimostra incapace di elaborare idee innovative. La tendenza non si inverte nei secoli immediatamente successivi. Nel caso migliore gli autori latini vivono nella scia dell’astronomia tolemaica, senza peraltro riuscire a penetrarne l’ultima essenza, dedicandosi a redigere commenti o opere enciclopediche. Nel caso peggiore gli autori latini si fanno portavoce della reazione cristiana alla scienza greca. Questo movimento tocca il punto infimo con la lapidazione di Ipazia di Alessandria, figlia e allieva di Teone di Alessandria, responsabile di essere, oltre che donna, una valente matematica pagana.

A fronte dei filosofi e degli altri intellettuali, la nicchia culturale che nel mondo greco spetta ai matematici ospita nel mondo romano le nuove figure degli agrimensori e degli architetti. Più spiccatamente che altrove, a Roma la scienza acquisisce una connotazione tecnico-pratica e di pubblica utilità. Di conseguenza, l’astronomia si trasforma da

raffinata scienza matematica in scienza applicata, adibita a risolvere questioni di due ambiti funzionali alla conduzione dell'impero: la regolazione del tempo e l'organizzazione dello spazio. L'astronomia torna di fatto a interessarsi al modo di definire un calendario, indispensabile per regolare la vita agricola, economica e militare dello stato, e al modo di orientare città ed edifici, utile per garantire la sicurezza e il benessere dei cittadini.

Misura del tempo e calendario

Gli scavi archeologici rivelano l'attenzione dei Romani alla misura del tempo su scala giornaliera o annuale. La scansione della vita civile di uno stato agricolo e burocratico richiede un confronto pressoché costante con i ritmi stabiliti dal trascorrere delle ore e dei giorni. Dai siti archeologici meglio conservati, costituiti dalle città di Ercolano e Pompei, entrambe sepolte dall'eruzione del Vesuvio del 79, sono affiorati una grande quantità di *solaria*, vale a dire orologi solari (o impropriamente "meridiane") di varia forma e dimensione. Più frequenti sono gli orologi solari del tipo "a scafea", dove il tracciato orario è inciso all'interno di una cavità sferica. Compaiono tuttavia anche orologi solari piani, dove il tracciato orario è inciso su una lastra di pietra o di altro materiale da collocare verticalmente su una parete o orizzontalmente su un qualche supporto.

Lo studio degli oggetti rinvenuti evidenzia prima di tutto la non perfetta orientazione e calibrazione degli orologi solari per la latitudine del luogo di ritrovamento. Questo elemento depone sia per una scarsa sensibilità dei Romani ai dettami dell'astronomia matematica, sia per la consuetudine di trasportare a Pompei orologi originariamente nati per altre regioni dell'impero. In ogni caso, i reperti mostrano come il criterio di misurazione del tempo maggiormente diffuso fra la popolazione sia quello delle ore ineguali (o stagionali). Il giorno e la notte sono divisi rispettivamente in dodici (ore) e in quattro (vigilie) parti uguali, indipendentemente dalla stagione, con la conseguenza che le ore diurne estive sono più lunghe di quelle invernali, mentre le vigilie notturne estive sono viceversa più corte di quelle invernali.

Altre testimonianze archeologiche riguardano l'applicazione concreta di nozioni astronomiche elementari alla regolazione del ciclo agricolo. Per decidere quando arare i campi, seminare, potare e raccogliere piante o frutti delle diverse specie vegetali, i contadini si affidano alle stelle che nelle varie stagioni sorgono poco prima del Sole o tramontano subito dopo di esso. I contadini guardano inoltre alle reciproche posizioni dei pianeti per trarre previsioni sul verificarsi di condizioni meteorologiche particolarmente favorevoli o avverse. Fra i reperti più interessanti al riguardo figurano i calendari rustici, cippi di pietra a forma di parallelepipedo collocati nei luoghi pubblici delle città. L'esempio forse più noto, rinvenuto a Roma, in Campo Marzio, risale al I secolo. Ciascuna faccia del cippo contiene informazioni relative a tre mesi. Ogni mese è presieduto dal relativo segno zodiacale. Seguono il numero dei giorni che compongono il mese, le lunghezze del giorno e della notte misurate in ore uguali (o equinoziali), le festività e le principali attività agricole.

Il calendario rustico sintetizza un tipo di informazioni che si trovano in forma molto più estesa – e talora poetica – nei prodotti di un fiorente genere letterario. Le opere a sfondo agricolo espongono le regole pratiche di coltivazione, descrivono le stelle che occorre conoscere, e talora si soffermano sui miti che collegano le une alle altre. Questi scritti sono talora dovuti ad autori illustri: le *Georgiche* di Publio Virgilio Marone, i *Fasti* di Publio Ovidio Nasone, il *De re rustica* di Lucio Giunio Moderato Columella, la *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio. In apertura del XIX libro di quest'ultima, subito dopo essersi dedicato alle operazioni agricole da compiere nelle diverse stagioni, Plinio stesso riassume lo stretto rapporto fra l'uomo e l'astronomia commentando che "la campagna contribuisce alla conoscenza del cielo non meno che la scienza astronomica alla coltivazione della terra".

I calendari rustici e la letteratura a essi collegata si pongono su uno sfondo dominato dalla riforma del calendario voluta da Giulio Cesare. Nel regno di Roma e poi in epoca repubblicana vige un calendario di tipo lunare introdotto dal re Numa Pompilio. Il calendario "numiano" si basa su 12 mesi lunari di 29 o 30 giorni e, di conseguenza, su un anno di 355 giorni, sensibilmente più breve dell'anno solare. La necessità di

mantenere il calendario al passo con le stagioni porta a introdurre di quando in quando un mese intercalare, denominato “mercedonio”. Mentre nell’area orientale del Mediterraneo si inseriscono i mesi intercalari in base a un ciclo fisso della durata di 19 anni (ciclo “metonico”), a Roma la decisione sulla collocazione o meno di un mese mercedonio spetta al collegio dei pontefici. La situazione si fa in breve estremamente confusa, perché la collocazione avviene spesso indipendentemente dalle esigenze astronomiche. I pontefici sono legati al potere politico e sono perciò inclini a seguire indicazioni sociali ed economiche, piuttosto che scientifiche. Sotto la dittatura di Giulio Cesare l’anno civile appare ormai sfasato rispetto alle stagioni di ben tre mesi.

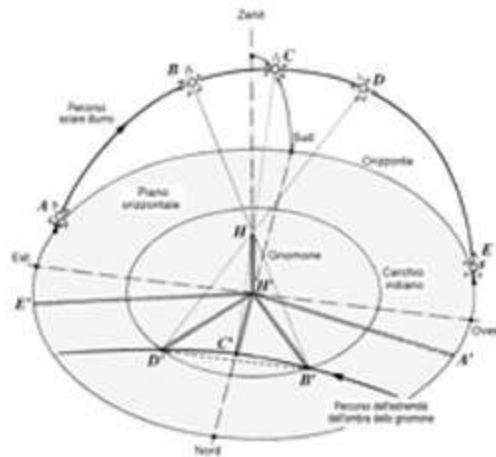
La riforma giuliana del calendario riconosce implicitamente agli studiosi alessandrini il primato nelle scienze matematiche. Per preparare la riforma Giulio Cesare interpella l’astronomo Sosigene di Alessandria, dal quale ricava la nozione che l’anno solare dura 365 giorni e un quarto. La riforma del calendario deve dunque prevedere due fasi distinte. La prima consiste nel riportare l’equinozio di primavera alla data del 21 marzo. Allo scopo l’anno di adozione della riforma, il 45 a.C., soprannominato l’“anno della confusione”, deve essere costituito da ben 85 giorni in più per compensare lo scarto fra l’inizio dell’anno civile e l’inizio dell’anno solare. I giorni aggiunti sono inseriti mediante due mesi addizionali di inusuale lunghezza. La seconda parte della riforma consiste invece nel passare da un calendario lunare a un calendario solare. Il passaggio richiede di individuare un apposito sistema di intercalazione di giorni, in modo da evitare un nuovo scivolamento dell’anno civile rispetto alle stagioni. In proposito, la riforma giuliana prevede di introdurre un giorno intercalare ogni quattro anni. Questo giorno è detto “bisestile” (dal latino *bissextus*) perché consiste in un duplicato del sesto giorno antecedente le calende di marzo, vale a dire il 24 febbraio.

Nei primi anni della riforma giuliana persiste una notevole incertezza sul modo corretto di applicare il giorno bisestile. Nell’8 a.C. l’imperatore Gaio Giulio Cesare Ottaviano Augusto è di fatto costretto a varare un correttivo per compensare l’eccessiva propensione dei

pontefici a introdurre giorni bisestili. Il cammino verso il completamento della riforma è segnato dalla realizzazione di un enorme orologio solare piano in Campo Marzio. Voluto da Ottaviano Augusto per celebrare il ventennale dalla vittoriosa battaglia di Azio contro la flotta egiziana guidata da Marco Antonio, l’orologio è solennemente consacrato nel 10 a.C. Lo gnomone, l’estremità della cui ombra segna il tempo rispetto a una serie di linee orarie, è costituito da un obelisco del VI secolo a.C. (alto circa 22 metri), sovrastato da una sfera bronzea, portato a Roma dalla città di Heliopolis (lo stesso obelisco che oggi si trova in piazza Montecitorio). Come riferisce Plinio il Vecchio nella *Naturalis Historia*, il tracciato del *Solarium Augusti* si deve al matematico Facondio Novo (inizi I sec.) e contiene, oltre all’indicazione delle ore, anche quella dei mesi, delle stagioni e dei segni zodiacali. Il tracciato si estende su una piazza lastricata di travertino nella quale sono inserite linee, diciture (in latino e in greco) e simboli di bronzo. È evidente il ruolo di misuratore pubblico del tempo e di regolatore del calendario svolto dal *Solarium Augusti*. Lo strumento designa l’imperatore come garante dei ritmi della vita civile desunti dal più sfolgorante di tutti gli astri, il Sole.

Marco Vitruvio Pollione: astronomia e architettura

Oltre agli onnipresenti orologi solari di varia forma e dimensione, i resti archeologici romani evidenziano una spiccata presenza di temi astronomici. Per esempio, molte abitazioni di Pompei rivelano decorazioni ispirate agli astri, così come essi sono percepiti attraverso la religione politeista classica o attraverso i testi poetici che parlano di pianeti e costellazioni. Affreschi, mosaici e statue mostrano divinità celesti, costellazioni e anche alcuni strumenti astronomici. Fra questi ultimi sono più frequenti le sfere armillari – modelli della sfera celeste realizzati unendo fra loro anelli (armille) di bronzo – e i globi celesti – modelli della sfera delle fisse che riportano dipinte o incise le principali circonferenze celesti, le costellazioni e le stelle. Questi oggetti sono mostrati in scene di contesto didattico, in relazione con la musa dell’astronomia, Urania, o come puri elementi decorativi. Talora, come nel cosiddetto Atlante Farnese, una scultura realizzata nel II secolo su un originale ellenistico più antico, la raffigurazione del globo celeste,

con le varie circonferenze e costellazioni, fonde alla perfezione elementi scientifici e artistici.

Schema dell'uso dello gnomone per individuare i punti cardinali

La propensione per una astronomia di tipo pratico si traduce anche nella ricerca di una corrispondenza sistematica fra lo spazio celeste, lo spazio terreno e l'organizzazione degli insediamenti umani. Le prime indicazioni in proposito derivano dai frammenti di testi riuniti nel cosiddetto *Corpus agrimensorum*. Gli agrimensori sono sguinzagliati nelle regioni più estreme dell'impero romano per eseguire misure e tracciare confini. Nelle loro operazioni essi si servono di alcuni strumenti astronomici e di rilevamento: lo gnomone, l'orologio solare, la "groma" e vari dispositivi di livellamento e misura. Alcuni di questi strumenti compaiono fra i reperti di Pompei e, più in particolare, fra gli arredi della casa di un agrimensore di nome Vero.

La groma è costituita da una staffa a forma di croce collocata all'estremità superiore di un palo. La staffa è posta in orizzontale e da ciascuna delle quattro estremità pende un filo a piombo. Una volta piantato il palo verticalmente nel terreno, la staffa può essere orientata secondo i quattro punti cardinali. Fatto ciò, i fili a piombo costituiscono dei riferimenti da far collimare per realizzare i due assi principali di una

città o di un accampamento. Come illustra accuratamente Marco Vitruvio Pollione nel *De architectura* – un testo che rimarrà di riferimento per gli architetti fino all’Ottocento – per essere salubre una città deve essere astronomicamente orientata. La via principale, denominata “cardo”, deve seguire la direzione nord-sud, mentre la via secondaria, a essa perpendicolare e denominata “decumano”, deve seguire la direzione est-ovest. Ogni altra strada deve essere realizzata in modo da risultare parallela o al cardo o al decumano.

Ma come si individuano i quattro punti cardinali rispetto ai quali si orienta la staffa a croce della groma? Per compiere questa determinazione si deve usare uno gnomone nel modo descritto sia da Vitruvio nel *De architectura*, sia da Igino il Gromatico in un breve trattato di agrimensura intitolato *De limitibus* (“Sui confini”). Giunti in un determinato luogo si tracciano su una porzione di terreno pianeggiante da una a tre circonferenze concentriche. Si colloca al centro delle circonferenze lo gnomone, verificandone la verticalità con un filo a piombo. Si attende quindi che l’estremità dell’ombra proiettata dallo gnomone tocchi ciascuna circonferenza e si annotano i punti di contatto. Il contatto si verifica una prima volta al mattino, mentre l’ombra dello gnomone si accorcia, e una seconda volta nel pomeriggio, mentre l’ombra dello gnomone si allunga. Poiché il corso diurno del Sole è simmetrico rispetto alla direzione nord-sud, la congiungente i due punti di contatto di ciascuna circonferenza è parallela alla direzione est-ovest. Le congiungenti tracciate dalla base dello gnomone al punto medio fra i punti di contatto di ciascuna circonferenza sono invece coincidenti fra loro e parallele alla direzione nord-sud.

Come rivelano il *Corpus agrimensorum*, il *De architectura* e il *De limitibus*, questa procedura per individuare i punti cardinali è nota almeno a partire dal I secolo a.C. Essa è però conosciuta ancora ai nostri giorni come “metodo del cerchio indiano”. Più che dalle pagine di Vitruvio, essa viene infatti appresa dagli studiosi del tardo Medioevo europeo attraverso i testi degli astronomi islamici del IX secolo i quali, a loro volta, dichiarano di riprenderla dagli astronomi indiani.

Il *De architectura* non si occupa esclusivamente di come orientare le città. Nel nono libro dell'opera gli interessi di Vitruvio si concentrano su altre nozioni di astronomia pratica utili in architettura. Chi edifica un palazzo deve possedere cognizioni sulla disposizione delle principali circonferenze celesti, conoscere stelle e costellazioni, e perfino possedere nozioni sulla posizione e la forma della Terra, sul moto dei pianeti (sia diretto che retrogrado) e le fasi della Luna. Nel caso di Vitruvio, le varie nozioni denotano una chiara influenza delle opere di Platone, Aristotele, Eraclide Pontico e altri scrittori greci.

Un architetto deve soprattutto sapere come si esegue la particolare costruzione geometrica su cui si fonda tutta la gnomonica, la scienza che presiede alla realizzazione degli orologi solari e, per estensione, alla misura del tempo. Tale costruzione – nota come "proiezione analemmatica" o, più semplicemente, "analemma" – è legata al moto combinato del Sole da est verso ovest in un giorno e da ovest verso est lungo lo zodiaco in un anno. È questo secondo movimento che porta il Sole a essere più basso sull'orizzonte in inverno, quando si trova nel segno del Capricorno, e più alto sull'orizzonte in estate, quando si trova nel segno diametralmente opposto del Cancro. Questo stesso movimento dà luogo alla variazione della lunghezza dell'ombra dello gnomone nel corso delle stagioni e alla sensibile variazione delle durate del giorno e della notte. Di queste variazioni occorre tener conto nel tracciare il quadrante di un orologio solare.

Nota la geometria di base della sfera celeste, l'obliquità dell'eclittica rispetto all'equatore celeste, la dislocazione dei segni zodiacali lungo l'eclittica e la latitudine del luogo in cui ci si trova, l'analemma permette di tracciare con cura il quadrante di qualunque orologio solare. Il quadrante non è infatti altro che la proiezione della sfera celeste su una superficie di varia forma e inclinazione. Per effetto dell'analemma i meridiani (cerchi orari) della sfera celeste si trasformano nelle linee orarie, mentre i paralleli della sfera celeste passanti per i punti di inizio dei segni zodiacali si trasformano nelle linee dei mesi e delle stagioni. La proiezione si applica, con le dovute varianti, a tutti i tipi di orologio solare che Vitruvio descrive per sommi capi, talora citandone l'inventore vero o presunto.

La gnomonica incontra però gravi ostacoli nelle condizioni atmosferiche avverse. Quando le nubi nascondono il Sole gli orologi solari divengono muti. Per questo motivo Vitruvio conclude il nono libro del *De architectura* con l’esposizione del particolare orologio ad acqua inventato da Ctesibio di Alessandria (III sec. a.C.). Nello strumento l’acqua esce lentamente da un piccolo foro praticato in un serbatoio e riempie un contenitore dotato di galleggiante. Mentre sale progressivamente, il galleggiante sospinge un’asta dentata verticale che agisce su un ingranaggio solidale a un asse girevole orizzontale. L’asse trasmette il movimento a vari dispositivi adibiti a indicare lo scorrere del tempo e, in particolare, a un indice che scorre su un cilindro graduato dotato di scale orarie diverse per ciascun mese dell’anno.

Fra l’altro, Vitruvio identifica nell’asse girevole dell’orologio ad acqua il motore del cosiddetto “orologio anaforico”. Questo strumento cronometrico è dotato di un quadrante formato da due elementi, l’uno fisso e l’altro girevole. L’elemento fisso è una griglia formata da bacchette di bronzo disposte a raggiera. L’elemento mobile è un tamburo che raffigura il firmamento, probabilmente secondo la proiezione stereografica di Ipparco di Nicea. La rappresentazione comprende uno zodiaco lungo il quale sono praticati tanti forellini quanti sono i giorni dell’anno. Una volta inserito nel forellino di un dato giorno un apposito indicatore per la posizione del Sole, il ruotare dell’indicatore dietro la parte fissa del quadrante mostra lo scorrere delle ore del giorno e della notte. In questo modo l’orologio anaforico si presenta come uno fra i primi esempi di dispositivi meccanici concepiti per rappresentare il movimento dei cieli.

Vedi anche

L’età dei re
Lucrezio
Cicerone tra retorica e politica
Ovidio e il labirinto della trasformazione. Dal racconto del mito alla scrittura dell’esilio
Seneca politico, scienziato e drammaturgo
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano
Claudio Tolomeo e la formalizzazione del cosmo

La *machinatio* vitruviana: il ruolo delle macchine nella disciplina architettonica
Tecnologia e agricoltura

Natura, magia e alchimia

Miniere e metalli a Roma

di Antonio Clericuzio

L’estrazione e lavorazione dei metalli è la principale attività industriale nel mondo romano. Il periodo più fiorente per l’industria estrattiva romana è quello che va dalla fine della repubblica alla prima età imperiale. I Romani impegnano notevoli mezzi per lo sfruttamento delle risorse minerarie; fanno uso di acqua e fuoco per trovare ed estrarre i metalli più preziosi. In età imperiale si perfeziona la produzione di oro e argento con la tecnica della liquazione. Questa consiste nel separare questi metalli dal rame e da altri composti sfruttando la differente temperatura di fusione. I Romani apportano alla conoscenza degli antichi metallurghi due contributi d’importanza fondamentale: la produzione del mercurio e le sue applicazioni all’estrazione dell’oro e la produzione della lega rame-zinco (ottone). All’inizio dell’età cristiana risalgono i primi trattati alchemici, in cui la produzione dell’oro, dell’argento e delle pietre preziose artificiali è presentata come il risultato di operazioni chimiche e di rivelazioni cui solo gli alchimisti possono avere accesso.

Le risorse nelle province

Poiché l’Italia è un paese piuttosto povero di metalli, i Romani si procurano i metalli necessari alle loro enormi esigenze sfruttando le miniere delle province. In Sardegna vengono estratti rame, ferro, piombo e argento, in particolare nell’Iglesiente. Il periodo più fiorente per l’industria estrattiva romana è quello che va dalla fine della repubblica alla prima età imperiale. La Spagna, la Gallia, la Britannia, le province danubiane e l’Asia Minore sono le regioni più ricche di metalli, e forniscono oro, argento, stagno, rame, piombo, ferro. A partire dal I secolo a.C. la maggior quantità di metalli del mondo romano proviene dalla penisola iberica, in particolare dalle miniere di Rio Tinto (nel sud-ovest della Spagna), già note ai Fenici. Una tecnica adottata dai Romani per aprire crepe nelle rocce più dure è quella di accendere fuochi contro la parete della roccia e poi raffreddarla con getti d’acqua,

così da provocare contrazioni e quindi fratture. Altra tecnica è quella dello scarico a cascata, per portare via il terreno di copertura e mettere a nudo il giacimento di minerale. Nella regione basca e in Castiglia e León (Las Medulas) i Romani organizzano una produzione d'oro su larga scala, usando la tecnica di abbattimento idraulico. Vengono realizzate imponenti opere di ingegneria idraulica per convogliare enormi quantitativi d'acqua alle falde aurifere, che sono in tal modo disgregate. Il materiale alluvionale è trasportato via e l'acqua raccolta alla base del sito e fatta confluire entro canali di coltivazione, dove è estratto l'oro.

Lo stagno è estratto in Spagna, in Bretagna e poi nel sud-ovest dell'Inghilterra. Le miniere dell'isola d'Elba, già coltivate dagli Etruschi, forniscono gran parte del ferro necessario in epoca repubblicana. All'Elba, l'estrazione viene effettuata principalmente a cielo aperto. Successivamente, una quantità considerevole del ferro dei Romani comincia a giungere dalle miniere della Spagna centrale e dalla Bretagna, mentre dal Norico (nella Carinzia settentrionale) proviene l'acciaio con cui si fabbricano famose spade. I metalli estratti sono di solito lavorati in centri specializzati: il ferro dell'Elba è lavorato in età repubblicana a Populonia (che già in età etrusca era un importante centro di produzione e commercio del ferro), nonché a Pozzuoli, dove si producono e commerciano utensili e armi; le più importanti manifatture del rame si trovano a Capua. Nel nord il più importante centro di lavorazione dei metalli è Aquileia, dove si lavorano il ferro del Norico, l'argento e il vetro. L'argento è lavorato in Siria, ad Alessandria e a Roma.

Gli attrezzi usati sono per lo più in ferro, ma attrezzi in pietra continuano ad essere utilizzati, mentre in alcune miniere sono stati rinvenuti cunei in legno, che, piantati nella parete e bagnati, si dilatano così da spaccare la roccia. L'illuminazione è fornita da piccole lucerne poste in nicchie scavate nelle pareti delle gallerie. Come è attestato dalle miniere spagnole, i Romani costruiscono numerose gallerie, con sistemi di comunicazione intermedi per favorire la ventilazione; a tal fine utilizzano anche fuochi accesi alla base di un pozzo per aumentare il tiraggio. Di difficile soluzione è il problema del drenaggio delle miniere

che si trovano al di sotto del livello della falda acquifera. I Romani usano tre tecniche di eduzione delle acque: l’aggottamento, ovvero lo spurgo mediante cucchiaia, lo scavo di canali di drenaggio oppure attraverso mezzi meccanici, come la vite di Archimede e la ruota idraulica.

Il materiale estratto è portato in superficie da una staffetta di operai (spesso ragazzi) che se lo passano di mano in mano.

In età repubblicana i Romani appaltano il controllo delle miniere ai pubblicani; in età imperiale, anche se alcune miniere sono proprietà dei privati, le miniere passano in gran parte allo stato. Il *procurator metallorum* controlla interi distretti minerari, concede appalti e riscuote gli introiti destinati al fisco imperiale. Nelle miniere romane lavorano prigionieri, barbari e schiavi, spesso in catene e costretti a vivere sottoterra.

Nella lavorazione dei metalli i Romani adottano e spesso perfezionano tecniche già in uso tra i Greci e gli Etruschi, costruiscono forni più complessi e capaci di raggiungere temperature più elevate. I lingotti di piombo di epoca romana mostrano che i Romani riescono a disargentare il piombo meglio dei Greci, portando il residuo di argento dallo 0,2 percento allo 0,02 percento.

Per mezzo della fusione, che richiede una temperatura di circa 1150 °C, si ottiene ferro sotto forma di massa spugnosa, da cui è stata parzialmente eliminata la scoria; quella che resta è eliminata mediante martellatura. Altro processo è quello dell’arrostimento, per il quale occorre una temperatura inferiore e condizioni ossidanti. Nel forno si dispongono il minerale e il carbone di legna; in otto o dieci ore, il minerale, senza fondersi, si trasforma in un massello di ferro (contenente ancora numerose impurità), mentre la scoria cola sul fondo del forno. Il ferro è martellato e forgiato per eliminare le residue impurità. I Romani conoscono la tecnica dell’amalgama; è infatti nota la proprietà del mercurio di amalgamare l’oro e l’argento. Nella *Naturalis Historia* Plinio descrive la purificazione dell’oro per mezzo del mercurio: “C’è una pietra nelle vene d’argento, che contiene un deposito di umore sempre liquido chiamato argento vivo. È un veleno

per tutte le cose, e perfora i recipienti penetrandoli con il suo terribile potere distruttivo. Tutte le sostanze vi galleggiano sopra, eccetto l'oro; soltanto questo esso attira a sé. Perciò è anche ottimo per purificarli, poiché ne espelle tutte le impurità se lo si agita ripetutamente in vasi di terracotta. Eliminati in tal modo i difetti, per separare anche lo stesso argento vivo dall'oro si versano su pelli conciate, attraverso le quali l'argento vivo trasuda e defluisce lasciando l'oro allo stato puro." (Plinio, *Nat. Hist*, XXXIII, 32).

Un ostacolo alla diffusione di questo processo è certamente la scarsa disponibilità di mercurio, almeno fino all'arrivo di ingenti quantità di argento vivo dalla Spagna. Prima di allora, il mercurio proveniva dai giacimenti di cinabro (HgS) dell'Amiata, già noti agli dagli Etruschi, che usavano il cinabro come colorante. I minerali auriferi sono frantumati e trattati con mercurio, l'amalgama che ne risulta è separata dalla ganga comprimendo il tutto in pelli; il mercurio infine viene distillato e l'oro resta sul fondo dei recipienti. Durante l'impero romano si perfeziona la produzione di oro e argento con la tecnica della liquazione. Questa consiste nel separare questi metalli dal rame e da altri composti sfruttando la differente temperatura di fusione. I Romani producono la lega rame-zinco (l'ottone), con cui coniano monete, a partire da Giulio Cesare e soprattutto sotto Augusto.

Aspetti culturali e sociali della metallurgia a Roma

Cicerone (*De officiis*, I, 150, 151) definisce sordide le attività degli artigiani ed esalta il lavoro dei campi. La sua posizione nei confronti delle attività estrattive non è però del tutto negativa, infatti nella stessa opera riconosce i vantaggi apportati dai metalli: "E allo stesso modo, senza l'operosa mano dell'uomo, non si caverebbero dai fianchi delle montagne le pietre necessarie ai nostri bisogni, e non si estrarrebbero dalle viscere della terra il ferro, il rame, l'oro, l'argento, tesoro sepolto nel profondo" (*De officiis*, II, 13). Gli artigiani metallurghi sono per lo più liberti che dirigono officine, i cui lavoranti sono spesso schiavi. Gli artigiani dei metalli formano differenti *collegia* (le cui funzioni non vanno però confuse con quelle delle corporazioni medievali); tra questi va ricordato il *collegium aerariorum* ("dei lavoratori del bronzo") di

Milano, che ha avuto un ruolo rilevante in età imperiale. Numerosi monumenti funebri romani, specialmente in Italia e in Gallia, testimoniano l'esistenza di artigiani metallurghi ricchi. Questi usano identificarsi per mezzo di un timbro e matrice, mentre quelli semplici si limitano alla propria firma sui vasi. Con la diffusione di utensili e armi in ferro, la figura del *ferrarius* acquista prestigio sociale. In età imperiale vi sono potenti *collegia* di fabbri a Milano e a Brescia; entrambi usano ferro norico e acciaio. Nei centri della Pianura Padana le corporazioni di fabbri sono tanto potenti da costituire un importante fattore della politica imperiale. Nella lavorazione dei metalli preziosi operano molti imprenditori, perché la materia prima costa molto e non tutti gli artigiani possono permettersi di comprarla.

Le origini dell'alchimia in Occidente

I primi scritti alchemici sono prodotti nell'ambito della cultura alessandrina, intorno al III secolo. Si tratta di raccolte di ricette (vincolate al segreto) per fabbricare artificialmente metalli preziosi, per mezzo di vari processi, come ad esempio quello di incorporare l'oro nel metallo vile. Oltre alla componente pratica, operativa, essi contengono una concezione della natura che si basa su simpatie e antipatie e occulte corrispondenze tra le parti del cosmo. Uno dei testi più antichi (risale alla metà del III secolo) è intitolato *Physikà kai mystikà*, ed è attribuito a Democrito, ma certamente non è stato composto dal filosofo di Abdera. Vi compaiono temi che poi saranno presenti in gran parte della letteratura alchemica successiva: l'iniziazione dell'alchimista attraverso un processo di purificazione spirituale, l'idea di riscoprire un sapere alchemico di origine antichissima, l'esistenza di segrete corrispondenze tra le parti del cosmo. Zosimo di Panopoli è uno dei primi autori greci a scrivere di alchimia di cui abbiamo qualche notizia biografica. Vissuto tra la fine del II e l'inizio del III secolo, Zosimo, che è a conoscenza del *Corpus hermeticum*, presenta l'alchimia come una pratica e allo stesso tempo una rivelazione. Il contenuto spirituale e simbolico dei suoi scritti è dominante e l'autore fonde la ricerca filosofico-scientifica con esperienze di tipo mistico. Zosimo presenta l'opera dell'alchimista come il risultato di una rivelazione ottenuta in sogno nonché di capacità tecniche di manipolazione dei metalli. Zosimo è in possesso di

considerevoli conoscenze relative a minerali e metalli, come è attestato dalle sue descrizioni dei composti del mercurio, dell'acetato di piombo e del solfuro di arsenico. La distillazione ha un ruolo di primo piano negli scritti di Zosimo: distillare significa trasformare un corpo in una sostanza semi-materiale, lo spirito (*pneuma*), ovvero liberare gli spiriti contenuti nei corpi. Zosimo mostra di adottare la concezione stoica del *pneuma* quale principio di attività e di vita. Al IV secolo risalgono due papiri greci (papiro di Leida e papiro di Stoccolma), di carattere pratico-operativo: contengono ricette e descrizioni di reazioni chimiche (ad esempio la produzione di coloranti per tessuti), processi per la produzione di pietre preziose artificiali, nonché per la trasmutazione dei metalli vili in argento e oro.

Dai primi testi alchemici emergono due concezioni fondamentali: (1) una rivalutazione dell'arte e quindi la convinzione che l'arte non sia subordinata alla natura. Per gli alchimisti, infatti, l'arte può produrre le stesse sostanze che produce la natura. (2) L'idea che per mezzo di processi chimici si possa animare, rendere attiva la materia inerte e perfezionare i corpi, incluso il corpo umano. Da questa concezione scaturisce l'alchimia dell'elixir, sostanza che si ritiene sia in grado di garantire la longevità – un tema che sarà poi sviluppato dall'alchimia medievale.

Vedi anche

Roma repubblicana
L'espansione della repubblica
La crisi della repubblica
Augusto: il fondatore dell'impero
L'economia a Roma
Cicerone e il lessico filosofico latino
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano
Archimede, matematico, fisico e astronomo

Astrologia, magia e divinazione a Roma

di Antonio Clericuzio

L’astrologia si sviluppa sulla base dell’eredità babilonese e della filosofia greca (in particolare lo stoicismo) e raggiunge il suo culmine con il Tetrabiblos *di Claudio Tolomeo. A Roma l’astrologia viene introdotta intorno al II secolo a.C. ed è adottata da Augusto e dai primi imperatori. Successivamente sono imposte severe restrizioni all’attività degli astrologi, cui viene impedito di fare previsioni su affari pubblici. La magia è condannata a Roma già in età arcaica, ma pratiche magiche, come le tavolette di maledizione (*defixiones*), proliferano fino alla fine dell’impero. La divinazione, di origine etrusca, ha un ruolo istituzionale fino alla fine della repubblica. Sotto Augusto e i suoi successori viene strettamente controllata dall’imperatore, mentre pratiche divinatorie private o non autorizzate vengono represse con severità. A partire dal IV secolo, indovini e maghi sono perseguitati e puniti con la morte.*

Le origini dell’astrologia

Gli inizi dello studio degli astri e dell’astrologia si collocano in Mesopotamia alla fine del III millennio a.C. L’importanza delle previsioni astrologiche nella vita degli Assiri e dei Babilonesi (nel mondo classico chiamati Caldei) era tale che non è possibile comprendere la loro civiltà prescindendo dalla documentazione astrologica. Gli scrittori greci e latini si riferiscono ai Caldei per indicare gli astrologi; nella Bibbia (*Daniele*, 5, 10) gli astrologi di Babilonia sono chiamati Caldei. Nell’*Epinomide* (attribuito a Platone, ma di Filippo di Opunte) lo studio degli astri è considerato un’attività antichissima, di origine babilonese. Questa concezione si afferma in età ellenistica ed è accettata dai Romani. È il caldeo Berosso che nel III secolo a.C. fa conoscere ai Greci l’astrologia babilonese. Per i Babilonesi (già nel II millennio) la Terra, i suoi abitanti e gli eventi che su di essa hanno luogo sono considerati come un riflesso degli astri, che, saggiamente guidati dalle divinità, vigilano sugli uomini. La vita

dell’uomo, della città, l’economia, gli affari di stato e le guerre sono condizionati da quanto avviene in cielo. In età neobabilonese e achemenide sono note le maggiori costellazioni e sono inserite nello zodiaco. Attorno al 600 a.C. lo zodiaco è diviso in 12 parti, ciascuna di 30°, i cui nomi sono di origine sumerica. Tra i corpi celesti e le divinità sussiste una stretta relazione: la Luna, il Sole e i cinque pianeti noti ai Babilonesi (Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno) sono associati a divinità. In realtà, i pianeti non sono identificati con le divinità, ma le rappresentano. Una delle principali fonti dell’astrologia babilonese sono le 70 tavolette che compongono l’*Enuma Anu Enlil*, opera astrologica pervenutaci in sumero e accadico. Le tavole contengono migliaia di presagi annotati che danno informazioni sugli avvenimenti terrestri che si possono verificare in corrispondenza di determinati fenomeni celesti. Nella Mesopotamia del I millennio a.C. gli astrologi o scribi appartengono alla più alta classe intellettuale e religiosa e svolgono un ruolo importantissimo a corte, dove alcuni sono consiglieri del sovrano. La disciplina astrologica è solitamente tramandata di padre in figlio, ma sappiamo che già dal XVI secolo a.C. esistono scuole di astrologia babilonesi (per esempio a Uruk, Ur, Babilonia e Nippur) e in territorio assiro (per esempio a Assur e Ninive). Gli astrologi babilonesi, che sono in possesso di competenze astronomiche, compongono manuali di vario genere, come il già citato *Enuma Anu Enlil*, nonché prontuari di facile utilizzazione. Oltre all’osservazione degli astri, l’astrologo deve interpretare i segni osservati nel cielo attraverso la consultazione delle copie presenti negli archivi della grande serie di presagi contenuti nell’*Enuma Anu Enlil*, da cui si deduce cosa fare. Poiché i fenomeni celesti rappresentano la volontà degli dèi, in molti casi è possibile influire sui presagi negativi con preghiere e rituali appropriati. Oltre all’astrologia pubblica, i Caldei praticano anche quella privata, formulando presagi tratti dalle nascite.

Gli Egizi elaborano un calendario di 12 mesi di 30 giorni ciascuno, più cinque giorni supplementari (epagomeni), considerati particolarmente infausti. Non sembra però che gli antichi calendari egizi fossero connessi a pratiche astrologiche. Con l’eccezione di iscrizioni provenienti dalla cella interna del tempio di Saf-el-Henna (IV secolo a.C., periodo di Nectanebo I, XXX dinastia), non disponiamo di testi

astrologici dell’Egitto dei faraoni. L’astrologia babilonese comincia a diffondersi in Egitto nel III secolo a.C. Lo zodiaco viene introdotto in Egitto in età tolemaica, ma di origine egizia è la suddivisione di ciascun segno dello zodiaco in tre parti, ciascuna di 10°, chiamata decano in età ellenistica. I 36 decani corrispondono ad altrettante divinità sideree, che controllano varie parti del corpo, aree geografiche, fenomeni meteorologici e i climi.

L’astrologia da Alessandria a Roma

Nell’astrologia ellenistica, la cui influenza dura fino al Rinascimento, confluiscono l’astrologia babilonese, la dottrina egizia dei decani e l’astronomia greca, in particolare la mappa stellare del cielo. Con il poema didascalico *Phainomena* di Arato di Soli (310-240 a.C.) si avvia tra i Greci il processo di mitologizzazione dei cieli, ovvero l’associazione di animali, storie umane e figure mitologiche alle costellazioni. Il poema di Arato è commentato da Eratostene di Cirene (272-196 a.C.), celebre bibliotecario di Alessandria, nell’opera dal titolo *Catasterismi*. Il catasterismo, ovvero la trasformazione in stella, è parte della mitologia greca antica e viene ora introdotto nella letteratura astrologica. Nel II secolo a.C. compaiono i primi trattati astrologici ellenistici, che si richiamano alle divinità e ai faraoni dell’antico Egitto, con lo scopo di nobilitare una disciplina importata dalla Mesopotamia e filtrata attraverso la scienza greca. Uno dei più noti, la cui composizione è stata collocata nel II secolo (ma secondo alcuni risale alla prima parte del I secolo a.C.), contiene elementi di astrologia babilonese, la dottrina egizia dei Decani e l’ordinamento dei pianeti elaborato dai Greci. L’opera (uno pseudoepigrafo) è scritta in greco ed è attribuita al faraone Nechepso e al sacerdote Petosiride. L’attribuzione di opere a personaggi veri o leggendari dell’antico Egitto è una pratica diffusa nell’astrologia e nelle scienze occulte in età ellenistica. Nell’astrologia del II e I secolo a.C. sono ben definiti i metodi per stabilire gli oroscopi. L’astrologo deve determinare l’astro che si trova ad est nel momento della nascita: quella è la “stella” di un uomo. Ad ogni pianeta è assegnata una particolare casa in una delle 12 figure zodiacali: il Sole e la Luna appartengono rispettivamente al Leone e al Cancro, mentre ciascuno dei pianeti veri e propri ne possiede due, una diurna e una notturna. Un

pianeta raggiunge il massimo di potenza quando è entrato nella casa di sua proprietà, ed è particolarmente attivo durante le ore del giorno nella propria residenza diurna, nella notte, in quella notturna. Gli astrologi assegnano a ciascun pianeta punti di “esaltazione” e di “depressione”: quando un pianeta si trova in un certo segno dello zodiaco, esso esercita l’influsso più forte, il più debole quando è all’opposto. Il Sole ha il grado più alto di forza quando è in Ariete, il punto massimo di depressione quando è nella Bilancia.

In età ellenistica cominciano a distinguersi tre tipi di astrologia: genetliaca, catarchica e mondiale, o generale. La prima formula oroscopi e prevede eventi relativi alla vita di singoli individui sulla base della posizione degli astri al momento della nascita; la seconda indica il momento opportuno per dare inizio ad una certa impresa, fondandosi sullo studio della posizione degli astri nei momenti presi in considerazione e dell’oroscopo di chi deve agire; la terza prevede fenomeni naturali, siccità, carestie, nonché il destino di popoli e stati. Quest’ultima forma di astrologia, che potremmo definire a contenuto geopolitico e che ha precedenza sulla genetlialogia individuale, pone regioni della Terra e interi popoli sotto il dominio degli astri, dai quali sono fatti dipendere caratteri, civiltà, abitudini, sistemi politici e religioni. I pianeti sono detti reggenti del tempo (*chronokrátores*) e governano il corso della vita di ciascun uomo, cosicché i sette pianeti, nel loro ordine di successione, governano le età dell’uomo: la Luna la prima infanzia, quindi Mercurio, poi Venere, che governa la terza età, la giovinezza, e manifesta il suo potere nelle passioni; quindi il Sole, che conferisce padronanza e sicurezza all’agire. Dopo il Sole, Marte, che subentra nell’età del pieno vigore e introduce le amarezze e le sofferenze della vita. La tarda maturità è regolata da Giove, che porta alla rinuncia degli eccessi della fatica e immette il decoro e la lungimiranza. L’ultima età, l’età senile, è controllata da Saturno, che giunge quando le energie vitali sono raffreddate. Tra corpi celesti e parti del corpo umano si stabilisce una corrispondenza, che costituisce il fondamento dei trattati di iatromatematica, o medicina astrologica, alcuni dei quali attribuiti a Ermete Trismegisto e risalenti al II-I secolo a.C.

I corpi celesti esercitano le loro influenze anche su piante, pietre preziose, metalli. L'associazione dei pianeti ai metalli, che sarà parte della simbologia alchemica dei secoli successivi, stabilisce una corrispondenza tra Sole e oro; Luna e argento; Mercurio e argento vivo; Saturno e piombo; Giove e stagno; Venere e rame; Marte e ferro.

Sebbene in età classica i Greci non avessero praticato l'astrologia, idee filosofiche elaborate dai Greci forniscono i fondamenti concettuali per lo sviluppo delle dottrine astrologiche, come è attestato dal *Tetrabiblos* di Claudio Tolomeo, dove troviamo alcuni motivi della filosofia aristotelica, nonché di quella stoica. Criticata dagli scettici e dagli epicurei, l'astrologia è invece accettata e reinterpretata dagli stoici. Il filosofo accademico Carneade (214-129 a.C.), avversario dello stoicismo, muove numerose obiezioni contro l'astrologia, alcune delle quali sono riprese nei secoli successivi, come ad esempio il destino diverso di due gemelli venuti al mondo quasi nello stesso momento (e quindi con lo stesso oroscopo) e il fatto che più persone nate in tempi diversi muoiano nella stessa battaglia.

Con l'eccezione di Panezio (185-109 a.C. ca.), che attenua fortemente il determinismo della tradizione stoica e accetta le obiezioni di Carneade, gli stoici forniscono gran parte delle dottrine filosofiche che troviamo nella letteratura astrologica dotta. Lo stoicismo afferma che gli astri hanno una natura animata e divina e il cosmo è un tutto organico, vivente, in cui vi è corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, ovvero tra corpi celesti e terrestri. Nel cosmo è presente un'universale "simpatia", un'interazione reciproca di cui il *pneuma* è l'agente; il *pneuma* è infatti definito come la forza che plasma e conserva il mondo. Gli eventi del mondo sono tutti il frutto di una catena di cause: il mondo è un'entità unitaria e continua nel quale ogni mutamento di una parte ha effetto su tutte le altre. Il caso non esiste, una legge razionale, secondo Crisippo (281?-208? a.C.), determina tutti gli eventi e gli eventi futuri sono fissati in modo necessario fin dall'inizio. Dalla necesità di tutti gli accadimenti deriva la possibilità di praticare la divinazione e l'astrologia. Mentre Panezio respinge l'astrologia, affermando che la natura particolare di un uomo dipende dalle condizioni in cui si trova a vivere, per Posidonio di Apamea (135-51 a.C. ca.), caratteri e climi e la

vita degli individui sono determinati dal Sole e dall’azione concomitante degli astri.

La cosmologia stoica permea gli *Astronomica*, poema astrologico latino di Marco Manilio, vissuto tra il I secolo a.C e il I secolo d.C. “Tutte le cose esistono in virtù di una legge precisa”, scrive Manilio, invitando gli uomini ad un’amorosa dedizione all’ineluttabile destino. La conoscenza attraverso l’osservazione degli astri è per Manilio un dono divino: “Chi potrebbe conoscere il cielo se non per dono del cielo, e trovare dio, se non chi partecipa della divinità? E questa vastità della volta che si estende senza fine, e le danze degli astri e i fiammeggianti tetti del cielo, e l’eterno conflitto dei pianeti contrapposti alle stelle, chi potrebbe discernere e racchiudere nell’angusto petto, se la natura non avesse dato alla mente occhi così potenti e non avesse rivolto a sé un’intelligenza ad essa affine e non avesse ispirato un compito così alto, e non venisse dal cielo ciò che ci chiama al cielo, per partecipare ai sacri riti?” (*Astronomica*, II, 115-125)

Nei primi secoli dell’età cristiana l’Egitto (e in particolare Alessandria) è ancora la patria dell’astrologia. In Egitto sono attivi Claudio Tolomeo e Vettio Valente di Antiochia. Il primo è autore del *Tetrabiblos* (“Opera in quattro libri”), il più famoso trattato di astrologia dell’antichità; il secondo, astrologo di professione, scrive *Anthologiarum libri novem*, opera che esercita una considerevole influenza sull’astrologia bizantina, sasanide e araba.

Tolomeo divide la scienza degli astri in due parti: la prima (di cui ha trattato nell’*Almagesto*) studia le configurazioni e i moti dei corpi celesti; è una scienza esatta ed autonoma, essendo suo oggetto i corpi celesti, inalterabili e dotati di moti regolari. La seconda, ovvero l’astrologia, che dipende dall’astronomia, ha minore certezza e minor rigore poiché cerca di prevedere, a partire dalle configurazioni celesti, le influenze degli astri sui corpi terrestri. Tuttavia, Tolomeo sottolinea la superiorità dell’astrologia rispetto ad altre pratiche divinatorie e cerca di riorganizzare la disciplina in maniera coerente e sistematica. Il *Tetrabiblos* è un’opera con scopi didascalici nella quale le dottrine astrologiche, fino ad allora espresse in maniera frammentaria o poetica,

sono esposte in modo sistematico, con chiare definizioni. Alla visione teocentrica dell'astrologia babilonese Tolomeo sostituisce una concezione naturalistica, che attribuisce ai pianeti proprietà derivate dalla fisica aristotelica. La dottrina dei quattro elementi (aria, acqua, terra, fuoco) e la classificazione delle quattro qualità fondamentali (caldo, freddo, secco, umido) sono parte integrante dell'astrologia tolemaica. Nel proemio Tolomeo difende l'astrologia dai suoi detrattori sostenendo in termini fisici le influenze celesti sui climi, sui corpi terrestri e sugli uomini: nessuno può negare – osserva Tolomeo – che una certa forza si diffonde dai corpi celesti e si propaga sull'intera superficie terrestre, che è interamente soggetta a processi di generazione e corruzione. Gli astri, e soprattutto il Sole e la Luna, e le loro azioni combinate, determinano mutamenti negli elementi, nei corpi inanimati e in quelli animati. Per poter fare previsioni sulla vita degli uomini occorre considerare le influenze celesti al momento della nascita, ma anche altri fattori, quali i luoghi, gli ambienti e i cibi di cui si nutrono.

La prima diffusione dell'astrologia a Roma avviene nel II secolo a.C., a seguito dei contatti con i Greci. Catone il Censore è fiero avversario dell'astrologia; nel 139 a.C. il *praetor* Cornelio bandisce gli astrologi da Roma, ma non sembra che ciò abbia impedito il diffondersi delle pratiche astrologiche. Infatti, 80 anni dopo, Nigidio Figulo, senatore ai tempi di Cesare, è astrologo e autore di scritti sulla divinazione e l'astrologia; Giulio Cesare sceglie il Toro come insegna delle sue legioni poiché domicilio di Venere, l'antenata della sua *gens* che egli invoca a sua protettrice. La cometa apparsa in cielo dopo la sua morte è interpretata come *Sidus Iulium*, prova della assunzione di Cesare tra gli astri – una forma di catasterismo; la stessa stella è intepretata dal giovane Ottaviano come segno che annuncia la sua ascesa politica. Ottaviano Augusto fa poi coniare delle monete sulle quali appare il segno del Capricorno; sotto di lui e Tiberio vive e opera l'astrologo Marco Manilio, autore degli *Astronomica*. Nerone, Adriano e Settimio Severo sono tutti seguaci dell'astrologia. Da Diocleziano in poi gli astrologi (detti anche *mathematici*) sono perseguitati; Costantino condanna l'astrologia, ma fa coincidere le principali festività del cristianesimo con quelle della religione solare. Il giorno natale di Gesù Cristo è fissato al 25 dicembre, che per i pagani è il genetliaco del Sole;

le statue del dio Sole sono spesso adornate con la croce. Sotto Costantino, un senatore siciliano, Firmico Materno, compone un trattato di astrologia (*Mathesis*) nel quale asserisce che l'astrologia pone gli uomini a contatto con la divinità. Convertitosi poi al cristianesimo, Firmico scrive un'opera contro le religioni misteriche. I Vangeli legano la vita di Cristo agli astri: l'apparizione di una cometa, i tre re magi che vengono dall'Oriente e l'eclissi solare alla morte di Cristo rimandano alla tradizione astrologica. I cristiani rifiutano il determinismo astrale, per la ragione che gli astri non possono costringere l'uomo a peccare contro la volontà divina; gli astri dunque non agiscono, preannunciano soltanto. Origene (185-253 ca.) concede agli angeli e ai beati la capacità di leggere le scritture astrali; Tertulliano (160-220 ca.) ritiene l'astrologia ammissibile solo fino all'apparizione dei Vangeli, dopo i quali è lecita solamente "la scienza che osserva le stelle di Cristo, non di Saturno e di Marte".

La divinazione a Roma

Profezia e divinazione hanno un ruolo di primo piano nella cultura e nella società romana. Il *De divinatione* di Cicerone contiene una vastissima documentazione su queste pratiche e sulle concezioni filosofiche relative alla divinazione. I principali sostenitori della mantica o divinazione sono gli stoici, per i quali la prevedibilità degli eventi è data dal fatto che essi si producono in modo necessario secondo una catena di cause ed effetti che procede dall'origine del mondo secondo un ordine provvidenziale. È proprio quest'ordine provvidenziale che regge l'universo la garanzia della possibilità di interpretare i segni per conoscere il futuro.

Avversari della divinazione sono gli epicurei, che negano la provvidenza divina, sostenendo che i fenomeni dell'universo sono il prodotto dei moti e del fortuito incontro di atomi. Gli scettici, come l'accademico Carneade, negano la provvidenza e la divinazione e così anche Cicerone, il quale però non respinge del tutto la divinazione, giustificandone la pratica nelle sue forme pubbliche per il ruolo politico che svolge.

In un primo periodo, fino alla fine della repubblica, le pratiche di divinazione sono quelle tradizionali di origine etrusca, ma, mentre per gli Etruschi l'esito era l'accettazione della volontà divina, per i Romani la *divinatio* comporta come conseguenza che l'azione umana possa essere modificata in base al messaggio divino. Il presagio e il prodigio non sono tanto segni che preannunciano l'avvenire, quanto piuttosto avvertimenti del dio. Per questo la divinazione diviene subito, e tale rimane a lungo, parte degli affari dello stato, gestita da individui che hanno una qualifica pubblica e sacrale.

I prodigi sono registrati negli annali della città e la *divinatio* precede tutte le decisioni pubbliche. Garanzia suprema sono i *Libri Sibillini*, una raccolta di responsi oracolari apparsi sotto i Tarquini e custodita da un collegio inizialmente formato da due membri, che poi sono portati a 15. Essi sono i soli autorizzati a consultarli e solo in circostanze particolarmente gravi.

I Romani, come i Greci, distinguono due tipi di divinazione, una detta naturale, che è frutto di un intervento diretto della divinità (che si attua soprattutto nei sogni, ma anche nello stato di veglia), l'altra, detta artificiale, che presuppone l'uso di una tecnica per interpretare segni che preannunciano qualcosa. Chi riceve il messaggio diretto del dio è un "invasato", si trova in uno stato di *trance* o di sogno, infatti le sibille sono descritte come "furenti". Chi interpreta deve invece osservare attentamente determinati fenomeni. La divisione tra divinazione naturale e artificiale non è però così netta, infatti l'interprete di segni a scopi divinatori è un ispirato, che unisce all'osservazione un aiuto divino. Datori privilegiati di segni sono – per i Greci, per gli Etruschi e per i Romani – gli uccelli, i serpenti, le viscere degli animali. Già usato dai Greci per la divinazione, il volo degli uccelli ha un'importanza particolare per gli Italici e i Romani.

La tecnica di divinazione basata sull'osservazione del volo degli uccelli è indicata, già in età arcaica, con due termini, spesso usati come equivalenti: *auspicium* e *augurium*, che indicano anche il risultato dell'osservazione, segno favorevole o sfavorevole. Successivamente, si ha una distinzione tra *auspicium* e *augurium*, che assumono significato

differente soprattutto nel linguaggio politico-giuridico. L'*auspicium* è l'atto di osservare gli uccelli e *auspex* è colui che osserva; *auspicium* è anche il diritto, che spetta ai magistrati, di far compiere tali osservazioni in vista di eventi pubblici di una certa importanza. L'interpretazione dei segni è invece compito dell'àugure, che spiega l'*auspicium* accertandosi del consenso o dissenso degli dèi. Il termine *augurium* indica quindi l'attività di interpretare i segni, di stabilire se gli dèi siano o meno favorevoli a una certa attività.

L'esame dei segni divinatori tratti dagli animali include l'osservazione delle viscere degli animali sacrificati, in particolare il fegato. Pratica divinitoria di origine babilonese, l'aruspicina è diffusa soprattutto tra gli Etruschi, è infatti chiamata *Etrusca disciplina* ed è fondata su regole contenute nei *Libri haruspicini*. A Roma è affidata agli aruspici, sacerdoti che in origine erano etruschi. Molto diffuse sono le forme "private" di divinazione, che seguono i metodi di quelle pubbliche e le integrano con tecniche di origine greca.

Nell'ambito della restaurazione religiosa augustea, le moribonde pratiche della *divinatio* tradizionale sono riaffermate e rigidamente controllate dall'imperatore. I *Libri Sibillini* sono trasferiti nel tempio di Apollo al Palatino, presso la residenza di Augusto; la divinazione privata è proibita e, se riferita all'imperatore, è considerata un *crimen de maiestate* e punita con la pena capitale; forme non ufficiali di divinazione sono represse e 2 mila opere dedicate alla divinazione fatte bruciare. La lotta contro le pratiche divinatorie non ufficiali prosegue sotto quasi tutti i successori di Augusto, che le considerano potenzialmente eversive dell'ordine politico-religioso. Pratiche magiche e divinatorie figurano tra le accuse che portano alle persecuzioni dei primi cristiani. Nel IV secolo Costantino perseguita con severità le pratiche divinatorie private, proclamando che gli *haruspices* non possono entrare in case private, sotto pena di venire bruciati vivi, mentre il padrone è passibile di proscrizione e deportazione.

Pratiche magiche a Roma

La definizione della magia nella società romana, così come per altre società, non è impresa facile; non è infatti facile stabilire con precisione

quali pratiche siano ritenute magiche e chi sia considerato mago o stregone. È però possibile stabilire una peculiarità della magia a Roma, ovvero una minor tolleranza delle autorità romane rispetto a quelle ateniesi nei confronti delle pratiche magiche. Non si può comunque far leva sulle accuse di magia per determinare le azioni che i Romani reputano magiche, infatti, come è testimoniato dal processo contro Apuleio di Madaura (125-180), il celebre autore dell'*Asino d'oro*, l'accusa di magia è spesso pretestuosa, finalizzata ad altri scopi. Nel caso di Apuleio la posta in gioco è una ricca eredità. Durante il processo gli accusatori di Apuleio considerano magia anche attività che non fanno ricorso a forze occulte o ad agenti soprannaturali, come ad esempio gli studi scientifici dell'imputato. Se si esamina la terminologia relativa alla magia, si riceve l'impressione di una indeterminatezza, che tradisce l'assenza di una chiara nozione di magia. I termini *magia*, dal greco *magheía*, e *magus* compaiono tardi (nel I secolo a.C.) e indicano inizialmente la sapienza dei Persiani e il sacerdote che ne era depositario. In epoca repubblicana, *magia* e *magus* non designano ciò che noi chiamiamo magia, ma qualcosa di estraneo alla tradizione romana. Secondo Plinio il Vecchio la magia è un'attività di origine orientale, e quindi estranea alla tradizione romana, un'attività che ha come oggetto pratiche finalizzate alla guarigione e alla divinazione. Sotto Augusto, un greco di nome Anassilao di Larissa, necromante dedito alla magia nera, è espulso con l'accusa di essere *magus* – è questa una delle prime attestazioni di *magus* con il significato di colui che opera con l'ausilio di potenze demoniache. Apuleio di Madaura, nel rispondere ai suoi accusatori, sostiene che la magia è un'arte accettata dagli dèi e implica una profonda conoscenza del loro culto.

Magia è qui definita una forma di religiosità più profonda, che mette a diretto contatto con la divinità. *Veneficium* è il termine più diffuso con cui si indica ciò che noi consideriamo "magia nera". Riti vocali di carattere magico sono detti *carmina mala*, ma vi sono anche *carmina* benefici, che hanno l'effetto di guarire e sono a lungo tollerati.

Tra le numerose forme di magia praticate a Roma (come ad esempio filtri, amuleti, statuette, pietre con iscrizioni magiche), una delle più diffuse sono le defissioni, in latino *defixiones*, in greco *katádesmoi*, da

katadéo: lego, immobilizzo. Le *defixiones*, che abbracciano un arco di tempo lunghissimo – le origini risalgono alla Sicilia del VI secolo a.C. – sono tavolette con iscrizioni, per lo più di piombo (ma ce ne sono pervenute anche alcune su fogli di papiro), volte a influenzare con mezzi soprannaturali le azioni, i beni o la vita di persone, a sottomettere un altro essere umano alla propria volontà, a danneggiare qualcuno o a provocarne la morte. In origine le defissioni costituiscono una forma di giustizia alternativa a quella ufficiale. Sono indirizzate contro rivali o nemici nei processi, e infatti inizialmente (in Sicilia, ma anche in Attica) si ispirano a documenti pubblici riprendendo formule di tipo giudiziario. Le più antiche *defixionum tabellae* contengono testi semplici: liste di nomi con brevi formulari; successivamente, i testi divengono più lunghi e articolati. L'efficacia delle *defixiones* può essere accresciuta utilizzando parole greche e latine alternate, formule e simboli magici. Si rivolgono a divinità del mondo infero, a demoni, a defunti e sono deposte in tombe, templi, fonti, grotte – luoghi in contatto con il mondo sotterraneo. Non mancano casi in cui le *defixiones* si accompagnano a figurine e statuette (che rappresentano la vittima), talvolta trafitte da aculei, legate o mutilate. A seconda del contesto e delle finalità, le *defixiones* possono essere classificate in maledizioni di contenuto giudiziario, commerciale, agonistico, erotico, contro calunniatori e ladri. In età imperiale (soprattutto dal II secolo) le *defixiones* si diffondono in tutto il Mediterraneo, in Gallia e in Britannia. Una delle più lunghe e dettagliate ad esserci pervenuta è una tavoletta contro un auriga del circo, stilata forse da un sostenitore di un rivale: "Esseri e numi santi, vi scongiuro di unirvi nell'aiutare questo incantesimo, legando e incantando, opponendovi, intralciando, unendovi per distruggere, uccidere, fracassare l'auriga Eucherio e tutti i suoi cavalli domani nel circo di Roma. Che possa fare una falsa partenza, che debba andare adagio nel percorso, che non riesca a superare nessuno né a girare bene, che non vinca premi. Se stia ostinatamente a ruota con qualcuno, che non riesca a vincerlo; se stia dietro a qualcun altro che non gli riesca di sorpassarlo, e che invece sia colpito da un incidente, venga trattenuto, possa sfracellarsi e, nelle corse del mattino e del pomeriggio, venga frenato dalla vostra potenza. Adesso! Adesso! Presto! Presto!". Una legge delle XII Tavole punisce coloro che con incantesimi sottraggono il raccolto del vicino. Gli incantesimi non sono puniti in quanto tali, ma

poiché violano il diritto di proprietà. Altri tipi di incantesimo sono invece ritenuti leciti, quali il *carmen auxiliare*, che per Catone il Censore e per Plinio il Vecchio è considerato pratica medica, non magia. Si tratta di una formula (che noi considereremmo magica) che viene cantata e accompagnata a un ben preciso rituale al fine di sanare una lussazione o una frattura. Nell’81 a.C. Silla fa votare la *lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, che sarebbe poi servita come fondamento di ogni azione legale contro la magia. Il bersaglio è il *veneficium*, ovvero l’azione occulta che danneggia una persona o provoca morte improvvisa e inesplicabile. Il termine *venenum*, che in origine indicava un filtro d’amore, indica poi ogni genere di filtri magici. Tra la fine della repubblica e il principato, attività di tipo magico cominciano ad essere perseguitate: al principio dell’impero si possono consultare i maghi, esperti nella mantica e nell’astrologia, ma limitatamente alla sfera privata. Questa pratica è invece vietata quando a mezzo della magia si vuole interferire o ottenere informazioni su affari di stato. Lo stato infatti possiede il monopolio della pratiche magico-divinatorie e nessun privato può intromettersi. La persecuzione in maniera sistematica della magia è opera degli imperatori cristiani del IV secolo. Lo storico Ammiano Marcellino racconta che sotto Costanzo II (317-361), imperatore cristiano, “se qualcuno portava al collo un amuleto contro la quartana o altre malattie, o se era accusato dalla testimonianza dei malevoli di essere passato la sera vicino ad una tomba, era condannato alla pena capitale e giustiziato come stregone (*veneficus*)”. È punito con la pena capitale anche l’uso di amuleti contro la malaria, che Galeno (129-210 ca.), che era stato medico ufficiale dell’imperatore Commodo (161-192), ha invece raccomandato. Non sembra però che simili divieti e la ferocia delle punizioni abbiano arrestato la produzione e l’uso di amuleti. Al IV secolo risale la parte più antica della compilazione detta *Kyranides*, che contiene istruzioni su come fabbricare amuleti contro demoni, fantasmi, malefici. In età tardo antica il timore dei demoni è diffusissimo e accomuna pagani e cristiani. Il filosofo neoplatonico Porfirio (233-305 ca.) ritiene che ogni casa e ogni corpo di animale siano pieni di demoni; l’apologeta cristiano Tertulliano afferma che Cristo opera da redentore in quanto libera dai demoni, non dal peccato. I cristiani sono infatti convinti che gli dèi pagani siano spiriti maligni realmente esistenti.

La lotta contro la magia è condotta in primo luogo dalla Chiesa. Per i Padri della Chiesa ogni magia è frutto di un patto con il diavolo, mentre i miracoli di Gesù e degli apostoli sono di origine divina. È impensabile che un uomo che non sia un santo faccia dei prodigi con le sue sole capacità (in tal caso i suoi sono miracoli compiuti da Dio). Ogni forma di magia è condannata poiché opera del demonio con cui il mago deve aver stretto un patto di alleanza. La virulenza dell'attacco della Chiesa contro la magia si spiega non solo per la necessità di stabilire il monopolio di pratiche magico-teurgiche, ma anche per la presenza di quello che potremmo definire un "fronte interno". Lo stesso cristianesimo, che si è diffuso tra le classi poco colte, ha inglobato parte della demonologia tradizionale, nonché la credenza nelle potenze infere e celesti invocate dalle arti magiche. Si è in presenza di una specie di "magia cristianizzata": gli stessi cristiani continuano a praticare la magia, spesso combinando antiche pratiche magiche con il culto dei martiri e la venerazione delle loro reliquie, che alcuni portano insieme ad amuleti. Il concilio di Laodicea (metà del IV secolo) deve quindi proibire agli ecclesiastici cristiani di svolgere attività di mago, incantatore, astrologo e anche di fabbricare amuleti. Deve anche proibire eccessi nel culto degli angeli, in quanto questo culto ha assunto forme del tutto analoghe alle pratiche della magia tradizionale.

Vedi anche

Roma repubblicana
L'espansione della repubblica
La crisi della repubblica
Augusto: il fondatore dell'impero
I Flavi: il primato dell'amministrazione
L'età degli Antonini, ovvero della scoperta dell'interiorità
I Romani e gli animali
Cicerone e il lessico filosofico latino
Il *Corpus Hermeticum*
L'ultimo Agostino: la grazia, il potere e le due città
Cicerone tra retorica e politica
Raccontare l'altro: dal poema astrologico al mito di Alessandro
Agostino, mediatore culturale e maestro di inquietudine
Claudio Tolomeo e la formalizzazione del cosmo

La medicina greca a Roma
Galeno

Scienze e tecniche a Roma

La scienza dei Romani

di Giovanni Di Pasquale

A lungo valutato negativamente dagli storici della scienza, il sapere scientifico e tecnico dei Romani è oggetto di una recente revisione storiografica. Penalizzata da una letteratura poco propensa a sottolineare il valore conoscitivo dei saperi tecnici, la pratica della scienza portata a maturazione nel lungo periodo storico che ha visto l'affermazione e il dominio di Roma nel Mediterraneo deve essere indagata non solo attraverso le fonti letterarie, ma guardando anche a reperti archeologici, monumenti ed epigrafi. Ne scaturisce un quadro assai dinamico, caratterizzato da modelli di comportamento tecnico di notevole livello.

Il positivismo e la tesi della stagnazione tecnologica

La tenacissima tesi storiografica della stagnazione tecnologica, ovvero la valutazione fortemente negativa nei confronti delle conoscenze scientifiche maturate nell'antichità e in modo particolare nel mondo romano, ha messo d'accordo storici della scienza e della filosofia, antichisti e archeologi che per molto tempo hanno dibattuto circa le cause che avrebbero originato questa situazione. Partendo dal presupposto del blocco tecnologico, la storiografia novecentesca si è concentrata per lungo tempo sull'insieme di fattori che avrebbero portato ad una marcata incapacità di coniugare tecnologia, economia e scienza. A ben vedere, fino alle soglie dell'età moderna e della rivoluzione industriale la civiltà greco-romana è stata vista con ammirazione e considerata un modello da imitare anche dal punto di vista delle conoscenze tecnico-scientifiche. Si guardava infatti con rispetto alla cultura letteraria, si studiavano le opere d'arte e le forme architettoniche, il diritto romano costituiva la base della giurisprudenza degli stati europei. Nel Rinascimento il trattato di Vitruvio era divenuto un banco di prova per umanisti e artisti che assieme lo avevano tradotto e illustrato, i testi dei meccanici di Alessandria costituivano la base teorica per lo studio delle meccaniche fino a Guidobaldo (1545-1607) e

le opere di Archimede erano state raccolte e date alle stampe. Nel Cinquecento gli agronomi latini costituivano ancora la base della conoscenza delle scienze agrarie e sul continente americano al tempo di George Washington (1732-1800) era suggerita agli impresari terrieri la lettura delle traduzioni inglesi dei loro scritti; tra questi, l’opera di Columella resterà ovunque insuperata fino all’avvento dell’agricoltura moderna caratterizzata dall’impiego di prodotti chimici per vincere le malattie delle piante.

Figlia del positivismo, la tesi della stagnazione scaturisce dalla convinzione che l’antichità tutta, riunita in un blocco temporale della durata di oltre 2000 anni, non abbia contribuito che in minima parte alla straordinaria e progressiva storia dell’umanità, fatta di scoperte e invenzioni. In un contesto comunque incline a riconoscere la grandezza della cultura greca e romana, non si capisce come mai proprio in questo settore gli antichi abbiano maturato una sorta di blocco psicologico. Al dibattito scaturito attorno alle ragioni di questo mancato sviluppo hanno partecipato studiosi del calibro di Diels, Schuhl, Koyré, Farrington e tanti altri che, sostanzialmente, accertano l’incapacità di concepire un’idea di progresso simile alla nostra, un’eccessiva presenza di manodopera a basso costo e il conseguente scarso interesse delle classi abbienti ad investire in macchinari, nonché il mancato rapporto tra scienza e istituzioni, preoccupate dalle novità che sarebbero potute scaturire a livello sociale dalla diffusione di invenzioni e innovazioni.

Con l’autorevolezza che caratterizza i suoi studi, Koyré afferma, inoltre, che gli antichi non potevano sviluppare una civiltà delle macchine anche perché incapaci di compiere calcoli complessi, necessari per lo sviluppo della scienza. Il riepilogo di queste posizioni è stato compiuto da William Sthal che nel 1962 ha pubblicato il solo testo ancora oggi esistente interamente dedicato al mondo romano, dal titolo *Roman science*. L’autore, che aderisce alla tesi della stagnazione tecnologica, sostiene che sarebbe opportuno non parlare di scienza romana, ma di un prolungamento inconcludente delle ricerche prodotte dai Greci.

È interessante osservare che la tesi della stagnazione tecnologica non ha incontrato solo il favore degli storici della scienza, ma anche l’appoggio

di storici dell'economia, antichisti e archeologi almeno fino alla seconda metà del Novecento. Sul dibattito ha avuto un peso determinante la figura dello storico Moses Finley, autore di monumentali studi sul mondo del lavoro. Per Finley la tecnologia meccanica dei Romani non innova e non produce, è un fenomeno marginale per la mancata connessione tra scienza e tecnologia dovuta alla presenza di schiavi in eccesso, motivo sufficiente per non avere interesse alcuno ad incrementare la produzione con macchinari e tecnologie innovative. Considerando il problema secondo un metro tipicamente moderno, seppure disposti ad ammettere l'esistenza di qualche macchina, gli storici dell'economia ne bocciano l'impatto sulla società in quanto non vi sarebbe stata influenza alcuna sulla resa produttiva. Pertanto non vi sarebbe stata scienza applicata, le invenzioni non avrebbero portato innovazione e l'economia sarebbe rimasta stagnante proprio a causa del mancato legame tra scienza, tecnologia e economia.

Una prospettiva diversa: la cultura materiale degli antichi

Un importante mutamento di prospettiva è scaturito dall'affermazione, anche in Italia, di un metodo d'indagine basato su una maggiore attenzione nei confronti della cultura materiale, mirando così a valorizzare quelle conoscenze che, non avendo avuto il loro storico, non sono state registrate all'interno di testi. Come nella storia delle arti e di tutta la civiltà antica, anche queste indagini hanno dovuto sgomberare il terreno da una storiografia che ha effettuato classificazioni inquadrando le varie epoche non per quello che sono state, ma come momento preparativo o successivo rispetto a un classico periodo aureo. Tra gli studi più importanti all'insegna della nuova corrente storiografica il lavoro sui mulini ad acqua nel mondo romano (*Exploitation of Water Power, or Technological Stagnation?*, 1983) nel quale Orjan Wikander sottolinea come, benché fonti letterarie e archeologiche attestino l'esistenza di questa tecnologia e il suo utilizzo a partire almeno dal I secolo a.C., i più ne hanno invece attribuita la comparsa all'alto Medioevo, ciò che poteva attribuirsi solo ad impostazioni preconcette che impedivano di vedere le prove del contrario.

In linea generale, la ricerca storico-archeologica compiuta dagli anni Settanta del secolo scorso in poi, valorizzando documenti come reperti archeologici, papiri e iscrizioni, ha contrastato e smentito l'immagine del blocco tecnologico con il relativo modello economico.

Questo non significa che le fonti letterarie abbiano perduto importanza, ma è un dato di fatto che oggi abbiamo da un lato ottime edizioni filologiche dei classici che sono in circolazione da tempo e dall'altro l'archeologia, i cui ritrovamenti sono in continua crescita; sebbene il dato archeologico sia legato al caso e talvolta incompleto, sono proprio reperti, iscrizioni e iconografia a darci nuovi spunti ed elementi di discussione. In costante aumento, i ritrovamenti archeologici ci mettono davanti a fatti concreti che occorre interpretare.

Gli antichi e la tecnica: fonti letterarie e documentazione iconografica

D'altro canto, è anche corretto osservare che la posizione marginale della tecnologia, la bocciatura verso la non intellettualità di questo tipo di conoscenza e il disprezzo nei confronti delle classi sociali dedite al lavoro manuale non sono un'invenzione dei moderni, ma argomenti già espressi da autorevoli scrittori antichi. Infatti, sono stati gli stessi autori classici a rendere invisibile il sapere dei tecnici, relegandolo agli ultimi posti della scala sociale. Vale la pena ricordare che Platone non avrebbe dato sua figlia in sposa a un meccanico e che secondo Aristotele la schiavitù era necessaria dal momento che ancora non si era imparato a fabbricare telai in grado di funzionare da soli; per Cicerone essere artigiano non si conciliava per niente con l'essere romano, dal momento che si trattava di occupazione bassa e vile. Seneca, dal canto suo, dichiarava che il lavoro dell'artigiano non ha niente a che fare con le qualità dell'uomo per bene.

In direzione opposta vanno l'incredibile quantità di manufatti che l'archeologia ha in parte restituito e l'iconografia antica, con le insegne di bottega e le lapidi funebri che sono illuminanti per comprendere come gli artigiani percepiscono e rappresentano se stessi. Ai colti ed eruditi che si fanno ritrarre col rotolo o con gli strumenti per la scrittura, artigiani e tecnici oppongono insegne di bottega e lapidi tombali che

spesso raffigurano strumenti e dispositivi impiegati in vita. La tomba del fornaio Virgilio Eurisace sulla via Appia con le balle di farina e la gigantesca bilancia in bella evidenza e quella di T. Haterius con in primo piano la macchina portentosa con cui il defunto ha costruito imponenti e noti monumenti di Roma, costituiscono due casi esemplari di identificazione con l'attività lavorativa svolta cui allude proprio l'orgogliosa raffigurazione degli apparati meccanici utilizzati. Del resto, la rappresentazione di scene di lavoro è un fenomeno che non riguarda solo i privati, trovandosene un esempio importante anche in un monumento pubblico come la colonna Traiana dove, nel raccontare per immagini i successi dell'esercito romano, sono state raffigurate scene di costruzione di accampamenti e ponti, di disboscamento e azioni militari caratterizzate dalla presenza di macchine belliche, al fine di evidenziare il divario tecnologico tra Roma e gli altri. L'analisi combinata dei documenti archeologici e letterari sembra quindi indicare che saperi pratici ed elaborazioni teoriche conseguenti all'impiego di tecnologie sempre più avanzate non sono estranee alla società romana. Ovviamente non dobbiamo considerare centro e periferia come una realtà omogenea: al momento della massima espansione la superficie dell'impero è calcolabile in 6 milioni di km², con circa 100 mila km di strade con ponti per una popolazione, nel II secolo, approssimativamente valutabile attorno ai 60 milioni di abitanti.

Modelli di comportamento tra scienza e tecnica

Le caratteristiche regionali sono note e sfruttate: vocazione agricola per Egitto e Spagna, metallurgica per Spagna, Gallia e Britannia. In uno scenario così ampio, è possibile individuare alcuni modelli di comportamento che hanno molto a che fare con la tecnologia. Basta pensare al modello urbano, cioè alla fisionomia della città romana esportata ovunque con i suoi colonnati, il foro, le terme, l'anfiteatro, l'acquedotto a arcate. Tra l'altro, proprio in questo settore è emblematico il caso del già citato Q. Haterius, appaltatore dell'anfiteatro Flavio e di altri edifici importanti di Roma, il quale investe in tecnologia, ovvero in macchine per risparmiare manodopera e accelerare i tempi della costruzione. Inoltre, la famiglia degli Haterii è legata al collegio dei *fabri tignarii*, a sottolineare il vincolo tra

costruzione di macchine da cantiere e corporazioni di falegnami. In una società propensa a ricordare il committente e non l'esecutore, dal II secolo in poi sono molti gli architetti che lasciano il proprio nome sugli edifici che costruiscono, identificandosi con orgoglio con le loro realizzazioni, destinate a sopravvivere alla durata della loro vita terrena.

Un altro modello di comportamento, decisamente dinamico, è legato alla tecnologia agricola. Nei torchi e nelle presse per il vino e l'olio la ricerca verso il perfezionamento dei macchinari e la resa produttiva migliore è costante: agli studi sulle macchine si collegano anche le indagini relative ai contenitori, che mutano forma e capacità al fine di perseguire il migliore rapporto peso/dimensioni. Anfore etrusche e greco-italiche e le numerose varianti di Dressel indicano un'attenzione costante verso la fisionomia ottimale dei contenitori e, di riflesso, anche nei confronti dell'architettura delle imbarcazioni che quei recipienti avrebbero trasportato in lungo e in largo nel Mediterraneo. A fare da cornice a questo quadro la produzione di una serie di opere, scritte da Catone, Varrone, Columella e Palladio, nelle quali è possibile rinvenire il quadro di riferimento intellettuale entro il quale l'agronomia romana si muove.

Un terzo modello tecnologico è quello "idraulico". Gli scavi archeologici mostrano, dal vallo di Adriano al deserto della Libia, un articolato sistema di drenaggio, raccolta e distribuzione delle acque per l'agricoltura, per usi domestici e per meccanizzare attività lavorative. Un'iscrizione dalla Tunisia risalente al I secolo ricorda un personaggio che si vanta di essere stato il primo a importare la viticoltura in quella regione, sostenendo per questo gli alti costi per l'approvvigionamento di acqua. La fertilità proverbiale dell'Egitto non deriva solo dalle note piene del Nilo, ma da uno straordinario sistema di irrigazione e canali dotato di dispositivi meccanici notevoli: dal semplice *shaduf* alla vite di Archimede, dalla noria alla ruota a secchi. Nel III secolo a.C. un cleruco di Apollinopolis di nome Philotas dichiara di disporre di una macchina (*mechané*) capace di restituire fertilità alla Tebaide devastata da anni di piena insufficiente del Nilo. Vi sono poi prove eclatanti, documentate a livello archeologico e letterario, di tecnologia avanzata e concretamente applicata a impianti produttivi su vasta scala.

Plinio il Vecchio (*Nat. Hist.,* XVIII, 97) parla di un procedimento per sgranare e triturare il grano adoperando pestelli meccanici; è ben noto il sistema dei mulini a ruote multiple a Barbegal, vicino Arles in Francia, caratterizzato dalla presenza di due settori simmetrici divisi da una scala centrale, edificati alla base di un pendio in posizione ottimale per l'impiego mirato della forza idraulica: scendendo dall'acquedotto costruito alla sommità della collina l'acqua è incanalata all'interno dell'edificio dove, tramite due condotte forzate discendenti, va ad azionare otto coppie di ruote a pala. Tracce di impianti a ruote multiple si sono trovate anche in Portogallo e nella Tunisia settentrionale. In un passo del poema *La Mosella* (vv. 362-364) Ausonio descrive mulini e macchine per tagliare il marmo, entrambi azionati dalla forza dell'acqua; sul sarcofago (III secolo) di un membro della corporazione dei costruttori di ruote idrauliche di Hierapolis, in Frigia, vi sono l'iscrizione che ricorda il defunto e l'immagine di un dispositivo meccanico con doppia sega idraulica per tagliare materiali litici: il moto dipende dalla rotazione di una grande ruota a pale azionata dall'acqua corrente come nei mulini, mentre due ruote dentate e altrettante leve azionano le lame all'interno di una struttura lignea per tagliare le pietre.

Queste poche testimonianze sottolineano l'esistenza e l'uso diversificato di macchine da lavoro azionate dall'acqua nel mondo romano.

Saper costruire macchine

Non a caso, in molti autori latini tra la fine della repubblica e l'età imperiale proprio il saper costruire macchine diviene un segno distintivo, di cui l'uomo romano è pienamente cosciente, tra chi possiede un livello di civiltà e chi ne è escluso. Quando Cesare decide di attraversare il Reno perché i Germani pretendono di fissare i confini di Roma, cosa non accettabile, egli è al corrente del fatto che esiste una ricca tradizione di ponti di barche ottimi per passaggi momentanei, ma non la ritiene soluzione confacente alla *dignitas* del popolo romano (*De bello gallico,* 4, 17): "Per queste ragioni che ho ricordato Cesare decise di attraversare il Reno ma riteneva che attraversarlo con imbarcazioni non fosse sicuro e conforme al prestigio suo e del popolo romano". La costruzione di ponti non ha solo uno scopo pratico, ma simboleggia

anche uno standard tecnologico e culturale sconosciuto ai barbari. Nonostante le difficoltà dovute alla larghezza del fiume, alla velocità e alla profondità delle acque, Cesare decide di fare costruire il ponte, completato con l'apporto di *machinationes* in soli dieci giorni: resta nel territorio dei Germani per 18 giorni e, ritenendo di avere dato la dimostrazione che voleva, lo distrugge e torna in Gallia. Aprendo una via dove esisteva un ostacolo posto dalla natura, il ponte crea un nuovo ordine, presupposto per la romanizzazione di quegli spazi.

Riferendo le vicende delle guerre germaniche del I secolo, Tacito (*Storie*, 4, 30) descrive i goffi tentativi dei Batavi di costruire una torre da assedio: "I Batavi, costruita una torre a due piani, l'avevano trascinata presso la porta pretoria dove il terreno non era piano. Investita da un robusto scuotere di pali e travi, cadde a pezzi con la rovina di quanti vi stavano sopra". In un passo in cui cita invece i Parti (*Annali*, 12, 45), Tacito dichiara che *nihil tam ignarum barbaris quam machinamenta*. Questi due episodi chiariscono il pensiero dello storico in merito a questo tema: proprio l'abilità nel costruire macchine è la differenza tra i Romani e i barbari. In età tardoantica, l'Anonimo propone una serie di macchine di concezione a torto ritenuta innovativa, vicina invece alla tradizione classica: componibili e smontabili pezzo su pezzo, sono il rimedio che questo personaggio propone per difendere la romanità minacciata dai barbari. Nello stesso periodo l'imperatore Giuliano l'Apostata affronta il medesimo problema facendo costruire una quantità tale di macchine da guerra da impressionare Ammiano Marcellino, che ce ne lascerà una descrizione: appassionato di letture, passa la notte un terzo a riposare, un terzo a leggere, un terzo a scrivere. Mette insieme una notevole biblioteca privata, scrive un perduto trattato di meccanica e vede nelle macchine la risposta della romanità alle minacce portate dai barbari.

La macchina è dunque uno dei mezzi per realizzare l'ordine stabilito da Roma nel mondo. Lo stesso Cicerone di cui abbiamo ricordato il forte disprezzo per i lavori artigianali, esprime una lode notevole dell'abilità pratica dell'uomo romano, capace di instaurare un rapporto proficuo con la natura (*De natura deorum*, 2, 150-152): "Godiamo dei vantaggi delle pianure e dei monti, nostri sono i fiumi e i laghi […] diamo

fecondità alla terra irrigandola, tratteniamo i fiumi nel loro letto, ne indirizziamo e deviamo il corso, con le nostre mani cerchiamo di creare quasi una seconda natura nella natura”. Cicerone ben fotografa la natura dinamica di un sapere in continua evoluzione: lo dimostrano i ritrovamenti archeologici, ma lo sapevano anche gli antichi, se è vero che in un’ambasceria agli Spartani riportata da Tucidide (*La guerra del Peloponneso*, 1, 70, 2) i Corinzi affermano che “gli Ateniesi sono veloci nell’ideare e nel realizzare […] e come nelle tecniche è inevitabile che ciò che è più recente prevalga”.

Vedi anche

I barbari: lo scontro
Cicerone e il lessico filosofico latino
Epitteto e Marco Aurelio. “Scelta” e discorso a se stesso
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua
Cicerone e il lessico filosofico latino
Cesare, il vincitore degli “altri”
Simultaneità del diverso, smarrimento di identità e nuovi modelli culturali: Virgilio
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto
Seneca politico, scienziato e drammaturgo
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano
Archimede, matematico, fisico e astronomo
La *machinatio* vitruviana: il ruolo delle macchine nella disciplina architettonica

La *machinatio* vitruviana: il ruolo delle macchine nella disciplina architettonica

di Giovanni Di Pasquale

Descritte da Vitruvio nell'ultimo libro del trattato di architettura le macchine, con la loro costruzione e i principi che ne governano il funzionamento sono parte essenziale del bagaglio di nozioni dell'architetto romano. Riunendo l'attività dell'architetto e del meccanico Vitruvio effettua un'operazione culturale importante, prendendo inoltre le distanze dalla tradizione ellenistica cui ha abbondantemente attinto per redigere questa parte del trattato. In uno scenario caratterizzato dall'utilizzo dell'architettura come tratto unificante della romanizzazione del territorio sottomesso al dominio di Roma, la separazione tra scienza delle macchine e tecniche costruttive non ha ragione di esistere.

Vitruvio e la scienza delle macchine

Al termine del libro nono del *De architectura*, Vitruvio (IX, 8, 15) dichiara che l'architetto, perché la sua conoscenza della materia del costruire possa considerarsi completa, deve padroneggiare anche la scienza delle macchine. Diversamente da quanto avvenuto nella meccanica ellenistica che aveva separato i due campi del sapere, con l'opera di Vitruvio *machinatio* e *aedificatio* fanno parte a pieno titolo della formazione professionale dell'architetto. Del resto, Vitruvio lavora come esperto in macchine da guerra al seguito di Giulio Cesare e poi come architetto e ingegnere in età augustea. Molto di ciò che confluisce nel *De architectura* discende dunque da sue esperienze personali: convinto di fare cosa gradita alle future generazioni, Vitruvio sintetizza e riassume un bagaglio notevole di informazioni.

Esprimendo una concezione enciclopedica del sapere, l'opera vitruviana prende in considerazione e colloca la scienza delle macchine tra le molte discipline che concorrono a determinare la conoscenza dell'architettura. Costruttore di edifici pubblici e privati, l'architetto

vitruviano deve saper realizzare orologi solari e ad acqua, macchine da guerra e di pubblica utilità come quelle idrauliche, conosce i segreti della pneumatica per mezzo dei quali realizza dispositivi che fanno divertire il pubblico. A ben vedere, la ricomposizione del binomio architetto-meccanico va anche contestualizzata nel quadro dello straordinario piano di interventi edilizi che caratterizza il volto della Roma augustea. Da questo punto di vista le macchine da cantiere divengono il mezzo indispensabile per portare a compimento i programmi di governo degli imperatori che, da Ottaviano Augusto in poi, legano il proprio nome ad ambiziosi progetti architettonici tanto a Roma quanto nelle province. Il determinante progetto di romanizzare i territori sottomessi va così concretizzandosi in una serie impressionante di costruzioni pubbliche, con l'intento di portare i monumenti tipici della romanità in terre lontane. Anfiteatri, ponti, strade, terme e acquedotti monumentali divengono il segno tangibile di un'architettura che adesso è un vero e proprio programma di governo. A portare a compimento questi progetti provvedono gli architetti, la cui preparazione specifica, se non può prescindere dalla conoscenza delle macchine che in ogni cantiere dovranno essere impiegate, deve anche contemplare una serie di parti legate più specificamente alla professione. A tal proposito, è assai minuziosa la ripartizione dei settori che compongono la pratica dell'architettura: dalla conoscenza delle misure dei singoli membri architettonici (*ordinatio*) rispetto a un modulo, alla corretta messa in posa degli elementi (*dispositio*), che comprende disegno in pianta, in alzato e in prospettiva; vi sono poi l'*eurythmia*, che cura la leggiadria della figura e le dimensioni e proporzioni dei singoli elementi e la *simmetria*, nel senso greco del termine, cioè la com-misurazione, che consiste nella corrispondenza proporzionale fra una parte e il tutto di un'opera, misurata a moduli o frazioni di modulo. All'aspetto finale dell'opera è dedicato il *decor*, che stabilisce la casistica in base alla quale un edificio potrà dirsi decoroso; all'uso sapiente dei materiali è dedicata la *distributio*, purché ciò avvenga in relazione alla cifra da spendere.

Nei primi due secoli dell'età imperiale i Romani hanno estratto dalle cave tonnellate di pietre: trascinate con metodi ingegnosi fino al cantiere, sono state sollevate e messe in posa grazie a mezzi meccanici

che conosciamo principalmente attraverso le fonti letterarie. Infatti, delle macchine degli antichi sopravvivono pochi resti. Costruite in legno, materiale deperibile che solo in casi particolari si è conservato fino a noi, non ci sono giunte. Perse le macchine edili, quelle del teatro e da guerra, scomparsi i dispositivi idraulici e gli apparati di pneumatica, i pochi reperti archeologici, incompleti e frammentari parlano di macchine complesse e difficili da ricostruire. Inoltre, le immagini che si trovavano in origine nel trattato vitruviano sono andate perdute e anche i testi di meccanica scritti in età ellenistica, che tanto spazio dedicano alle macchine, sono privi delle illustrazioni che contenevano. La nostra conoscenza di questo argomento poggia principalmente sulle descrizioni che Vitruvio colloca nel libro decimo del *De architectura* e sul terzo capitolo della *Meccanica* di Erone di Alessandria (metà del I sec.).

Il trattato vitruviano si presenta come una sintesi dei testi allora in circolazione che già avevano affrontato il tema della costruzione di edifici. È possibile che Vitruvio abbia operato una ricognizione delle opere in circolazione dedicate al tema delle macchine, *de machinationibus*, procedendo poi a riassumerne le informazioni più importanti. In un passo del libro settimo (VII, *praef.*, 14) Vitruvio ricorda infatti gli autori che hanno scritto i testi a suo dire più importanti su questo argomento: Diade, Archita, Archimede, Ctesibio, Ninfodoro, Filone di Bisanzio, Difilo, Democle, Caria, Poleidos, Pirro e Agesistrato. Si tratta di un elenco che non segue né l’ordine cronologico, né quello alfabetico, è come se Vitruvio ricordasse questi nomi alla rinfusa, andando a memoria. Tra questi, del tutto sconosciuti e non contestualizzabili all’interno di una tradizione Ninfodoro, Difilo e Democle. Risultato di questa operazione di sintesi è una vera e propria antologia, nella quale Vitruvio descrive macchine utili in tempo di pace e in tempo di guerra, ausilio fondamentale per tutti coloro i quali, volendo intraprendere la carriera di architetto, avessero avuto la necessità di apprendere i rudimenti della scienza delle macchine. Di fatto, la sola definizione di macchina a nostra disposizione, per lacunosa e insufficiente che sia, è fornita proprio da Vitruvio (*De architectura*, X, 1): “Macchina è un insieme composto di parti lignee congiunte tra loro, molto utile per lo spostamento di pesi. Essa viene azionata mediante la

tecnica delle rotazioni circolari che i Greci chiamano *kyklilé kìnesis*. Ne esiste un primo tipo da salita, detto in greco *akrobatikón*; un secondo pneumatico che presso i Greci è chiamato *pneumatikón*; un terzo, trattorio, ed è quello che in greco chiamano *braoulkón*".

Poco più avanti Vitruvio chiarisce anche (*De architectura*, X, 1, 3) quale sia la distinzione tra strumento e macchina, dipendente a suo dire dal numero di uomini impiegati per utilizzare proficuamente l'uno e l'altra: i congegni che richiedono la presenza di più addetti sono classificabili come macchine, strumenti quelli che possono essere azionati da una persona sola.

Le macchine da sollevamento e da guerra

Per quanto concerne le macchine da cantiere, ricorrendo a termini greci Vitruvio le definisce *tríspastos* oppure *polúspastos* a seconda del numero di carrucole impiegato (*De architectura*, X, 2, 3; X, 2, 10). Dopo aver parlato del tipo di gru più semplice, caratterizzata dalla presenza di una puleggia con tre carrucole azionata da una fune collocata attorno al verricello posto tra i due montanti della macchina, Vitruvio passa alla descrizione di un congegno meccanico da utilizzare per sollevare carichi notevoli. Alla fine della descrizione (X, 2, 7), egli dichiara che "[…] qualora sia stato installato tuttavia o nel centro o in una delle estremità un tamburo più grande, gli uomini addetti, facendo pressione col piede senza ricorrere all'argano potranno completare il lavoro più velocemente".

Questa rapida descrizione non avrebbe mai permesso di immaginare l'esistenza di una macchina monumentale come quella raffigurata nel celebre rilievo funebre degli Haterii, una famiglia di imprenditori che aveva avuto l'appalto per la costruzione di noti edifici di Roma rappresentati su un'altra parte della lastra funebre e in cui si riconoscono il Colosseo, l'arco di Tito e l'arco di Iside. Di dimensioni colossali, la gru è azionata da alcuni addetti che, all'interno della ruota, col loro movimento producono l'energia necessaria per il sollevamento del carico fino ad altezze notevoli. Un rilievo dall'anfiteatro di Capua mostra la medesima macchina impiegata in questo caso per sollevare

una colonna, a testimonianza della diffusione di questo impressionante mezzo meccanico.

Per quanto concerne gli apparati da sollevamento descritti da Erone nel terzo libro della *Meccanica*, non vi sono novità sostanziali rispetto a Vitruvio. Le immagini a nostra disposizione, rielaborate dai disegni presenti nel manoscritto con la traduzione araba medievale conservata a Leiden in Olanda, mostrano una differente disposizione dei montanti e un ampio uso di taglie con carrucole mobili. Interessante la descrizione del *baroulkós*, all'inizio del trattato. Il termine indica una macchina per il sollevamento che, contenuta all'interno di un supporto ligneo, presenta una serie di ruote dentate in connessione azionate da un manico esterno che agisce come una manovella. È con questa macchina che Erone, per la prima volta, quantifica esattamente il rapporto tra forza agente e resistenza: grazie alla combinazione tra le ruote dentate, con uno sforzo di cinque talenti sarà possibile sollevare un carico di mille.

In linea generale Vitruvio descrive un repertorio di macchine da tempo in circolazione. Ciò è particolarmente evidente per quelle da guerra, per le quali attinge abbondantemente dalle autorevoli fonti in lingua greca che prima di lui avevano affrontato il tema della costruzione e funzionamento di macchine da lancio complesse. Vitruvio affronta la totalità degli aspetti legati a questo tema, descrivendo anche dispositivi apparentemente desueti, ma comunque ancora in uso come le grandi torri mobili d'assedio nella cui costruzione avevano a lungo primeggiato i meccanici macedoni.

La costruzione delle macchine

In linea con la tradizione ellenistica cui attinge, Vitruvio fornisce le tavole metriche per la costruzione di questi dispositivi e delle catapulte, settore di punta della tecnologia meccanica, nel quale si cercano costantemente perfezionamenti e migliorie, anche se alcuni dei progetti di cui la letteratura ci informa sono rimasti a livello di prototipo.

D'altro canto, la scoperta di un principio guida nella costruzione di queste macchine, che dovevano tenere conto inevitabilmente della lunghezza del dardo e del peso del proiettile da lanciare, aveva rivelato

che tutta la struttura del dispositivo doveva essere in funzione della grandezza del foro in cui si trovavano le corde che agivano come molle; Vitruvio non si discosta da questa tradizione e conferma che tutta la costruzione della macchina bellica discende da precise relazioni di ingrandimenti e rimpicciolimenti proporzionali riconducibili al celebre problema geometrico della duplicazione del cubo, ovvero trovare due medie proporzionali tra due segmenti dati. Queste informazioni sono dunque considerate ancora valide e Vitruvio, recuperandole, riconosce il suo tributo alla straordinaria generazione di meccanici che aveva lavorato ad Alessandria nel corso del III secolo a.C. Relativamente alla discussa questione dell'impiego di modelli in scala da cui cercare informazioni utili per la funzionalità e resistenza della macchina da costruire in grande, Vitruvio invita a considerare la fallacia di questo metodo, invece in voga in ambiente alessandrino. A tal proposito, infatti, Vitruvio ricorda l'episodio della grande macchina cattura torri mobili che un meccanico, Callia, avrebbe presentato agli abitanti di Rodi nell'imminenza dell'assedio che stavano per subire da parte di Demetrio Poliorcete. Callia ottiene il prestigioso incarico di difendere gli indigeni dopo aver dato una pubblica dimostrazione, basata sul presentare un modello funzionante esplicativo della sua macchina cattura torri. Tuttavia, al momento dell'assedio il dispositivo si rivela inefficace; il commento di Vitruvio è emblematico, non tutti i modelli una volta realizzati in grande funzionano. Evidentemente il dibattito sull'uso del modello per finalità non esclusivamente artistiche era dunque già vivo all'epoca in cui Vitruvio sente la necessità di chiarire attraverso un celebre esempio il suo punto di vista. Sebbene a volte un modello eseguito in scala seguendo le norme degli ingrandimenti proporzionali si riveli efficace, tale esperienza non è generalizzabile e, pertanto, può portare ad errori pericolosi. Ciò che invece costituisce un importante valore aggiunto è, secondo Vitruvio, l'astuzia umana, grazie alla quale ordire inganni e stratagemmi spesso risolutivi e per questo evocati come qualità necessaria per lavorare con successo in questo settore. È in quest'ottica che Vitruvio riferisce l'episodio dell'architetto Diogneto, che sconfisse Demetrio Poliorcete con un semplice stratagemma, quello di impantanare il terreno sul quale la grande torre da assedio doveva muoversi per giungere sotto le mura degli assediati a Rodi (X, 16, 3-8).

Uno dei dispositivi meccanici più particolari descritti da Vitruvio è l’odometro, presentato (X, 9, 1) come già noto agli antichi. Chi siano questi antichi non è dato saperlo perché Vitruvio non aggiunge indicazioni tali da chiarire questa informazione; tuttavia, il termine odometro (“misuratore di cammino”), di chiara origine greca, invita a cercare nel mondo ellenico le fonti di Vitruvio. Pensato per essere abbinato alla singola ruota posteriore di un carro, il dispositivo vitruviano entra in funzione a ogni rotazione della stessa. La letteratura antica ci ha lasciato la descrizione di un altro odometro, illustrato da Erone in un passo della *Diottra* e decisamente più complesso, dal momento che verte su un sistema di ingranaggi simile a quello già descritto nel *Baroulkòs*.

Macchine e progresso

Con il *De architectura* e con il libro decimo dedicato alle macchine Vitruvio non solo colma una lacuna nella letteratura latina, ma getta anche luce sul valore dell’architettura romana in uno scenario culturale privo di testi di riferimento. Per conferire maggiore dignità alla disciplina, che è esclusa dalle arti liberali, Vitruvio affronta il tema con ordine e razionalità cercando di redigere un’autentica enciclopedia delle tecniche al cui interno l’architettura occupa il posto dominante. Relativamente alla questione della collocazione dei saperi tecnici nella scala dei valori sociali, Vitruvio sottolinea (X, 1, 4) come proprio grazie all’invenzione di macchine e dispositivi l’uomo abbia potuto procurarsi tutto il necessario per una vita civile. Da questo punto di vista Vitruvio tratteggia una storia progressiva delle conquiste tecniche dell’umanità, avvenute sempre in sintonia con la natura, ovvero in base a una condotta di vita equilibrata e mirata al conseguimento esclusivamente del necessario. Ecco perché tra le macchine importanti nel delineare il cammino dell’uomo verso il progresso non troviamo quelle descritte nel libro decimo; vi figurano, invece, il telaio che produce i vestiti con cui non solo l’uomo si ripara dal freddo, ma acquisisce anche un portamento più decoroso; troviamo poi le tecniche agricole, attraverso le quali l’umanità si garantisce il nutrimento e non potevano mancare, in questa particolarissima storia, gli strumenti per pesare, bilance e stadere, simbolo di equità e giustizia che l’uomo ha inventato per introdurre un

modo corretto e garantito dalla precisione delle misure per attribuire un valore alle merci, lasciandosi così alle spalle la lunga fase caratterizzata da un’economia di scambio fondata sul baratto. Vale la pena ricordare, tra l’altro, che quando nel libro decimo (X, 8) Vitruvio precisa le ragioni che determinano il funzionamento della stadera, egli è il solo autore antico ad attribuire al termine “momento” il significato fisico che andrà affermandosi in seguito, esprimendo in modo assolutamente chiaro il principio per cui il piccolo contrappeso mobile, quanto più si allontana dal gancio di sospensione dello strumento, che è il fulcro del sistema, *per puncta vagando* vede crescere il suo momento, ovvero crea una situazione di equilibrio anche con oggetti di notevole peso posti nel piatto della stadera.

Se telai, bilance e attrezzi per il lavoro dei campi segnano la storia del progresso umano in sintonia e armonia con la natura che ci circonda, non mancano comunque esempi di macchine e tecnologie di poca o nulla utilità, inventati solo per divertimento e piacere (X, 7, 5). Sono in particolar modo i dispositivi della pneumatica a rientrare in questa severa classificazione, per meglio comprendere la quale Vitruvio rimanda il lettore all’opera di Ctesibio che, a tre secoli di distanza dall’epoca della sua stesura in ambiente alessandrino, doveva evidentemente essere ancora di attualità.

L’acqua e le macchine

Descrivendo le macchine idrauliche e le acque dalle proprietà terapeutiche miracolose, Vitruvio tocca anche il tema dei rifornimenti idrici. Tuttavia, per avere un quadro esaustivo di questa materia occorre rifarsi a Sesto Giulio Frontino, nel 97 supervisore del sistema delle acque di Roma. Autore di un trattato di agrimensura e di uno di tattica militare, gli *Stratagemata*, Frontino è divenuto famoso soprattutto per aver scritto il *De aquaeductu urbis Romae*. Si tratta di un vero e proprio manuale tecnico a uso di quanti avrebbero ricoperto la sua stessa carica. Descritti tutti gli acquedotti della città di Roma, Frontino ne ripercorre le vicende della costruzione e soprattutto effettua una stima della loro portata. A rendere completo il lavoro di Frontino contribuisce il fatto che nella sua carica egli aveva anche il compito di redimere le

controversie e gli abusi. Occorre ricordare che nelle città romane, successivamente alla costruzione dei grandi acquedotti monumentali, l’acqua era distribuita secondo tre percorsi principali: alle abitazioni private che pagavano regolarmente il canone, alle fontane nelle strade, agli stabilimenti termali.

Capace di effettuare calcoli precisi, Frontino registra la portata dei singoli acquedotti prima e dopo il loro ingresso in città, ricavandone una discrepanza tale da smascherare gli allacci fraudolenti che venivano fatti. Anche in questo caso ritroviamo, di conseguenza, il ricorso alla tecnica e alla precisione delle misure come garanzia di equità. Infatti, non esistendo un’unità standard per le tubature, è facile appropriarsi di un volume d’acqua maggiore del dovuto. Qui si concentra il primo sforzo di Frontino, che tenta di introdurre una tubatura di base, la quinaria, di diametro equivalente a 5/4 di dito, ovvero circa 2,3 cm. Perché l’operazione avesse maggiore efficacia, sarà l’imperatore Traiano stesso a raccomandare l’adeguatezza di misure e relativi controlli. Sostanzialmente la grande opera di Frontino è nel riordino e nella razionalizzazione del consumo idrico, dimostrazione pubblica ed evidente di un uso positivo della tecnica.

Vedi anche
Il libro di pietra: la Colonna Traiana (e le sue sorelle)
La nascita della trigonometria
La matematica del tardo ellenismo
Archimede, matematico, fisico e astronomo
La scienza dei Romani

Teatri e teatrini di automi

di Giovanni Di Pasquale

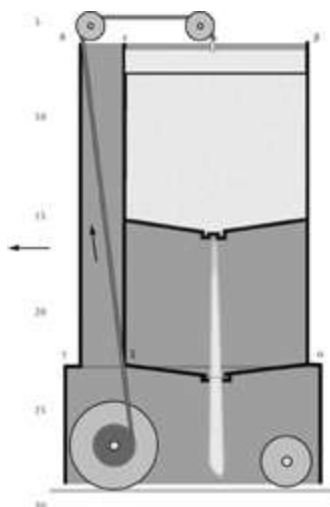
Teatro stabile e teatrini di automi costituiscono lo scenario nel quale si sperimentano saperi tecnici di notevole livello, al fine di creare effetti scenici divertenti. Le medesime tecnologie impiegate nella rappresentazione di tragedie e commedie troveranno spazio e saranno perfezionate nella messa in scena dei teatrini di automi che tanto appassionavano il pubblico. Al trattato di Erone di Alessandria dedicato a questo tema dobbiamo la conoscenza dei complessi meccanismi ideati, la cui importanza consiste, a livello generale, nella capacità di governare movimenti che devono avvenire in un determinato momento della rappresentazione.

Gli automi di Erone

La nostra conoscenza sui dispositivi meccanici che governavano la buona riuscita degli effetti scenici che tanto divertivano il pubblico alle rappresentazioni di tragedie e commedie verte essenzialmente sulle fonti letterarie. Tra il V e il I secolo a.C. i Greci costruiscono numerosi teatri tra la penisola ellenica e le colonie del Mediterraneo orientale e occidentale. Nel corso della loro secolare esistenza, i teatri hanno subito trasformazioni che, se pure consentono di ricostruirne per grandi linee l'aspetto, hanno invece compromesso la possibilità di conoscere dettagli essenziali per quanto concerne le scenografie. Le fonti letterarie, tragedie e commedie, permettono di ricavare informazioni sui movimenti degli attori, sulle situazioni convenzionali e sulla presenza e impiego di macchine teatrali. Del resto, negli scolii e nelle fonti letterarie antiche relative alla pratica teatrale si parla spesso di apparati impiegati per realizzare effetti speciali in particolari momenti della rappresentazione.

Per quanto concerne i teatrini di automi, se le testimonianze materiali sono carenti, maggiori informazioni sono conservate nella letteratura, sebbene sia impresa ostica il comprendere il complesso linguaggio

tecnico adoperato per descrivere i procedimenti alla base del funzionamento di questi apparati. Da questo punto di vista è fondamentale il testo degli *Automata*, l'opera in cui Erone di Alessandria descrive dettagliatamente il funzionamento di un teatrino di automi con tutto il repertorio di effetti speciali che doveva costituire una delle attrattive che maggiormente divertiva il pubblico. Erone descrive un apparato stabile e uno mobile. Per quanto riguarda il secondo, il motore principale di tutto ciò che avviene sulla scena è costituito dalla discesa controllata di un contrappeso all'interno di un contenitore cilindrico verticale pieno di miglio; l'apertura della porta che lascia fuoriuscire il miglio alla base del contenitore causa la discesa del contrappeso, dal cui moto discende la rotazione dell'asse e delle ruote dentate collegate, che a loro volta comandano i movimenti rettilinei e circolari degli automi.

Erone considera preferibile l'apparato stabile, che a suo dire offrirebbe maggiori garanzie di resa. A questo proposito egli narra tutto lo svolgimento della vicenda di Nauplio, che per vendicare la morte del figlio Palamede, ucciso da Ulisse, fa naufragare la flotta dei Greci sugli scogli. La storia è ricca di effetti speciali: le porte situate sulla fronte si aprono e si chiudono, scene mobili diverse si alternano sullo sfondo, sono srotolate dall'alto e recano la raffigurazione dei personaggi e degli scenari nei quali avvengono gli eventi principali della narrazione. La vicenda di Nauplio non è scelta a caso da Erone: infatti, i dispositivi tecnici che ne determinano lo svolgimento dovevano essere da tempo noti, trattandosi di un soggetto già descritto da Filone di Bisanzio, che si era occupato di questo medesimo tema nel perduto trattato composto ad Alessandria nel III secolo a.C. e dedicato proprio agli automi.

Il motore principale nei teatrini di automi di Erone di Alessandria

Spesso visti come espressione concreta di una tecnologia interessata a generare stupore e meraviglia piuttosto che alla ricerca dell'utilità, questi teatrini costituiscono invece un esempio importante della capacità, raggiunta dagli esperti di meccanica, di effettuare operazioni di grande precisione.

Tecnologia di teatri e teatrini: punti di incontro

Tra il teatro stabile e i teatrini di automi esistono evidenti relazioni proprio per quanto concerne la tecnologia meccanica impiegata, specialmente dall'età ellenistica in poi, per mettere a punto gli effetti scenici, fondamentali per la buona resa del tutto. Per quanto riguarda il mondo romano, sia Vitruvio che Polluce, grammatico attivo all'epoca dell'imperatore Commodo (161-192), riportano alcune informazioni sui macchinari impiegati nei teatri; essi attingono probabilmente da una comune fonte di età tardo ellenistica, cioè uno di quei *veteres architecti* che Vitruvio (V, 3, 8) evoca come autorità in questo settore. Nel descrivere la scena ideale del teatro Vitruvio (V, 6, 8) sottolinea la necessità che vi siano tre porte e aggiunge che l'architetto deve preoccuparsi di dedicare spazi a quegli apparati che i Greci chiamano *períaktoi* (*periaktos*, da *periago*, "ruoto attorno a qualcosa"), i periatti, prismi triangolari alti quanto il decoro centrale e posti alla destra e alla

sinistra di quest’ultimo, leggermente spostati in avanti: probabilmente introdotti in età ellenistica, recavano dipinto su ogni faccia uno sfondo diverso che, in virtù di un movimento di rotazione, veniva mostrato nel momento in cui la rappresentazione lo richiedeva consentendo rapidi cambiamenti di scena: si trattava spesso di un cielo in tempesta (*Pollux*, IV, 130) con tuoni il cui rimbombo era riprodotto tramite un vaso pieno di sassi che veniva percosso al momento opportuno. Un analogo dispositivo per simulare il fragore del tuono figura anche in Erone (*Autómata*, II), quando nella menzionata favola di Nauplio il rumore conseguente al fulmine che colpisce l’immagine di Aiace è ottenuto per mezzo di un vaso forato e pieno di sfere di piombo che “cascando sopra una pelle tesa e densa fanno uno strepitio somigliante a quello del tuono”.

A questo proposito Erone aggiunge un preciso riferimento all’ambiente teatrale specificando che “nei teatri, quando bisogna fare questo tipo di rumore, aprono vasi nei quali ci sono pesi, in modo che, cadendo sopra pelli, come detto aride e tese come quelle dei tamburi, facciano lo strepitio” (*Automata*, 2, 20, 4). Tornando ai *períaktoi*, è possibile che se ne sia conservata la tecnologia anche nel teatro romano sotto la definizione di *scaena versilis*. Se la *scaena ductilis* (Servio, *Ad Georgicas*, III, 24), un tipo di sfondo formato da uno o più pannelli sovrapposti, oppure da due parti perfettamente raccordate che scorrevano in una scanalatura appositamente predisposta in modo da mostrare altri decori alle spalle dello spazio della recitazione non presenta particolari problemi, la situazione della *scaena versilis* o *versatilis* è più complessa. Introdotta secondo Valerio Massimo (2, 4-6) a Roma nel 79 a.C., era probabilmente composta da un certo numero di decori sulla faccia anteriore e su quella posteriore, da cui evinciamo che per il suo funzionamento era necessario un moto di rotazione. Secondo Servio, infatti, a un certo momento della rappresentazione tutta la scenografia ruotava per mezzo di un meccanismo che il grammatico non conosce e che attribuisce, genericamente, a *machinis quibusdam*. La tecnologia per comprendere come avvenisse tale rotazione è ancora nei teatrini di automi. Infatti, il principio della discesa controllata di un contrappeso utilizzato nei teatrini di automi dovette costituire la fonte di energia anche per quei dispositivi del teatro antico che dovevano

effettuare movimenti di ogni sorta; è quanto si è potuto constatare, per esempio, nell'impianto scenico del teatro di Siracusa e ciò che resterà a lungo in vigore in tanti altri teatri europei fino all'introduzione dell'energia elettrica.

Un altro congegno frequentemente adoperato e capace di movimenti rettilinei e circolari era l'enciclema, un dispositivo presumibilmente introdotto per mostrare agli spettatori gli interni degli edifici. L'enciclema fu particolarmente gradito ad Euripide, che ne fece ampio uso e anche per questo dovette subire le ironie di Aristofane, che negli *Acarnesi* (v. 404 e ss.) lo rappresenta su questo dispositivo dal quale dichiara di non avere tempo per scendere. Per quanto concerne il funzionamento, mentre il moto rettilineo non doveva presentare particolari problemi, occorre fare alcune precisazioni su quello circolare, anche in considerazione del fatto che nei passi in cui gli autori antichi introducono i riferimenti all'enciclema ricorrono termini che rimandano a un moto curvilineo probabilmente compiuto attorno a un perno. Ancora una volta è illuminante la lettura del passo degli *Autómata* in cui Erone illustra il modo in cui le basi di automi mobili possono percorrere una circonferenza o un arco di circonferenza (*Automata*, 1, 7-8). Erone descrive infatti come debbano essere applicate sotto la piattaforma lignea del teatrino mobile tre ruote, due parallele uguali e una singola di differente diametro. Grazie a questa particolare disposizione delle ruote, una volta avviato il dispositivo per mezzo del consueto sistema di funi e contrappesi opportunamente collegato ad esso, è possibile osservare un movimento circolare che Erone spiega, correttamente, riconducendo il tutto al moto di un cono isoscele che, ruotando attorno al centro di una circonferenza, descrive archi di cerchio o un cerchio completo: in sostanza, il meccanismo è analogo a quello che determina il funzionamento dei nostri tricicli.

In questo reciproco scambio di conoscenze, teatro stabile e teatrini di automi devono avere fatto ricorso alle medesime soluzioni tecniche per risolvere problemi che, seppure in scala diversa, richiedevano il medesimo approccio.

Il *deus ex machina*

Resta da dire, infine, della macchina che permetteva di sollevare gli attori quando dovevano impersonificare divinità ed eroi che comparivano all'improvviso in scena, finendo così col recitare sospesi per aria o su un piano elevato, detto *theologeîon*. Polluce (IV, 128) definisce questo dispositivo col generico termine di *mechané*, una specie di gru che serviva "per fare vedere in aria gli dèi e gli eroi, i Bellerofonte e i Perseo". Se questa informazione è plausibile, allora questi apparati dovevano essere in grado non solo di sollevare un attore, ma anche carri che comparivano all'improvviso in scena trasportando più personaggi: per esempio, la *Medea* di Euripide (vv. 1317 e ss.) scompare dagli occhi del pubblico e da quelli di Giasone trasportata in cielo da un carro nel quale si trovano anche i corpi dei due figli. È questo, inoltre, il meccanismo che nelle *Nuvole* consente ad Aristofane di rappresentare Socrate sospeso per aria dentro un cestino oppure, ne *La pace*, Trygeo a cavalcioni di una lumaca alata: operazione pericolosa, tant'è che lo stesso nella commedia si rivolge al macchinista chiedendogli di fare attenzione (v. 76; 136; 147). A questo apparato fa certamente riferimento Polluce (*Onomastikon*, IV, 130) quando ricorda una scena della perduta tragedia *Psicostasia* di Eschilo, in cui Eos, madre di Memnone, porta via in volo il corpo del figlio ucciso da Achille. Del resto Eschilo doveva avere familiarità con questo dispositivo se nel *Prometeo incatenato* descrive Oceano che arriva in scena su un uccello alato, resta sospeso in alto per parlare con Prometeo e poi riparte.

Il funzionamento di questa macchina per sollevare gli attori verteva sul concatenamento di parti che, prese singolarmente, erano note ed efficacemente impiegate nell'edilizia, nella marineria, nell'arte della guerra. Nascosto alle spalle dell'apparato scenico, questo dispositivo doveva essere composto da un solo sostegno verticale inclinabile e munito di un sistema di carrucole e funi: a queste ultime era legato un grosso gancio, un vero e proprio arpione che avrebbe dovuto sostenere il peso di attori e carri volanti. Poggiato su una base, poteva scorrere alle spalle della scena, evitando così di ricorrere a basi ruotanti, la cui esistenza non è attestabile con certezza.

La solidità e affidabilità del sistema meccanico è accertata dal fatto che questo congegno aveva talvolta sollevato due personaggi contemporaneamente in alcune tragedie di Euripide: Lussa e Iris nell’*Eracle* e i Dioscuri nell’*Elettra*, Apollo ed Elena nell’*Oreste*. Mentre l’albero della gru poteva restare nascosto alle spalle della scena, occorreva invece celare agli occhi del pubblico le funi che reggevano l’attore: Erone, che affronta problemi analoghi negli *Autómata* (II, 30), raccomanda che le corde siano dipinte di nero oppure di grigio scuro.

D’altro canto, questo particolare tipo di gru presentava vantaggi in termini di agilità ed efficacia che non sarebbero sfuggiti, negli anni e nei secoli immediatamente successivi, ai meccanici costruttori di macchine belliche: si pensi, per esempio, ai famosi corvi impiegati da Caio Duilio (Polibio, *Storie*, 1, 22) durante la prima guerra punica e alla *manus ferrea* di Archimede (Polibio, *Storie*, 8, 5), dispositivi che hanno in comune la presenza di un solo grosso sostegno libero di oscillare e capace di reggere un notevole peso.

Il meccanismo per produrre il rumore del tuono

In sostanza, è possibile che il progresso delle forme di sapere scientifico e tecnologico che aveva tratto grande impulso dalle vicende della

guerra, dell'edilizia e del commercio manifestatesi in tutto il bacino del Mediterraneo a partire dalla metà del VI secolo a.C., abbia successivamente fatto vedere i propri effetti anche nel settore delle rappresentazioni teatrali, dal quale avrebbe poi ricevuto ulteriori stimoli proprio nel campo della scienza delle macchine.

Da una parte, infatti, la *mechané* introdotta per sollevare e sostenere dèi ed eroi sembra essere una naturale derivazione di alcuni dei congegni adoperati nell'edilizia e nei porti per caricare e scaricare le merci dalle navi, dall'altra, viceversa, le *quibusdam machinis* che producevano il moto circolare di prismi e piattaforme mobili sembrano influenzare in modo inequivocabile il settore dei teatri di automi, che quelle tecnologie recepisce e reimpiega per conseguire, in scala piccola, i medesimi effetti scenici.

Vedi anche

L'umanità sulla scena: Plauto e Cecilio Stazio
La *machinatio* vitruviana: il ruolo delle macchine nella disciplina architettonica

La pratica della scienza degli artigiani: il vetro

di Giovanni Di Pasquale

Nel mondo romano officine e botteghe, cantieri edili, arsenali e porti divengono lo scenario di conoscenze pratiche assai avanzate. Artigiani, navigatori, architetti e costruttori di macchine sono protagonisti attivi della pratica della scienza di questo periodo: anche se queste conoscenze non sono entrate se non marginalmente nella letteratura del tempo, i reperti archeologici illustrano chiaramente il livello raggiunto. Sintomatico il caso del vetro, la cui produzione non diviene soltanto un fatto di costume, ma favorisce anche l'acquisizione di innovative conoscenze in campo scientifico e tecnico.

Una rivoluzione tecnica: la soffiatura

Uno dei settori che meglio si presta alla valutazione delle ricadute sui saperi tecnico-scientifici delle attività che avevano luogo nelle officine e botteghe è quello della produzione vetraria. L'impressionante e progressiva diffusione degli oggetti in vetro nel mondo romano dipende da una profonda innovazione tecnologica legata sia a precise indagini sperimentali che a riflessioni sulla composizione della materia e sulla sua funzionalità scientifica. Oggetto d'arte e di uso quotidiano dalle straordinarie funzionalità, il vetro non è solo un fatto di costume che attraversa tutti i ceti sociali, ma anche un materiale di cui si percepisce l'importanza per produrre significativi avanzamenti della conoscenza. Plinio (*Nat. Hist.*, 36, 65-68) attribuisce l'invenzione del vetro ai Fenici, che ne fecero una vera e propria industria e la principale attività economico-commerciale di quell'area geografica. Oggi sappiamo che l'introduzione del vetro dovette in realtà avvenire in Mesopotamia nel corso del III millennio a.C. per poi diffondersi in Egitto. Plinio menziona i tre ingredienti essenziali, soda, silice e calce, che sotto l'azione del fuoco e attraverso varie fasi di lavorazione ottengono il vetro, assumendo diverse colorazioni, dimensioni e forme a seconda del trattamento. La trasparenza, la qualità più apprezzata, dipende dalla purezza degli ingredienti. Quando Plinio scrive questo brano, la tecnica

della soffiatura ha già rivoluzionato la lavorazione del vetro, rendendola rapida ed economica. La mancanza di reperti archeologici non permette di conoscere la fisionomia delle fornaci, che dovevano essere realizzate in modo da mantenere la temperatura di fusione attorno ai 1000-1300°C, così da trattenere il calore e diffonderlo uniformemente sugli ingredienti del vetro. La costruzione di fornaci è il presupposto per l'apertura di officine vetrarie, che sorgono numerose anche in Italia, spesso gestite da artigiani orientali. Il cospicuo numero di ritrovamenti archeologici e i numerosi riferimenti nelle fonti letterarie testimoniano la varietà di usi cui il vetro viene destinato. Il vasellame domestico in terracotta e in metallo viene progressivamente sostituito da quello in vetro, cui si riconoscono particolari e apprezzate qualità per la conservazione di frutta, cibi e bevande, sostanze farmaceutiche. Inodore e trasparente, il vetro consente finalmente di controllare lo stato delle sostanze contenute all'interno del recipiente.

Una rivoluzione di costume

Si tratta di una rivoluzione di costume che trova conferma anche nell'arte, dove il vetro trasparente diviene il soggetto prediletto specialmente nel genere delle nature morte. Alla diffusione di questo materiale si lega anche il celebre episodio, narrato da Petronio (*Satyricon*, 51), della presunta scoperta della tecnica per realizzare un vetro infrangibile da parte di un artigiano: presentatosi all'imperatore Tiberio, sarebbe stato messo a morte onde evitare che i metalli finissero con l'essere svalutati dall'invenzione di una *phialam vitream* che, buttata in terra, *non frangebatur*. È interessante osservare che proprio a questo episodio hanno più volte fatto riferimento gli storici della scienza, i quali hanno ritenuto di dovervi scorgere una prova inconfutabile dell'avversione delle classi di potere della società romana imperiale verso il progresso, traendone spunto per delineare i contorni di una politica volutamente ostile nei confronti dell'innovazione tecnologica. A tal proposito, le vicende recenti degli studi hanno ormai dimostrato come la sola ricostruzione letteraria non possa offrire uno spaccato del reale svolgimento dei fatti, per comprendere i quali occorre che il dialogo tra le fonti sia totale. È nota la valutazione negativa del lavoro degli artigiani da parte delle aristocrazie latine, che attraverso le

parole di Cicerone e Seneca hanno consegnato ai posteri il disprezzo di questa parte di società nei confronti delle attività che si svolgevano dentro officine e botteghe; tuttavia, in direzione opposta va l'abbondantissima documentazione archeologica, che nello specifico mostra quanto fossero apprezzati e diffusi i lavori dei vetrai.

Inoltre la notevole diffusione del vetro trasparente dimostra come, sin dall'antichità, questo materiale sia stato impiegato anche nell'ambito delle conoscenze scientifiche e tecnologiche, generando talvolta risultati innovativi.

Usi scientifici: il vetro trasparente e il meccanismo della visione

Numerose testimonianze letterarie indicano che oggetti in vetro e cristallo di rocca, opportunamente lavorati, hanno stimolato una serie di osservazioni relative alla possibilità di impiegare questi materiali per modificare la visione naturale. Considerate prevalentemente come ornamenti femminili, molte lenti giacciono nei depositi dei musei archeologici in Italia e in Europa. Eppure, le caratteristiche di questi vetri dovevano essere già note presso la civiltà mesopotamica; alla metà dell'Ottocento l'archeologo Austen Layard, scavando l'area occupata dal palazzo reale di Sargon II (re dal 722 al 705 a.C.) a Ninive, entrato nel vano che avrebbe poi indicato come Sala del trono, si era imbattuto in un pezzo di cristallo di rocca dal profilo ovale, convesso, un po' rovinato sulla superficie e recante sul bordo il segno di una cornice nella quale doveva essere stato inserito. L'oggetto venne immediatamente descritto come una lente, specificando che poteva trattarsi del più antico esemplare noto, oppure, in alternativa, di una lente ustoria. Del resto, alcuni testi in cuneiforme rinvenuti nel palazzo di Sargon parlano espressamente di "lenti per aumentare la vista adoperate dagli astronomi di corte", un dato che sembra adattarsi particolarmente bene alle notevoli conoscenze astronomiche e astrologiche dei popoli mesopotamici, la cui precisa e dettagliata ricognizione della volta stellata potrebbe essere dipesa, almeno in parte, anche da mezzi di ausilio della vista. Noto come "lente di Sargon", questo ritrovamento ha alimentato una certa curiosità sul tema dell'utilizzo del vetro presso gli antichi. Alla ricerca di reperti analoghi, gli studiosi hanno individuato

oggetti lenticolari in vetro provenienti da scavi archeologici effettuati in Egitto, a Cartagine, a Creta e al Kunsthistorisches Museum di Vienna è possibile ammirare una lente d'ingrandimento di epoca romana, proveniente da Mainz dove fu rinvenuta nel 1875 nel corso dello scavo di un'antica officina vetraria. Interessante la testimonianza di Luis Dutens, un viaggiatore francese ammesso nel 1766 a visitare il palazzo reale di Portici dove allora si conservavano i reperti provenienti dalle città vesuviane: "ho visto, nel gabinetto di antichità del re di Napoli a Portici, diverse lenti di ingrandimento o lenti migliori di quelle che sono in uso tra i nostri incisori oggi" (Dutens, *Recherches sur l'origine des découvertes attribuées aux modernes: où l'on démontre que nos plus célèbres philosophes ont puisé la plupart de leurs connaissances dans les ouvrages des anciens et que plusieurs vérités importantes sur la religion ont été connues des sages du paganisme*, Paris, Chez la veuve Duchesne, 1766, pp. 223-224). Questi oggetti erano certamente impiegati come ausilio della vista dagli incisori di pietre dure, tra i quali raggiunsero la celebrità Mirmecide e Callicrate, il primo per aver realizzato una quadriga in avorio che poteva essere coperta dalle ali di una mosca, il secondo perché capace di modellare formiche talmente piccole che nessuno riusciva a riconoscerle (Plinio, *Nat. hist.*, 7, 21). Non dovevano essere rare meraviglie e curiosità di tal genere, se nel medesimo brano Plinio ricorda anche l'esistenza di una copia dell'*Iliade* scritta su una pergamena e chiusa dentro un guscio di noce. Del resto, in molti musei archeologici è ancora oggi possibile ammirare pietre dure di minuscole dimensioni che recano sulla superficie elaborate e complicate scene mitologiche e ritratti difficilmente apprezzabili ad occhio nudo.

Per quanto concerne la lettura, era noto e diffuso il sistema di utilizzare piccole sfere in vetro riempite d'acqua che, appoggiate sul rotolo scritto, avrebbero ingrandito la grafia dei testi. Seneca infatti dichiara che "[…] tutte le cose sono più grandi se guardate attraverso l'acqua. Le lettere, per quanto sottili e scure, si vedono più grandi e più chiare attraverso un contenitore pieno d'acqua. La frutta sembra più bella di quanto non sia se galleggia in un vaso di vetro. Le stelle sembrano più grandi quando le vedi attraverso le nuvole, perché la nostra visione cresce in un composto […]. Ciò sarà dimostrato se riempi un vaso con l'acqua e vi metti un

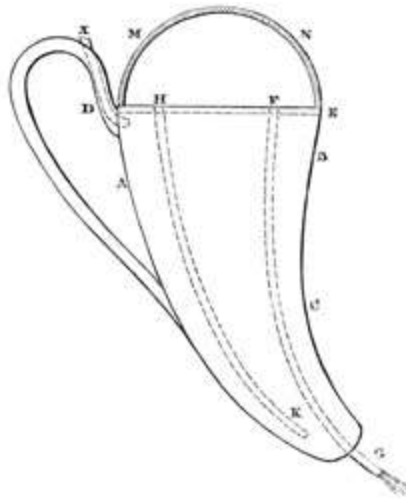
anello dentro. Allora, sebbene l'anello giaccia sul fondo, la sua immagine è riflessa sulla superficie dell'acqua. […] Perché è così notevole che l'immagine del Sole sia riflessa più ampiamente quando lo si vede attraverso una sostanza mista, dal momento che questo è il risultato di due motivi? In una nuvola vi è una sostanza come il vetro, che riesce a trasmettere la luce e c'è anche qualcosa come l'acqua" (*Naturales quaestiones*, I, 6, 5).

La precisa conoscenza di questa proprietà dell'acqua inserita in un contenitore di vetro trasparente è dunque registrata da Seneca che mette in evidenza la fallacia dell'organo visivo. Se il naturalista generalizza la proprietà ingrandente dei fluidi, Aulo Gellio (16, 18) afferma che "una parte della geometria relativa alla vista si chiama ottica […] Questa scienza fornisce anche spiegazione delle illusioni ottiche, come l'ingrandimento degli oggetti visti nell'acqua, e la piccola taglia di quelli che sono lontano dagli occhi".

Altri usi erano legati alla possibilità di combattere i difetti della vista. Plinio (*Nat. Hist.*, 37, 16) afferma che Nerone, miope, si serviva di uno smeraldo, naturalmente concavo, per guardare gli spettacoli nell'anfiteatro. Un verso della *Cistellaria* (atto I, scena 1) di Plauto, "quando tornai verso casa egli mi seguì con lo sguardo per mezzo del suo *conspicillum* finché non raggiunsi la porta", ha scatenato un vivace dibattito su questo termine, la cui comprensione risulta ancora oggi oscura; le ipotesi suggerite spaziano dal tubo ottico a un luogo sopraelevato per meglio osservare ciò che avviene in lontananza.

Altri usi scientifici del vetro: tre esempi

Notizie cui i moderni tendono a dare poco credito riguardano, inoltre, le proprietà ustorie delle lenti. L'esistenza di oggetti messi in circolazione espressamente per le loro caratteristiche ustorie è chiaramente registrata in un passo delle *Nuvole* (vv. 765-772), commedia che Aristofane mette in scena ad Atene nel 423 a.C.: Strepsiade, afflitto dai creditori, vuole trovare un modo per non pagarli. Decide che la soluzione migliore è apprendere l'arte dei sofisti, grazie alla quale riuscirà, con la sola dialettica, a convincere delle sue ragioni i suoi interlocutori. Mentre prende lezioni da Socrate, il maestro lo invita a considerare la

possibilità di essere citato in un processo che termini con l’obbligo di pagare una multa di cinque talenti. Davanti a questa eventualità Strepsiade, con evidente soddisfazione, dichiara che ricorrerebbe all’incendio della tavoletta sulla quale è indicata l’ammenda, concentrando su di essa i raggi del Sole per mezzo di una piccola sfera ustoria in cristallo acquistata al mercato cittadino. Evidentemente, almeno nelle grandi città come l’Atene della seconda metà del V secolo a.C., doveva essere possibile acquistare lenti o sfere per accendere il fuoco. A tal proposito le fonti letterarie contengono anche altre indicazioni, per esempio il passo in cui Plinio (*Nat. Hist.*, 37, 10) riferisce che in campo medico l’applicazione di globi in cristallo di rocca o in vetro direttamente sulla parte colpita è vivamente consigliata per la cauterizzazione delle ferite.

Corno potorio con effetto a fontanella dalla Pneumatica *di Erone di Alessandria*

L’importanza dell’uso del vetro trasparente appare chiaramente anche nel settore della pneumatica, materia di studio nata come conseguenza dei dibattiti sulla natura del vuoto. Diversamente dalla meccanica, che come disciplina teorica si pone l’obiettivo di spiegare i principi che determinano il funzionamento di oggetti osservabili nella vita di tutti i

giorni, la pneumatica necessita di apparati che vanno inventati, progettati, costruiti.

Nella *Pneumatica* Erone presenta un cospicuo numero di dispositivi attraverso i quali dimostrare le teorie ipotizzate: alcuni di essi hanno nel vetro il componente essenziale, per mezzo del quale è possibile far capire i meravigliosi effetti prodotti dalla contiguità degli elementi. Per esempio, nel paragrafo 52 dell'opera Erone propone la costruzione di un corno potorio riempito d'acqua, munito di un piatto con due fori e dotato di un coperchio in vetro. È il vetro a permettere, grazie alla trasparenza, di osservare il fenomeno dell'acqua sospinta verso l'alto, dunque contro natura, e successivamente incanalata verso il basso dopo un divertente effetto a fontanella che ogni spettatore può apprezzare. Nel paragrafo 56 Erone descrive una ventosa in vetro per aspirare il pus dalle ferite, mentre in precedenza (paragrafo 30) si era soffermato su una variante dell'eolipila, un congegno che mostra come l'aria, riscaldata e costretta all'interno di uno spazio chiuso, si trasformi in energia meccanica capace di far muovere alcune sagome che cominciano a danzare.

Infine, un altro settore che trae notevoli stimoli dall'impiego del vetro trasparente è quello dell'astronomia. Sin dal VI secolo a.C. erano comparsi i globi celesti, statici e decorati con le personificazioni delle costellazioni. L'iconografia antica dimostra chiaramente che alcune di queste sfere erano realizzate in vetro o in cristallo di rocca. Nel celebre mosaico che raffigura i filosofi nell'Accademia di Platone è raffigurata una scatola che contiene una di queste sfere, il cui colore rimanda al vetro o al cristallo. Altrettanto può dirsi del globo celeste nelle mani di Urania, nel grande affresco rinvenuto nella villa di Murecine nei pressi di Pompei. Una eco di questi planetari si trova ancora nel paragrafo 46 della *Pneumatica* di Erone, dove è descritta la costruzione di una sfera trasparente e chiusa con al centro la Terra, a imitazione del cosmo. In un curioso epigramma intitolato *In sphaeram Archimedis*, scritto dal poeta Claudiano negli anni 395-404, viene descritto il famoso planetario meccanico che Archimede avrebbe costruito a Siracusa e che Marcello avrebbe portato a Roma dopo la presa della città, racchiuso dentro una sfera di vetro trasparente. Ferme restando le cautele necessarie nel

commentare questo brano, è certo che nella cosmologia greca si riteneva che la materia dell’universo fosse, contrariamente a quella del mondo sublunare e terreno, incorruttibile. Di qui la definizione di cielo cristallino e vitreo che ricorre sovente nei trattati di astronomia greca: alla purezza del cristallo veniva associata l’incorruttibilità del cielo.

Vedi anche
L’economia a Roma
Cicerone e il lessico filosofico latino
Epitteto e Marco Aurelio. “Scelta” e discorso a se stesso
Cesare, il vincitore degli “altri”
Seneca politico, scienziato e drammaturgo
Petronio: il *Satyricon* come labirinto del racconto
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano

Tecnologia e agricoltura

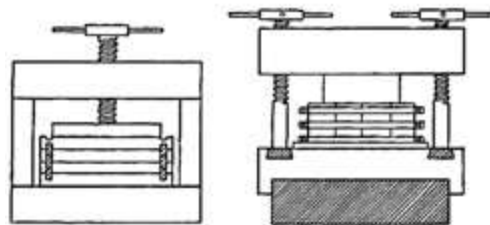
di Giovanni Di Pasquale

L'agricoltura dei Romani corrisponde a un insieme di conoscenze in cui confluiscono non solo considerazioni di carattere economico per il profitto della tenuta e delle attività che vi hanno luogo, ma anche attente osservazioni di astronomia e meteorologia, zoologia e botanica; precise conoscenze tecniche sui macchinari per la premitura di olive e uve, di cui si traccia anche una dettagliata storia, accompagnano le attività più redditizie, viticoltura e olivicoltura. La comparsa di una letteratura specifica e ricca di interessanti osservazioni costituisce una peculiarità della cultura latina, che a questo tema ha dedicato opere di notevole livello.

L'agricoltura e i suoi testi

I testi di agricoltura che ci arrivano dal mondo romano toccano una tale varietà di argomenti da rientrare, secondo la classificazione attuale, nell'ambito dell'economia, della zoologia, della botanica, il tutto all'interno di una cornice che prende in esame gli elementi fondamentali della meteorologia e dell'astronomia. Se prestiamo fede a Varrone, che nel *De re rustica* cita oltre 50 autori di testi di argomento agricolo, dobbiamo concludere che abbiamo perduto buona parte della letteratura prodotta dagli antichi su questo tema. Le opere che ci sono arrivate, di Catone, dello stesso Varrone, di Columella e Palladio coprono un arco temporale ampio, dal II secolo a.C. al IV d.C. e sono frutto di una selezione effettuata non solo dagli amanuensi medievali, ma dagli stessi eruditi latini che sul finire della repubblica produssero un'importante operazione di riordino del materiale in circolazione. Si è soliti considerare autore di letteratura agronomica anche Plinio il Vecchio, che ha dedicato a questo tema una notevole quantità di informazioni all'interno della *Naturalis Historia*. Sembra quindi che la selezione operata abbia completamente cancellato le opere che gli autori di lingua greca avevano dedicato a questo tema; resta, a testimoniare questa vasta produzione, l'*Oeconomicus*, il trattato nel quale Senofonte nel IV secolo

a.C. cerca di valorizzare l’aspetto economico dell’agricoltura. Sebbene pensato per l’ambiente ateniese, questo testo pone le basi per affrontare l’argomento in modo razionale a prescindere dalla realtà in cui ci si trova ad operare; il filo conduttore del lavoro di Senofonte è il profitto cui ogni proprietario terriero deve ambire e al quale mira anche Catone, che imposterà in modo analogo il suo *De agri cultura*, composto nella prima metà del II secolo a.C. e scaturito dalla volontà di fornire precise indicazioni sugli investimenti più produttivi in materia di tenuta agricola. Vivace sostenitore della cultura tradizionale che cede il passo alle nuove mode che invadono Roma da Oriente, Catone compone la sua opera ispirandosi anche al perduto trattato del cartaginese Magone, autore di un testo che il senato romano avrebbe poi fatto tradurre in latino; Plinio il Vecchio attribuisce a Magone la stesura di 28 capitoli in punico nei quali, secondo Varrone (*De re rustica,* I, 1, 10) si sarebbe occupato di numerosi argomenti, tra cui veterinaria e alimentazione. Altrettanti temi si trovano nell’opera di Catone, una raccolta di consigli sulla conduzione dell’azienda, sulla coltivazione, sull’allevamento e sulle pratiche per la produzione e conservazione di olio e vino. Per quanto la successione dei 162 paragrafi in cui si divide l’opera sia disordinata, è possibile mettere a fuoco i punti essenziali del pensiero di Catone, che si rivolge al *pater familias* affinché possa gestire al meglio la tenuta rustica per il bene della famiglia. L’azienda di cui Catone parla non è più il piccolo podere delle origini di Roma, ma la tenuta di un proprietario che, investita una somma di denaro, esige un tornaconto. Di medie dimensioni, la proprietà agricola è percepita come redditizia soprattutto se vi hanno luogo coltivazioni specializzate come quelle dell’olivo e della vite. Produzioni capitalistiche, oliveto e vigneto devono essere curati da schiavi di cui Catone fissa il numero ideale, 16, per un’estensione che non deve superare i 100 iugeri (circa 24 ettari). D’altro canto, la produzione vinicola dell’Italia meridionale aveva ormai da tempo raggiunto un livello notevole, testimoniato non solo dai reperti archeologici direttamente riferibili a questa attività, ma anche da vicende come quella cui allude Ateneo (*Deipnosophistae*, 12, 519d), del condotto che dalle campagne attorno a Sibari avrebbe trasportato un fiume di vino fino al porto per la commercializzazione. Analoghe conferme vengono dalle anfore, prodotte in serie sin dalla fine del VII secolo a.C. e divenute i contenitori del vino per eccellenza. Con una

capacità compresa tra i 20 e i 30 litri, erano state pensate apposta per lo stivaggio nelle imbarcazioni. I santuari etruschi e latini hanno restituito anfore greche che documentano le rotte di un commercio destinato ai centri dell'Italia arcaica. L'Etruria, dal canto suo, aveva già veduto lo sviluppo di una fiorente viticoltura destinata non solo al mercato interno, ma anche all'esportazione soprattutto in Gallia meridionale e Spagna. Il declino del commercio del vino etrusco, negli ultimi decenni del VI secolo a.C., è collegato alla messa in opera di estesi vigneti nella zona di Marsiglia e nel centro-sud dell'Italia. Dopo la conquista della Sicilia nel III secolo a.C. anche i Latini, per molto tempo clienti di un commercio che portava a Roma e nel Lazio il vino dai principali centri di produzione, cominciano a impiantare vigneti di dimensioni sempre maggiori. Garantendo il frumento siculo la base alimentare per la popolazione urbana, si creano le condizioni per il diffondersi nell'area laziale e campana di colture pregiate, come quella del vino e dell'ulivo, anch'esse espressione della ricchezza dei bottini di guerra che affluiscono a Roma.

Schema del torchio con trave e albero a vite e del torchio a doppia vite

Di questa produzione l'opera di Catone segue ogni aspetto: preparazione dei contenitori, potatura, aratura, concimazione, apprestamento degli strumenti e dei macchinari necessari. Il torchio a pressa che Catone descrive (*De agricultura*, 18-19) è da usarsi tanto per le olive quanto per l'uva: un'estremità della pesante trave è ancorata in una nicchia a parete oppure bloccata tra due elementi verticali, mentre l'altra è collegata alla *sucula*, il tamburo, attraverso una fune e un

sistema di carrucole. Per azionare l'argano che servirà ad agire sulla trave sono praticati nel tamburo dei fori nei quali vengono inseriti dei manici. Il funzionamento di questo congegno verte sulla combinazione tra argano, carrucole e trave, dunque una catena meccanica tra alcune delle macchine semplici alla cui presenza gli antichi ridurranno la disciplina meccanica teorica e pratica. Descritta da Erone di Alessandria (*Meccanica*, 3, 14), questa macchina doveva essere ancora impiegata nelle tenute agricole dell'Africa romana alla metà del I secolo.

Innovazione e progresso tecnologico

Con la fine del II secolo a.C. avviene la svolta dell'agricoltura a base schiavile praticata su vasta scala. Il territorio di Cosa in Etruria, la zona di Minturno nel Lazio meridionale e l'area vesuviana sono i territori maggiormente interessati da questo fenomeno.

Per questa nuova realtà l'opera di Catone è superata e la sintesi del cambiamento è nel *De re rustica* di Varrone, composto nel 37 a.C., in cui si descrive un'azienda dotata di strutture tecnologiche avanzate per produrre olio e vino in quantità. Mentre Catone faceva probabilmente riferimento a ville realmente esistenti tra Lazio meridionale e Campania, Varrone fornisce un quadro generale dell'agricoltura attingendo dall'esperienza personale, relativa alle sue proprietà nelle vicinanze di Rieti, in Puglia, nel Lazio e in Campania, e da letture e conversazioni con esperti. Varrone si rivolge a senatori e cavalieri, ovvero a quella parte dell'aristocrazia romana che sul finire dell'età repubblicana possiede ville e terreni la cui condotta, affidata a una famiglia di schiavi, permette al proprietario di risiedere altrove. Vissuto circa un secolo dopo Catone, Varrone tratta agricoltura e allevamento come due attività distinte e indipendenti e ad esse dedica i tre libri che compongono l'opera. All'insieme dei temi affrontati, qualità del terreno ed elementi che costituiscono la tenuta agricola, allevamento delle specie maggiori (bovini, equini, suini, caprini e cani) e di quelle minori (uccelli, lepri, pesci e api), Varrone aggiunge un interessante calendario dei lavori da compiere in ciascun mese, presumibilmente in maniera specifica relativo alla zona della Sabina. Attente considerazioni sono riservate alla coltura della vite e dell'olivo, attività dalle quali è

possibile trarre buoni guadagni. Ben fotografa questa nuova situazione lo scavo della villa di Settefinestre, nella zona di Capalbio, un edificio ampliato a più riprese e abitato da una famiglia le cui fortune erano legate proprio al commercio del vino nel Mediterraneo. Con strutture riservate alla parte abitativa e ai macchinari, la villa mette in evidenza l'atteggiamento imprenditoriale dei proprietari, i cui investimenti in tecnologia meccanica dovevano velocizzare la produzione di olio e vino che in buona parte veniva poi immesso sul mercato.

Sebbene la meccanizzazione della vendemmia presupponesse l'allestimento di impianti costosi e non alla portata di tutti, il torchio diviene l'ingranaggio basilare nel perfetto meccanismo della politica economica dei nuovi ricchi viticoltori intenti a commerciare il prodotto dei loro vigneti.

Del resto, le impressionanti cifre del consumo del vino nel Mediterraneo occidentale, 40 milioni di anfore nella sola Gallia tra il I secolo a.C. e il I d.C., lasciano presupporre un massiccio impiego di macchinari impiegati per la premitura. La storia della tecnica insegna che quando la resa di una macchina non è soddisfacente, si cercano altre soluzioni. È quello che dovette accadere con il torchio catoniano, il cui problema principale era quello di sollevare la grande e pesantissima trave pressoria. Il notevolissimo volume del commercio del vino richiedeva macchinari più maneggevoli, efficaci, veloci. È in quest'ottica che dobbiamo inquadrare la comparsa di un nuovo modello di torchio, caratterizzato dalla presenza di un elemento verticale a vite inserito nell'estremità libera della trave e terminante, a sua volta, all'interno di un blocco in pietra scanalato con funzione di ancoraggio al terreno. Per azionare la macchina è adesso sufficiente agire su un dado posizionato sull'albero a vite, semplificando l'operazione e velocizzando la premitura. È plausibile ritenere che l'elemento verticale a vite venisse spesso inserito nei torchi a trave già esistenti, ottenendo un nuovo modello in cui viene superata la difficoltà insita nel maneggiare pesi ingenti. Il ritrovamento, soprattutto in Spagna, Francia e Palestina, di numerosi pesi in pietra con scanalatura all'interno per consentire l'alloggio dell'estremità inferiore dell'albero a vite testimonia la diffusione e la validità di questa macchina.

Il torchio a vite verticale

Se Varrone è il portavoce degli interessi dei grandi proprietari terrieri, Virgilio torna invece a sottolineare i vantaggi dei piccoli appezzamenti di terra coltivati dallo stesso proprietario (*Georgiche*, II, 412 e ss.: *laudato ingentia rura, exiguum colito*). Ammirato da generazioni e generazioni di lettori, il poema delle *Georgiche* inquadra l'agricoltura all'interno dell'astronomia, chiave di lettura indispensabile per conoscere l'esito del lavoro svolto nei campi. Ai segni che già Esiodo aveva registrato come necessari per comprendere i capricci del tempo, Virgilio aggiunge una dottrina complessa ma necessaria per prevenire i fenomeni atmosferici in base al moto del Sole, della Luna e dei pianeti nel cielo.

Dal punto di vista storico il riferimento alla piccola proprietà costituisce un'eccezione, dal momento che tutta la letteratura latina riferibile a questo momento storico presenta un quadro relativo alla grande proprietà fondiaria. Anzi, proprio per cercare di velocizzare ulteriormente la produzione viene compiuto un ultimo perfezionamento per migliorare la premitura di uve e olive. Dalla precisa volontà di eliminare del tutto la grande e ingombrante trave del torchio a pressione scaturisce infatti un ulteriore tipo di macchina, di dimensioni notevolmente ridotte rispetto alle precedenti e dalle maggiori potenzialità. Si tratta, secondo Plinio (*Nat. Hist.*, XVIII, 74, 317), di un'invenzione da collocare alla metà del I secolo circa: "Ai vecchi tempi la gente usava abbassare le travi delle presse con corde e cinghie di cuoio e con leve a mano; ma durante gli ultimi cento anni è stato inventato il modello di pressa greca che ha pali tondi con solchi che corrono tutt'intorno a spirale. […] Durante gli ultimi venti anni è stato inventato un metodo per schiacciare con piccole presse e frantoi più piccoli, aventi un palo diritto più corto che si abbassa direttamente al centro, che scende dall'alto con tutto il suo peso sul coperchio collocato sull'uva e costruendo una struttura al di sopra della pressa". Di questo innovativo torchio esiste anche la descrizione di Erone di Alessandria (*Meccanica*, III, 19-20), che registra la possibilità di avere tanto un albero singolo quanto un doppio elemento parallelo a vite all'interno di una cornice lignea. Dopo aver descritto i precedenti tipi di torchio,

Erone sottolinea i vantaggi derivanti dall'uso di questa macchina, non solo più maneggevole, ma soprattutto, capace di esercitare una pressione continua e costante sui grappoli e sulle olive. Inoltre, dettaglio non secondario, questo tipo di pressa poteva essere anche trasportabile. La versatilità di questo dispositivo meccanico trova conferma nella sua applicazione anche ad altri ambiti: celebre la testimonianza visiva del suo impiego in una pittura da una bottega di *fullones* a Pompei, dove era usata per la lavorazione dei panni quando dovevano essere ben pressati. L'operazione più complessa doveva essere la lavorazione della vite dell'albero, per la quale occorreva una certa perizia: il problema doveva essere particolarmente vivo, dal momento che Erone dedica a questo tema un paragrafo della *Meccanica* (III, 21). Davanti alla tradizionale longevità delle tecniche agricole, il torchio a vite rappresenta una sensazionale novità, che presumibilmente prende piede in virtù di un mutamento di scala nello scenario produttivo e commerciale. Ne rende conto Plinio (*Nat. Hist.*, XVII, 164), per il quale la pigiatura, per essere soddisfacente, deve riempire almeno 20 cullei (105 hl) di vino; per il naturalista, per ottenere questo risultato minimo è necessario partire dalla conoscenza delle diverse tecniche di impianto della vite, mai generalizzabili e diverse da regione a regione, e integrarle con attente osservazioni sulla direzione del vento e sull'incidenza del Sole, nonché con nozioni astronomiche e astrologiche.

Columella e la scienza dell'agricoltura

Il I secolo vede anche la stesura del *De re rustica* di Columella, originario di Cadice e autore della più importante opera di agricoltura composta in epoca romana. Diviso in 12 libri, il trattato descrive le pratiche agricole in uso nell'impero, con particolare riguardo per l'area accomunata dal clima mediterraneo. Capace di coniugare esperienza diretta − aveva infatti dei possedimenti nei pressi di Roma − e formazione scientifica, Columella raccoglie in un sistema ordinato di nozioni i precetti dell'agricoltura facendone una scienza la cui validità verrà riconosciuta e mantenuta praticamente inalterata fino all'età moderna, quando l'applicazione dei prodotti chimici alle piante segnerà un punto di non ritorno nei confronti della tradizione del passato. Non a caso, anche l'organizzazione dei capitoli dell'opera di Columella sarà lo

schema di riferimento per gli scrittori di agricoltura di ogni epoca e provenienza. Dopo aver ricordato i maggiori autori in tema di agricoltura, Columella indica i criteri in base ai quali acquistare terreni, che classifica in base alle differenti qualità esistenti. Desiderando migliorare lo stato dell'agricoltura italica, a suo dire pessimo, Columella si dichiara fautore della coltura intensiva, sottolineando i vantaggi della viticoltura come migliore attività da svolgere in una proprietà ottimale. Con i capitoli dedicati alla vite e all'olivo Columella tocca dunque le due colture chiave sviluppatesi nel quadro del dominio di Roma nel Mediterraneo. Lo scenario è ancora quello delle tenute agricole portate avanti da manodopera schiavile per organizzare il commercio della produzione in eccedenza. Alla base del successo dell'attività agricola Columella pone la conoscenza dei meccanismi in base ai quali la terra produce. Se in ogni settore l'umanità ha cercato di accrescere il proprio sapere, ciò deve valere anche per l'agricoltura, che deve essere liberata da superstizioni e credenze decisamente superate. Confutando la tesi cara non solo agli agronomi ma anche agli epicurei, della stanchezza e dell'esaurimento della terra, Columella sottolinea la possibilità di rinnovare in perpetuo la fecondità del suolo, che l'agricoltore deve saper ravvivare affinché l'umanità possa trarne il necessario sostentamento.

Con questo testo l'agronomia degli antichi raggiunge il massimo livello di organizzazione, precisione e perfezione. La scienza agronomica di cui Columella traccia i contenuti è conoscenza complessa, che abbraccia talmente tanti temi da non poter essere argomento alla portata di tutti.

Sebbene talvolta discordanti, le minuziosissime informazioni riportate nei testi degli agronomi latini sono lo specchio di una società che su questi temi dibatte e scrive, onde conservare i precetti di base e l'esperienza delle generazioni. I dati a cui si è fatto brevemente cenno rivelano l'esistenza di agricoltori attenti all'aspetto tecnologico della loro attività, pronti a fare investimenti importanti per implementare i macchinari a disposizione. Dalla vasca per gli addetti alla pigiatura delle uve alle presse ad albero a vite verticale, i diversi sistemi meccanici ideati per la produzione di olio e vino offrono un punto di vista privilegiato per osservare da vicino i processi di innovazione e

diffusione dei saperi tecnici nel bacino del Mediterraneo nel settore della produzione agricola.

Del resto, quanto accaduto con i torchi non è un fenomeno isolato e il lavoro dei campi offre altri interessanti esempi di innovazione tecnologica: un nuovo tipo di aratro pesante, l’erpice, il mulino, la livella che Columella inventa per misurare i solchi in cui andranno alloggiate le viti (*De re rustica*, XIII, 3) e un’attrezzatura di tutto rispetto invitano a riconoscere nell’agricoltura romana una realtà capace di coniugare, almeno a livello locale, tradizione e innovazione tecnologica. Si considerino, per esempio, gli investimenti, confermati da documenti letterari ed epigrafici, relativi alle macchine idrauliche. Elemento essenziale per ogni tipo di coltivazione, l’acqua era incanalata e guidata sapientemente per gli usi desiderati attraverso investimenti mirati: norie, pompe, viti idrauliche e ruote di mulini dovevano costituire uno scenario tecnologico molto più comune di quanto non si sia soliti credere.

Vedi anche
L’economia a Roma
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua
Simultaneità del diverso, smarrimento di identità e nuovi modelli culturali: Virgilio
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano
Astronomia a Roma
La *machinatio* vitruviana: il ruolo delle macchine nella disciplina architettonica

Medicina

La medicina greca a Roma

di Valentina Gazzaniga

Le fonti raccontano variamente l'arrivo della medicina greca a Roma: il mito narra l'importazione del culto di Asclepio dopo un'epidemia nel 292 a.C., la storiografia l'apertura di una bottega nel Foro ad opera di Arcagato, medico ippocratico, intorno al 219 a.C. Solo con Asclepiade di Bitinia e la sua teoria dei poroi, *però, inizia un processo di accettazione di pratiche sanitarie percepite, inizialmente, come invasive e crudeli.*

L'ellenizzazione della medicina a Roma

La questione dell'ellenizzazione della medicina a Roma è complessa e ancora oggetto di dibattito storiografico. Ovidio nelle *Metamorfosi* (XV, 723-728) fornisce la versione poetica dell'arrivo della medicina greca teurgica a Roma: nel 292 a.C., la città, funestata da un'epidemia inarrestabile, invia un'ambasceria al tempio di Asclepio ad Epidauro, e il dio, in risposta alle preghiere, manda sull'isola Tiberina un serpente, che indica la sua volontà di ottenere un tempio nella città. Plinio, negli anni Settanta del I secolo, narra con tono polemico la stessa penetrazione, attribuendola al medico ippocratico Arcagato di Lisania, giunto nella città sotto il consolato di Lucio Emilio Paolo e Marco Livio Salinatore (219 a.C.). Arcagato avrebbe ottenuto la cittadinanza romana e la possibilità di esercitare in uno *iatreion* ("bottega medica"), acquistato con fondi pubblici nel *compito Acilio*, in quella che rimarrà la zona dell'esercizio medico a Roma fino all'epoca di Galeno, nel II secolo (*Nat. Hist.*, XXIX, 6, 12-13). L'arrivo della medicina greca è un fatto traumatico per i Romani, avvezzi a una medicina locale, a carattere empirico e magico, fatta di rimedi semplici e di pratiche igieniche salutari: l'abitudine di Arcagato di ricorrere al salasso e al cauterio gli guadagnano ben presto il titolo di *carnifex* e i medici greci diventano oggetto di una campagna denigratoria, condotta dai principali esponenti del conservatorismo romano, tra i quali Catone (234-149 a.C.), che si scaglia contro le pratiche mediche greche nei libri indirizzati al figlio

Marco e nel *De agricultura*. Del resto anche Plauto, cui si doveva una commedia dal significativo titolo *Parasitus medicus*, oggi perduta, aveva offerto nei *Menaechmi* un ritratto a dir poco spietato dei medici greci, incapaci di guarire, vanitosi e presuntuosi. La medicina greca è percepita come corruttrice dei buoni costumi degli antichi, perché i medici badano solo al guadagno, prescrivendo medicine senza senso e trattamenti invasivi. L'intero apparato concettuale della medicina ippocratica è considerato privo di senso, perché la sola natura è in grado di produrre rimedi, sicché si può dire che Roma per molti secoli abbia fatto a meno dei medici, ma non di una medicina (*Nat. Hist.*, II, 155): la conoscenza dei rimedi vegetali e animali è affidata al *pater familias*, cui spetta il compito di curare tutti coloro che risiedono all'interno della *domus*. Anche gli animali domestici possono essere trattati, senza ricorrere all'aiuto del medico, in base agli stessi rimedi (Varrone, *De agricultura*, 2.1, 21-22); nella loro preparazione confluisce anche tutta una tradizione magica, che prevede l'uso di sostanze curiose e talvolta ributtanti, come nel caso delle ricette pliniane che citano tra gli ingredienti per la cura dell'epilessia il sangue del gladiatore, o animali disgustosi, o il sangue mestruale.

A questa considerazione negativa corrisponde a Roma, per un lungo periodo di tempo, lo status sociale estremamente basso di chi esercita la medicina, che è affare di schiavi e di liberti.

Asclepiade di Bitinia

Questa situazione va lentamente modificandosi nel I secolo a.C., quando il medico greco Asclepiade di Bitinia, abbandonata la sua città dopo la presa di Corinto nel 146 a.C., inizia ad esercitare a Roma, a quanto testimoniano le fonti, con buon successo e discreta fama. Celso riconosce ad Asclepiade il grande merito di aver rinnovato l'approccio romano alla medicina greca; mentre la tradizione medica greca inizia ad essere assimilata dal mondo romano, in un processo che culminerà nella creazione di un linguaggio specifico ad opera, tra il I secolo a.C. e il I d.C. di autori non medici (Cicerone, Marziale, Giovenale) e dello stesso Celso, Asclepiade trova il sistema di venire a patti con la cultura romana. Ha buone capacità oratorie (Cicerone, *De oratore*, 1, 14), è

avverso alla violenza nei trattamenti, propone una terapia varia, essenzialmente fondata sul regime di vita, bagni, massaggi, blando uso del vino, esercizio fisico moderato, del tutto compatibile con le abitudini romane. *Tuto, celeriter et iucunde*, ne dice Celso (*De medicina*, III, 4,1). La concezione terapeutica di Asclepiade è fondata sull'idea che la medicina debba favorire il corretto fluire nel corpo delle minuscole particelle che lo compongono, che sono in continuo movimento attraverso i condotti del corpo (*poroi*), più o meno dilatati. Il loro flusso deve essere regolare e costante, per evitare scontri che ne causino la rottura e la moltiplicazione; esso non deve essere impedito né da uno stato di eccessiva costrizione dei canali (*status strictus*), né dalla loro eccessiva rilassatezza (*status laxus*). La salute è nella condizione intermedia (*status mixtus*), che deve essere tutelata attraverso pratiche piacevoli, che mantengano i canali nel giusto grado di dilatazione. Il sistema di Asclepiade, che gli guadagna la fama di resuscitare i morti (*Nat. Hist.*, 7, 37, 124), apre definitivamente la strada alla medicina greca a Roma, alle sette mediche, a una discussione teorica che arriverà, con Galeno, acerrimo nemico della memoria di Asclepiade, a raggiungere livelli altissimi.

Vedi anche

Cicerone e il lessico filosofico latino
L'umanità sulla scena: Plauto e Cecilio Stazio
Cesare, il vincitore degli "altri"
Ovidio e il labirinto della trasformazione. Dal racconto del mito alla scrittura dell'esilio
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano
Astrologia, magia e divinazione a Roma
Le scuole mediche romane: asclepiadi e metodici
Dioscoride e la farmacopea antica

Le scuole mediche romane: asclepiadi e metodici

di Valentina Gazzaniga

Agli empirici e ai dogmatici si unisce, a Roma, la setta medica dei metodici, il cui principale esponente è Sorano diEfeso, medico greco operante a Roma sotto Traiano. La teoria metodica è fondata sull'idea che esistano tre "generi", il rilassato, lo stretto e il misto; il metodo consiste nel trovare quanto vi è di comune tra le malattie.

La scuola metodica e Sorano

Ad Alessandria si erano gettati i presupposti culturali per lo sviluppo delle grandi sette mediche: gli empirici, convinti che la conoscenza medica potesse essere basata sulla sola esperienza, e garantita dai sensi e dall'accumulo di osservazioni; i dogmatici, scuola *sui generis*, priva di maestro fondatore e anche di una teoria portante omogenea, che postulavano l'esistenza di cause "nascoste" di malattia, percepibili solo attraverso il ragionamento e contrapposte alle cause apparenti, oggetto della ricerca sensoriale; i pneumatici (tra cui Archigene e Agatino di Sparta), la cui teoria è fondata sul tentativo di conciliare l'umoralismo ippocratico con l'idea dell'esistenza di uno *pneuma*, principio vitale innato, causa del calore interno e, nel suo rapporto con gli umori, degli stati di salute e di malattia.

A queste scuole si unisce, a Roma, una setta di grande importanza e grandissima fortuna, quella che si autonomina "scuola metodica": tra i suoi fondatori le fonti ricordano lo stesso Asclepiade di Bitinia, Temisone di Laodicea e Tessalo di Tralles, vissuto sotto Nerone e oggetto di attacchi violentissimi sia da parte di Plinio che di Galeno, che lo accusano entrambi di presunzione. Suoi esponenti sono Sorano di Efeso, medico sotto Traiano, autore di numerose opere perdute e di un trattato *Sulle malattie delle donne* (*Perì gynaikeion pathon*), che è un vero manifesto del metodismo romano; Antonio Musa, medico personale di Augusto, farmacologo e autore di una raccolta sui medicamenti; e Celio Aureliano (V sec.), traduttore e adattatore di

Sorano e ultimo esempio della medicina antica interessata alla ricerca e discussione delle cause di malattia. Nel complesso possediamo una grande quantità di informazioni sulla setta, grazie anche alla violenta polemica condotta da Galeno in quasi tutti i suoi scritti contro gli esponenti della scuola, le cui teorie erano troppo lontane da quelle ippocratiche per incontrare l'approvazione del medico di Pergamo. Celso, nel proemio al *De medicina*, fornisce alcune informazioni sulla scuola: "Alcuni medici del nostro tempo, seguendo come maestro Temisone […] sostengono che la conoscenza delle cause non ha nessuna importanza ai fini delle terapie; è sufficiente considerare alcuni elementi comuni alle malattie. Infatti ce ne sono di tre generi: un genere stretto, uno rilassato e uno misto. I malati infatti evacuano talvolta poco, talvolta troppo, talvolta poco da una parte e troppo da un'altra […] l'osservazione di queste cose forma la scienza medica; che essi determinano e fanno essere come una via, che chiamano metodo, che deve contemplare quanto c'è di comune nelle malattie. Essi non vogliono essere classificati tra i dogmatici, né tra quelli che considerano la sola esperienza, perché dissentono dai primi non riponendo il sapere medico nella congettura delle cause nascoste, e dai secondi, perché pensano che una piccola parte dell'arte sia nell'osservazione sperimentale" (*Proemio*, 55-58).

La percettibilità dei fenomeni attraverso i sensi

Dal passo di Celso, così come dalle osservazioni di Galeno e dalla testimonianza di Sorano e di Celio Aureliano, si deduce che i metodici derivano la parte fondante della loro teoria dall'idea di Asclepiade di un corpo composto di canali e particelle (*poroi* e *ongkoi*) in essi veicolate, il cui stato di rilassatezza o costrizione origina salute e malattia; che Temisone, allievo di Asclepiade e autore di trattati sulle febbri periodiche, sulle malattie acute e croniche (la cui discussione è tipica della scuola metodica) e di un libro sulla salute, è ritenuto uno dei padri fondatori della setta; che essa è andata strutturandosi come una reazione agli eccessi teorici del dogmatismo, ma anche contraria alle semplificazioni eccessive tipiche dell'approccio empirico; che la setta si predica come un gruppo "alla ricerca", in atto di costruire un sapere in divenire. Le teorie metodiche sono basate sull'idea della percettibilità

dei fenomeni del corpo attraverso i sensi (fenomeno, la patologia come “appare”); sul concetto di “comunità”, cioè caratteristiche comuni delle malattie, percepibili attraverso i sensi e ricostruibili per via di congettura teorica (stati rilassato, misto e stretto); sull’idea di una terapia semplice, volta alla correzione delle comunità errate e introdotta da una fase preparatoria, in cui si predispone il corpo ad accogliere il rimedio. La terapia è in genere articolata su periodi di tre giorni, che culminano con il “ciclo metasincritico”, in cui l’approccio medico può arrivare ad essere severo. Grande importanza ha per il pensiero metodico la classificazione nosografica, anche se fondamento della setta è l’idea che tutto il corpo soffra, se ad essere affetta è una sua parte.

Vedi anche

Augusto: il fondatore dell’impero
La medicina greca a Roma
Aulo Cornelio Celso
Rufo di Efeso e Sorano di Efeso

Aulo Cornelio Celso

di Valentina Gazzaniga

Aulo Cornelio Celso è autore di un trattato enciclopedico andato perduto, eccezion fatta per il libro Sulla medicina. *Esso è una* summa *del sapere medico antico, e integra le teorie di stampo ippocratico con notazioni che provengono da una profonda conoscenza dello stato di esercizio della medicina a Roma. La prefazione del libro contiene, inoltre, la prima storia della medicina che si conosca.*

Celso, ovvero il *De medicina*

Aulo Cornelio Celso ha a lungo rappresentato un problema per la storiografia; le fonti antiche non parlano se non saltuariamente di lui né danno informazioni sulla sua vita, mentre la prefazione al suo trattato *Sulla medicina* (*De medicina*), articolato in otto libri, costituisce per noi fonte privilegiata per la conoscenza della storia delle correnti di pensiero medico dell'antichità greca, ellenistica e romana. Il grado di conoscenza delle teorie mediche nella sua opera sopravvissuta è così alto che a lungo ha indotto la critica a discutere se Celso potesse essere medico di professione, o perlomeno essersi formato negli studi medici; essere un giurista, come ha sostenuto M. Wellmann, o semplicemente essere un notabile romano, cresciuto in ambito culturale greco, ben formato nell'idea che la cultura sia un tutto composto di più parti di uguale importanza; un enciclopedista, insomma, di grandissimo livello (Sconocchia), capace di riassumere in un trattato la *summa* della medicina antica, di renderla accessibile a un pubblico non ancora del tutto propenso all'accoglimento culturale del sapere scientifico greco, di rendere questo sapere comprensibile attraverso uno sforzo di integrazione e la creazione di un linguaggio "nuovo", con vocaboli appositamente creati per rendere il senso degli originali greci. L'opera celsiana è, infatti, scritta in latino, il che implica per l'autore, vissuto a cavallo tra I secolo a.C. e I d.C., la necessità di forgiare una lingua che aveva a disposizione ben pochi calchi tecnici sui quali appoggiarsi. L'opposizione di Plinio e Catone alla medicina greca, alle sue teorie e

alle terapie che essa aveva importato a Roma non facilitava certo l’opera; solo Cicerone poteva fornire, almeno parzialmente, un materiale sul quale appoggiarsi nel tentativo di creare una nuova lingua medica latina. Di fatto, lo sforzo di Celso è riconosciuto da alcune autorità antiche: Columella esprime su di lui un giudizio molto positivo, ritenendolo ben formato in tutte le arti, Plinio nella *Storia Naturale* lo colloca tra le autorità culturali di riferimento, Quintiliano, che pure lo definisce *mediocri vir ingenio* (*Institutiones oratoriae*, XX 11, 24), gli riconosce affidabilità in più settori dello scibile umano. Poco per dire chi effettivamente Celso sia stato, sufficiente a chiarire la valutazione fondamentalmente positiva attribuita al suo lavoro già dalla critica antica.

Un sapere enciclopedico

L’opera di Celso faceva parte di un lavoro molto più vasto, intitolato *Artes* e dedicato alla trattazione di temi salienti di agricoltura, disciplina e arte militare, filosofia, retorica, e diritto: i cinque libri dedicati all’agricoltura furono apprezzati da Columella. Dell’opera complessiva sopravvive solo la parte dedicata al sapere medico, che sembra aver avuto, come segnala Mazzini, una buona fortuna anche nella tarda antichità e nel Medioevo, prima di essere riscoperta nel 1426 e pubblicata per la prima volta da Bartolomeo Fonzio negli anni Settanta dello stesso secolo (1474), inaugurando una ricchissima tradizione di edizioni rinascimentali. Il trattato *De medicina*, per la sua lingua elegante e il suo stile scorrevole fu ammirato dagli antichi e dai moderni: Giacomo Leopardi (1798-1837), in una lettera a Pietro Giordani (1774-1848) e nello *Zibaldone* presentava l’autore come il diretto seguace di Ippocrate, “vero e forse unico modello tra gli antichi ed i moderni del bello stile scientifico esatto”.

Il *De medicina* è un trattato di terapeutica, organizzato in dietetica, farmacologia e chirurgia, secondo la tripartizione alessandrina; è articolato in un proemio, che contiene la più antica storia della medicina a nostra disposizione; due libri di igiene, semeiotica e terapia; segue un libro sulle malattie interne, con particolare riguardo alle febbri, che costituiscono anche l’oggetto del terzo e del quarto libro, insieme

all’epilessia, alla letargia, alle malattie cardiache, all’itterizia e alle paralisi, alle malattie polmonari e gastrointestinali, e alle patologie articolari. Il quinto libro è dedicato alla trattazione dei rimedi farmacologici, alla cura delle ferite e in genere delle lesioni del corpo; il sesto alla cura delle malattie oftalmiche e delle patologie locali; il settimo e l’ottavo libro sono veri e propri trattati di tecnica chirurgica e ortopedica, che ci forniscono importante testimonianza sia sullo stato dello strumentario chirurgico in uso a Roma, sia sulle tecniche operatorie e di riduzione di fratture e lussazioni. Non è facile dire quale sia l’impostazione teorica che caratterizza l’opera di Celso, già nel proemio aperta ad accogliere suggestioni di scuole mediche diverse, operanti a Roma; in genere si tratta di un approccio sincretico, fortemente influenzato dalla tradizione ippocratica, ma aperto anche a suggestioni romane, per esempio nell’approccio etico alla discussione di alcune tematiche. Sua è la definizione delle qualità fisiche e morali che fanno l’ottimo chirurgo: giovane e forte, fermo di mano e coraggioso, pietoso nei confronti dell’ammalato ma in modo tale da conservare netta l’idea che il suo primo scopo è quello di ottenerne la guarigione, e pertanto apparentemente indifferente al suo dolore e alle sue preghiere.

Vedi anche

Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano
La medicina greca a Roma
Le scuole mediche romane: asclepiadi e metodici
Dioscoride e la farmacopea antica

Dioscoride e la farmacopea antica

di Valentina Gazzaniga

Dioscoride di Anazarbo, medico sotto Claudio e Nerone, è autore di un trattato intitolato De materia medica *in cinque libri, il più completo trattato di farmacologia antica che sia giunto in nostro possesso. Ricchissimo di dati, esso si fonda su un nuovo sistema di classificazione delle sostanze vegetali, animali e minerali, fondato sul criterio dell'affinità.*

La farmacologia antica

La tradizione farmacologica antica ha origini discusse; già i medici greci si interrogavano sulla provenienza di erbe e sostanze medicamentose dall'Oriente, da Babilonia o dall'Egitto, terra mitica in cui crescono piante dotate di poteri taumaturgici particolari, che donne esperte, come Elena, sanno confezionare in pozioni che alleviano il dolore fisico e fanno scomparire i mali dell'anima (*nepente*). I testi della collezione ippocratica raccolgono in parte tradizioni farmacologiche più antiche, pur non contemplando trattati esclusivamente dedicati alla materia farmacologica, incentrata sull'uso di semplici principi vegetali e animali di cui ancora Galeno (129-210 ca.) tiene conto nei suoi lavori sulla "materia medica". È soprattutto dall'epoca ellenistica che la medicina avvia una riflessione sistematica sull'uso di sostanze naturali a scopo terapeutico, con la compilazione di ricettari, antidotari ed erbari in cui si illustrano le virtù terapeutiche o velenose di parti del corpo di animali, piante e, talvolta, minerali, arrivando a definire in modo chiaro cosa sia un *pharmakon*. Diocle di Caristo, Passagora di Cos, Teofrasto, Nicandro di Colofone, Crateuas, Mantia, Apollonio, tra gli altri, inaugurano una tradizione di letteratura specialistica farmacologica. Essa troverà, nel I secolo, in Scribonio Largo, medico al seguito dell'imperatore Claudio e autore di *Compositiones* (in cui si rinviene una farmacopea raffinata e molto avanzata anche di origine chimica) e in Dioscoride di Anazarbo i suoi più notevoli rappresentanti; questa tradizione sarà destinata a creare un patrimonio farmacologico

occidentale in crescita e in perfezionamento continuo almeno sino alla fine dell’impero romano. Mazzini attribuisce, a ragione, questo grande interesse nei confronti della materia medica ai cambiamenti socio-economici che impongono alla classe medica di confrontarsi con problemi sanitari nuovi, derivati dall’urbanizzazione crescente, dal susseguirsi di crisi epidemiche e di guerre sempre più devastanti.

Dioscoride di Anazarbo

Di Dioscoride possediamo molte notizie, fornite in gran parte da lui stesso, in parte minore da Galeno, Oribasio, Ezio di Amida, Paolo di Egina e Alessandro di Tralles; nato ad Anazarbo, nella Cilicia romana, è probabilmente medico sotto Claudio e Nerone, dopo studi di farmacologia e botanica condotti ad Alessandria e a Tarso, città in cui esisteva una forte tradizione di interesse per le piante, come egli stesso racconta nella prefazione al suo trattato *De materia medica*, in cinque libri, scritto intorno alla metà degli anni Sessanta del I secolo. Il nome Pedanio potrebbe essere un omaggio a un patrono importante, forse un governatore della provincia d’Asia intorno al 50; uno dei suoi maestri sembra essere stato Ario di Tarso, autore di opere sulle droghe cui Dioscoride dedica il suo lavoro con parole grate. L’ambiente culturale in cui si muove favorisce la sua vocazione di studioso della natura, e i vivaci scambi commerciali che caratterizzano quella parte del Mediterraneo, all’incrocio delle strade che conducono alla Siria e alla Cappadocia, consentono l’ingresso nella sua farmacopea di sostanze “nuove”, mai sperimentate prima nel loro potere terapeutico. L’opera di Dioscoride è la più importante e la più completa produzione sulla farmacologia antica in nostro possesso; databile tra il 60 ed il 78, cataloga circa mille principi ed è fondata su un sistema di classificazione innovativo, basato, più che sulla descrizione morfologica – come nella tradizione che l’aveva preceduto –, su un sistema di valutazione delle somiglianze formali tra le piante e dell’affinità di azione dei vegetali, animali e, in piccola parte, minerali (effetti sul corpo). Questo comporta anche la presentazione dei rimedi in base a un ordine logico, non alfabetico. Dioscoride dichiara che tutto ciò di cui parla è stato oggetto della sua personale ricerca e sperimentazione, durante viaggi di lavoro; la sua critica va alle opere degli asclepiadei e

di Nigrus, che si sono basati solo sull'esperienza di altri. Il testo doveva prevedere illustrazioni che integrassero la parte scritta, come fa supporre anche un confronto con le splendide miniature dell'edizione celebre commissionata da Anicia Giuliana, figlia dell'imperatore Olibrio, nel 512. Galeno, pur distruggendo la classificazione dioscoridea nella sua creazione di una teoria farmacologica in grado di fornire spiegazioni sulle modalità di azione dei farmaci, dice chiaramente che "[…] il suo lavoro sembra essere il migliore tra quelli di materia medica" (*De simplici medicina* VI, 11).

Vedi anche

I Giulio-Claudii: il consolidamento dell'impero e le origini del cristianesimo
I Flavi: il primato dell'amministrazione
La medicina greca a Roma
Le scuole mediche romane: asclepiadi e metodici
Aulo Cornelio Celso
Rufo di Efeso e Sorano di Efeso

Rufo di Efeso e Sorano di Efeso

di Valentina Gazzaniga

Rufo e Sorano sono medici accomunati dalla nascita ad Efeso e da una pratica medica sotto i regni di Traiano ed Adriano. A Rufo si devono molte opere, alcune delle quali perdute, dedicate in gran parte alla pratica anatomica; a Sorano, un trattato Sulle malattie delle donne, *ispirato ai principi della setta metodica di cui l'autore è illustre esponente, uno dei primi trattati di formazione dell'ostetrica e della neonatologia.*

Rufo d'Efeso

Rufo e Sorano sono conterranei e coevi; nascono ad Efeso, esercitano Rufo sotto il regno dell'imperatore Traiano, Sorano sotto Traiano e Adriano; il primo nella città natale e forse a Roma e in Egitto, il secondo a Roma. Entrambi completano gli studi medici intrapresi a Efeso nella città di Alessandria.

Le notizie su Rufo provengono parzialmente dalle sue opere sopravvissute, in gran parte da opere di autori bizantini, dal lessico *Suda*, e da autori arabi che, traducendolo e utilizzandolo in modo estensivo, hanno tramandato liste ricche delle sue opere; la tradizione diretta e indiretta ci ha conservato parte del suo lavoro, a differenza di quanto accade per Sorano, esclusivamente dedicato alla medicina. Rimangono, in greco o in latino, i suoi trattati sulle malattie dei reni e della vescica, sulla satiriasi e gonorrea, le *Quaestiones medicinales*, un trattato sulla denominazione delle parti del corpo, un libro sulla gotta; in arabo le *Storie cliniche* e un trattato sull'itterizia. Sappiamo inoltre che ha dedicato lavori, parzialmente o totalmente andati perduti, alla malinconia, la malattia da eccesso di bile nera, su cui la tradizione antica si era a lungo soffermata, includendo nelle sue manifestazioni la letargia, la depressione e le malattie da amore non corrisposto; opere sulla rabbia, sul trattamento delle malattie per via evacuativa o

farmacologica (un’opera sul clistere, una sul vomito, una sui farmaci utili nella cura delle ferite), sul regime delle giovani vergini.

I suoi libri sulle malattie dei reni e della vescica dimostrano una buona conoscenza anatomica delle parti del corpo, che egli racconta acquisita, secondo gli standard alessandrini, attraverso la pratica dissettoria sulle scimmie e sugli animali; l’opera relativa all’“indurimento del rene” rappresenta la prima descrizione clinica attenta e fedele delle alterazioni sclerotiche terminali dell’organo. La tradizione medica lo definisce “dogmatico”, ma la sua posizione è sfumata, come dimostrano alcune suggestioni pneumatiche presenti nell’opera sulla malinconia. L’analisi dei suoi scritti sopravvissuti dimostra una sostanziale fedeltà al modello concettuale ippocratico, integrata però da una tendenza eclettica, appoggiata su una profonda conoscenza di autori più recenti e della tradizione anatomica e farmacologica, rappresentata dalle opere di Erofilo, Prassagora e Dioscoride, che Rufo cita espressamente tra le sue fonti. È anche un buon conoscitore della tradizione filosofica antica, che utilizza nella proposizione di un modello di rapporto medico paziente attento alla dimensione psicologica in cui il dialogo e il confronto con l’esperienza dell’ammalato acquistano importanza per la costruzione di una attendibile storia di malattia.

Sorano e le *Malattie delle donne*

Le notizie su Sorano sono più ricche, malgrado la sua personale reticenza a rivelare informazioni, se non sulla sua opera; il suo nome compare in un’ampia parte della letteratura medica, da Galeno (129-210 ca.) a Ezio (VI sec.) a Paolo di Egina (620-680 ca.), e notizie estensive sulla sua vita sono fornite dal lessico bizantino *Suda* (e poi da autori cristiani, da Tertulliano ad Agostino). A differenza di Rufo, ha certamente scritto anche opere non mediche, un libro sull’anima, biografie di medici illustri, tra i quali probabilmente Ippocrate, trattati di filosofia ed etimologia; di molte opere mediche fa menzione direttamente, citando, tra le altre, un trattato sulle “comunità” (concetto caratterizzante la scuola metodica, di cui Sorano è esponente), libri sul seme e sulla generazione, sull’igiene, trattati sulle febbri e opere di

farmacologia, tre libri sulle malattie acute e cinque sulle croniche, perduti e conservati nell'adattamento di Celio Aureliano (V sec.).

L'unica opera giunta in greco è un trattato in quattro libri sulle *Malattie delle donne* (*Gynaekia*), scoperto nel 1830 in un manoscritto del XV secolo, a Parigi. Il trattato è un'opera destinata a consegnare alla levatrice "colta" tutte le nozioni di ostetricia e di ginecologia necessarie per la riuscita di un parto felice e di una buona qualità della vita del neonato; il primo libro contiene le indicazioni necessarie alla preparazione della buona ostetrica, che deve possedere una formazione culturale che le consenta di leggere e scrivere e poter apprendere nozioni basilari d'anatomia femminile, nonché nozioni generali di igiene; il secondo notizie sul parto fisiologico e sulle sue possibili complicazioni, e istruzioni per l'accudimento del neonato; il terzo, negando teoricamente l'esistenza di una patologia tipicamente femminile, esamina una serie di alterazioni ginecologiche, di cui il quarto libro fornisce il trattamento farmacologico e chirurgico. L'importanza del testo di Sorano, che è la fonte principale a nostra disposizione per la discussione dello stato delle conoscenze ginecologiche in età imperiale, è nella sua impostazione innovativa, modellata sui principi del metodismo ma mai condizionata totalmente da questi (per esempio, uso dell'anatomia, cui il metodismo nega valore): grande attenzione alle necessità fisiche e psicologiche della partoriente, che deve essere affidata a donne di spirito acuto, buona memoria, grande esperienza tecnica e passione che le renda resistenti allo sforzo fisico; in grado di guidare il parto, sorvegliare l'espulsione della placenta, non causare danni per violenza eccessiva nella trazione del cordone ombelicale, ma anche di rassicurare le donne con parole pacate e serietà, forza e dolcezza. Alla *maia* così formata sarà assegnata la cura del neonato, ma anche la risoluzione di momenti di rischio, come avviene nei parti distocici, in cui il bambino non deve essere estratto con forza, ma respinto indietro e corretto nella posizione, prima dell'espulsione. Le indicazioni terapeutiche di Sorano rispondono pienamente all'approccio graduale e progressivo tipico del metodismo.

Vedi anche

[Ireneo di Lione e Tertulliano: la difesa della fede cristiana]

Galeno

di Valentina Gazzaniga

Galeno di Pergamo è, insieme a Ippocrate, uno dei padri della medicina antica. La sua opera anatomica, di enorme estensione e grandissima novità, costituisce il caposaldo degli studi sul corpo per tutto il Medioevo e per buona parte del primo evo moderno. Galeno è stato farmacologo, filosofo, clinico e politico di grande livello, e il suo nome viene trasmesso ai secoli successivi come quello dell'autorità di riferimento per gli studi medici.

La rifondazione della medicina ippocratica

Galeno, nato a Pergamo nel 129, è l'autore medico più prolifico e culturalmente più completo dell'antichità. La sua opera ricchissima rappresenta, insieme a quella di Ippocrate, la vera fonte autoritativa che consegna il sapere medico di matrice greca alla tradizione medievale occidentale. La formazione di Galeno rappresenta un *unicum* per il suo livello elevatissimo; figlio di un architetto famoso, Nicone, attivo nella risistemazione del tempio di Asclepio a Pergamo, Galeno può approfittare dei migliori maestri della sua epoca, Satiro a Pergamo, Pelope a Smirne, Numisiano a Corinto, di viaggi di formazione che lo portano sino in Egitto, nel 152 ca., e che gli consentono non solo l'approfondimento di temi medici e della sua cultura anatomica, ma anche l'apertura verso la filosofia platonica e aristotelica, lo stoicismo e l'epicureismo. Tornato a Pergamo, vi esercita per un certo periodo come medico dei gladiatori, incrementando le osservazioni anatomiche, delle quali ad Alessandria aveva appieno compreso il valore metodologico, arrivando a richiedere in dono al figlio di Numisiano i libri anatomici del padre, senza ottenerli. Del periodo di formazione di Galeno rimane attestazione in lavori giovanili, un trattato sulla dissezione dell'utero e uno sul movimento del torace e dei polmoni. Nel 162 un primo viaggio lo porta a Roma, dove la cura del filosofo Eudemo gli guadagna la fama di saper prevedere con esattezza l'andamento delle febbri, pronosticandone l'esito; inserito in un circolo culturale di alto livello

(tra le sue frequentazioni, il console Boeto, per cui scrive opere anatomiche, tra le quali i primi *Procedimenti*, in due libri; libri sulla dissezione e vivisezione; commenti a opere ippocratiche, nelle quali "ricostruisce" Ippocrate, adattandolo a personali istanze e convinzioni; il primo libro *Sull'uso delle parti* e un trattato sulle cause della respirazione, perduto), è occupato in dimostrazioni vivisettorie pubbliche di grande impatto spettacolare, come quelle che prevedono la resezione dei nervi ricorrenti del maiale, il cui grido di dolore improvvisamente si interrompe. Si allontana da Roma una prima volta nel 166, adducendo come scusa l'invidia dei colleghi, forse per sfuggire a un'epidemia di vaiolo. Non abbiamo notizie della sua attività in quegli anni, che forse include viaggi di conoscenza farmacologica a Cipro e in Licia. A Roma fa ritorno, per rimanervi, nel 169, come medico di Marco Aurelio, favorito dall'eccezionale guarigione operata sul piccolo Commodo che gli apre le strade dell'altissima società romana; curare le persone importanti, come diceva Plinio (*Nat. Hist.* XXIX 5, 7-11) porta denaro ma, soprattutto, potere politico. Gli basta invocare un divieto del dio Asclepio per evitare di seguire l'imperatore in una spedizione militare. La sua posizione economica e sociale elevata gli consente di curare gratuitamente pazienti di ogni ceto sociale, di istruire allievi e, soprattutto, di proseguire con intensità i suoi studi di anatomia, facendo arrivare direttamente dall'Africa le piccole scimmie sulle quali studiare le strutture del corpo e le sue funzioni, trasportando analogicamente i risultati delle sue osservazioni nella creazione di un'anatomia, sulla quale la medicina occidentale si fermerà, almeno sino alla pubblicazione, nel 1543, del *De humani corporis fabrica* di Vesalio. Al secondo soggiorno romano si devono opere anatomiche importanti, come i libri sui *Procedimenti anatomici*, scritti a partire dal 177 e ricomposti integralmente, dal XII al XV, dopo che il devastante incendio al tempio della Pace, dove erano custoditi, li aveva distrutti. Non abbiamo una data esatta della sua morte, ma possiamo utilizzare come *terminus post quem* alcune notazioni del libro *Sulla teriaca* indirizzato a Pisone, che fanno pensare a una data posteriore al 204 o, forse, al 207. Sia il lessico *Suda* che le fonti bizantine, pur non concordando sulle date, parlano di una vita molto lunga e di un'attività protratta.

Lo studio anatomico

La medicina galenica si fonda essenzialmente sulla conoscenza anatomica, prodromica alla comprensione del funzionamento del corpo e alla corretta somministrazione della terapia: nell’impossibilità di sezionare il cadavere, il medico deve ricorrere allo studio di preparazioni scheletriche, all’anatomia “di superficie”, alla dissezione di scimmie e altri animali, la cui struttura richiami quella dell’uomo. Lo studio anatomico, pur condotto in massima parte su animali la cui struttura richiama quella del corpo umano, è di livello altissimo; l’osteologia è quasi perfetta e la descrizione del sistema nervoso molto accurata. Gli inevitabili errori, che in parte dipendono dal metodo analogico stesso (l’idea dell’esistenza di una *rete mirabile*, un intricato sistema di vasi alla base del cervello, che esiste nelle capre, ma è del tutto assente nell’uomo, costituisce uno degli esempi degli errori indotti dalla riflessione sugli animali) e in parte dalla necessità galenica di colmare intellettualmente vuoti di osservazione, hanno costituito un vero blocco epistemologico per l’anatomia fino al Rinascimento. Il corpo così osservato risulta composto di parti, ognuna delle quali dotata, dalla natura e dal suo supremo artefice, il Demiurgo, di una funzionalità specifica: il teleologismo aristotelico è uno dei motivi ispiratori del concetto di corpo galenico, unitamente all’idea di una tripartizione dei sistemi che lo compongono, che è di matrice platonica. Il corpo è organizzato intorno a tre organi, ognuno dei quali presiede a un sistema: il cervello, sede del pneuma psichico, responsabile con il sistema nervoso della sensazione, della coscienza e del moto volontario; il cuore, sede del pneuma vitale, veicolato dalle arterie insieme al sangue; il fegato, in cui abita il pneuma vegetativo, origine del sangue, veicolato dalle vene a garantire nutrimento alle parti del corpo. La salute consiste nel corretto svolgersi della funzionalità delle parti, che dipende dalla loro integrità e dalla loro conformità allo stato naturale.

Esperienza e ragionamento

La medicina si fonda sul doppio binario dell’esperienza (*empeiria*) e del ragionamento (*logos*), entrambi indispensabili per la clinica: la grandissima attitudine osservativa di Galeno al letto dei pazienti gli consente di evidenziare gli inganni dei malati e di comprenderne le disposizioni psicologiche. Il *logos* gli permette l’individuazione delle

cause di malattia, che si dividono in procatartiche, le esterne al corpo; precedenti, le predisposizioni del corpo; immediate, le alterazioni anatomiche che precludono l'espletamento della funzione. La corretta individuazione di causalità consente al medico la formulazione della prognosi, che gli garantisce infallibilità e autorevolezza presso l'ammalato; Galeno è, a buon diritto, ritenuto il padre di una tradizione medica paternalistica che caratterizza la storia della medicina occidentale almeno fino alla prima metà del XX secolo. Anche la sua opera farmacologica riveste grande importanza: i farmaci posseggono *dynameis* interne, capacità di alterare lo stato del corpo in virtù delle qualità che posseggono. Alle quattro qualità fondamentali (quelle del trattato ippocratico *Sulla natura dell'uomo*), Galeno aggiunge anche un criterio "materico", quello della "tenuità" o "spessore" delle sostanze, che le rendono più o meno viabili nel corpo. Alle qualità primarie Galeno accosta una nuova classificazione, fondata sulla valutazione del grado di intensità del farmaco; una *dynamis* riscaldante lo può essere al grado debole, forte o fortissimo, e ognuna di queste classificazioni ne prevede una ulteriore in piccolo, moderato e forte. Ne deriva un complesso sistema farmacologico, in cui la sperimentazione ha parte fondamentale, trattandosi di valutare l'interazione di proprietà naturali con una serie di variabili, tra cui lo stato del corpo, la stagione, il genere e l'età dei pazienti: non esiste la cura per tutti, solo il trattamento applicabile al singolo malato (Galeno è un feroce antagonista del metodismo e della teoria delle "comunità").

Una serie complessa di fattori rendono la fortuna di Galeno stabile e duratura: la sua posizione nei confronti del pensiero cristiano, ritenuto ingenuo filosoficamente, ma di alto livello etico; la sua idea teleologica di una natura perfetta che risponde all'ordine predisposto da un dio architetto, cui rispondono anche le leggi del corpo; l'avanzato livello e la vastità della sua riflessione anatomica, sulla quale la medicina si può appoggiare a lungo, senza il rischio di sollevare complicate reazioni teologiche; l'apertura filosofica della sua riflessione medica, e, non da ultimo, una straordinaria capacità polemica e di autopromozione, grazie alla quale distrugge i concorrenti e si dipinge come il vero interprete e l'allievo ideale di Ippocrate, l'ottimo medico che coniuga arte della guarigione e filosofia, il grandissimo clinico, in grado di risolvere

pressoché ogni problema patologico. Quanto questo corrisponda alla realtà storica, non sappiamo (Marco Aurelio, per esempio, curiosamente su di lui tace); quanto sia efficace, è testimoniato dall'uso privilegiato che il mondo bizantino e arabo fecero del suo lavoro, consegnandolo in ottime condizioni alla riflessione medica occidentale posteriore.

Vedi anche
I Romani e gli animali
Epitteto e Marco Aurelio. "Scelta" e discorso a se stesso
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano
Astrologia, magia e divinazione a Roma
La medicina greca a Roma
Le scuole mediche romane: asclepiadi e metodici
Aulo Cornelio Celso
Dioscoride e la farmacopea antica
Rufo di Efeso e Sorano di Efeso

Musica

Introduzione

di Luca Marconi e Eleonora Rocconi

L’influenza sul mondo musicale romano più antico delle civiltà confinanti, sopra tutte quella greca (specie dopo la conquista di una delle sue maggiori colonie, vale a dire Taranto, nel III secolo a.C.) ed etrusca (la cui importanza per lo sviluppo del contesto privilegiato delle esibizioni teatrali e musicali romane, cioè i ludi, è esplicitamente dichiarata nelle fonti) è problematica da misurare nel dettaglio, vista la scarsità di informazioni dirette sulle attività artistiche in Etruria (affrontate nella sezione sulla musica del volume dedicato alle culture più antiche) e nelle città di cultura greca dell’Italia meridionale durante il periodo repubblicano (509-27 a.C.). Quando poi l’Egitto tolemaico diventa provincia romana (nel 30 a.C.) e Roma rileva il ruolo che era stato di Alessandria quale centro culturale del mondo mediterraneo, la politica imperiale promuove l’unità della cultura greca e romana e, da questo momento, diventa ancora più difficile tentare di distinguere ciò che vi è di autoctono nella musica prodotta e studiata nell’impero. Non esiste, infatti, nessun frammento di musica con testo latino, ma ben 40 frammenti con notazione musicale e testo greci di età imperiale (contro i 22 d’epoca classica ed ellenistica), composta da musicisti greci in contesto romano, come i brani del cretese Mesomede, citaredo attivo alla corte dell’imperatore Adriano nel II secolo, al quale è dedicato in questa sezione un intero saggio. La stessa trattatistica musicale, che sfocia nel Medioevo nei celebri scritti di Agostino, Marziano Capella e Boezio, ma che vede ancora prima tra i principali protagonisti Varrone, autore del primo trattato in lingua latina sulla musica nell’ambito dei suoi *Disciplinarum libri IX* (la grande enciclopedia latina che getterà la base della bipartizione medievale delle arti liberali in trivio e quadrivio), non sembra produrre nulla di originale rispetto ai modelli ellenici, ereditando e riproponendo i principi delle teorie musicali pitagorica e aristossenica, con una netta predilezione per l’approccio cosmologico-matematico.

Tra gli ambiti più prolifici sviluppati dal mondo romano vi è quello dell'arte oratoria, per il cui insegnamento, come mostra nel suo saggio Donatella Restani, vengono esplicitamente utilizzati (su modello greco) paradigmi musicali al fine di rendere il *bonus orator* capace di infondere al discorso le giuste inflessioni melodiche e ritmiche. Anche se lo sviluppo in ambiente romano di una trattatistica retorica (in lingua sia greca che latina: Dionigi di Alicarnasso, Cicerone, Quintiliano) che dedica un interesse specifico a questi argomenti è probabilmente legato all'usanza tipicamente romana degli oratori di farsi accompagnare da un musicista nei discorsi tenuti in pubblico, come raccontano Cicerone (*L'oratore*, 3, 225) e Quintiliano (*Istituzione oratoria*, 1, 10, 27) a proposito dell'oratore Caio Gracco (a cui un musico forniva la nota adatta a regolare la tonalità della voce attraverso uno strumento chiamato *tonarion*), ugualmente il tradizionale accostamento tra i due sistemi di comunicazione della retorica e della musica affonda le sue radici nella cultura ellenica.

Sembra quindi molto difficile valutare l'originalità dell'apporto romano alla cultura musicale dell'antichità e pare non avere molto senso la ricerca di una musica genuinamente romana contrapposta a quella greca: la progressiva e mutua assimilazione tra le due culture musicali tende infatti a produrre un idioma musicale comune, come conferma anche l'uso del calco latino *ars musica* per indicare la stessa interazione tra componenti poetiche, musicali e coreutiche veicolata dal termine greco *mousike techne*. È però curioso che, mentre il greco sviluppa a partire dalla tarda età classica una serie di termini tecnici legati all'esecuzione strumentale in contrapposizione alla melodia vocale – *krousis* vs. *melos* – riflettendo probabilmente una progressiva emancipazione della musica strumentale dal canto, il latino continui più spesso a esprimere la produzione di suoni strumentali attraverso il verbo *cano* ("canto") seguito dall'ablativo dello strumento (*fidibus canere*, lett. "cantare attraverso la cetra, quindi suonare la cetra").

Musica e spettacolo nella Roma antica

A Roma l'interazione tra le arti assume caratteristiche più spettacolari che in Grecia: come viene approfondito dal saggio di Francesco Scoditti

su questo tema, le esibizioni musicali romane, specie nel periodo imperiale (27 a.C. - 476 d.C.), combinano danza, parole e musica soprattutto per far divertire il pubblico, spesso con finalità propagandistiche, piuttosto che per veicolare e trasmettere i valori etici e religiosi della comunità, come era avvenuto nel mondo greco. Le vittorie di un generale o la celebrazione di un defunto diventano così veri e propri eventi da celebrare pubblicamente (ad esempio nella *pompa triumphalis*, una fastosa parata religiosa e civile che accompagnava l'ingresso del *vir triumphalis* in città, o nella *pompa funebris*, la cui funzione commemorativa dell'estinto si realizzava anche reclutando mimi, danzatori e musici) e attraverso l'uso di numerosi strumenti musicali suonati contemporaneamente, molti dei quali (come trombe e corni) legati al mondo militare.

La "teatralità" della musica romana cresce in modo esponenziale nel tempo, coinvolgendo vari generi. Innanzitutto il teatro vero e proprio, che – pur sviluppandosi sui modelli tragici e comici ellenici – ne accentua a dismisura la componente musicale, specie come canto solistico (si veda l'esperienza della commedia di età repubblicana, in particolare di Plauto). Sempre in ambito strettamente teatrale, enorme rilevanza acquista poi in epoca imperiale una forma di spettacolo denominata pantomimo o *tragoedia saltata*, una sorta di balletto tragico o mitologico in cui il solista virtuoso (*saltator* o *planipes*) è accompagnato da una vera e propria orchestra che riunisce strumenti di varia natura, a fiato, a corda e a percussione. Straordinaria è anche la notorietà assunta dai solisti *citharoedi*, i virtuosi del canto e della cetra, talora remunerati con somme eccezionali e adorati dagli imperatori.

La crescente importanza dei contesti teatrali è confermata anche dai dati archeologici: sempre più numerosi sono gli edifici – quali teatri e anfiteatri – che, a partire dal tardo I secolo a.C., vengono costruiti negli angoli più remoti dell'impero e ospitano forme di intrattenimento molto diversificate, ma tutte accomunate da un gusto spiccato per la spettacolarità (tra cui i combattimenti gladiatori, anch'essi accompagnati da numerosi strumenti musicali, dove i musicisti erano talora travestiti da animali, quali "l'orso che suona la tibia"/*ursus tibicen* e "il pollo trombettiere"/*pullus cornicen*, secondo quanto

attestano alcuni mosaici pompeiani). Questo aspetto della cultura romana si sviluppa principalmente per motivazioni politico-propagandistiche, ed è direttamente collegato alla politica culturale del potere imperiale.

Musica e politica in età imperiale

L'uso della musica e, più in generale, dell'arte dello spettacolo da parte del potere imperiale è forse il primo esempio moderno di cultura di massa dell'intrattenimento popolare, organizzato su scala "industriale" per creare il consenso nei ceti meno elevati della sempre più vasta popolazione del mondo romanizzato (il famoso *panem et circenses* della celebre espressione di Giovenale).

Anche l'appropriazione e rifunzionalizzazione in chiave politica, da parte dell'arte pubblica, di alcuni miti musicali già molto popolari nel mondo greco (come quello di Apollo citaredo o la gara musicale tra Apollo e Marsia) si spiega con l'esigenza di enfatizzare, dopo le conquiste militari, la funzione pacificatrice e civilizzatrice dell'impero romano, mentre l'arte privata sembra privilegiare tematiche e strumenti che caratterizzano le divinità orientali, in linea con la crescente popolarità delle religioni misteriche (su questi argomenti si veda il saggio di Daniela Castaldo). Il rigore e la severità delle forme musicali tipiche dei rituali religiosi più antichi, come il *Carmen Saliare* o il *Carmen Fratrium Arvalium*, che si fanno risalire al tempo dei primi re di Roma, lasciano progressivamente spazio a tipologie musicali d'importazione (grazie a una colonizzazione delle attività artistiche da parte di esponenti provenienti dalle terre conquistate dal potere militare), percepite e quindi descritte quali "effemminate" e "lascive". Di qui la concezione alquanto bassa degli "agenti" artistici – musicisti, attori, danzatrici, spesso schiavi o stranieri – da parte delle classi nobiliari della società romana.

Studiare il sonoro per approfondire il musicale

In questa sezione, accanto ad alcuni contributi che affrontano tanto la musica greca quanto quella romana individuando un idioma musicale comune ad esse, ve ne sono altri che sviluppano un approccio che

riconduce a una prospettiva comune non solo alcune pratiche musicali, ma anche alcune esperienze sonore non musicali coeve: già da tempo è infatti emersa l'utilità, per meglio comprendere una cultura musicale, di considerarne la relazione con il vissuto sonoro extramusicale ad essa contemporaneo.

Nei titoli dei due contributi che maggiormente sviluppano questo approccio sono state poste due delle formule che gli studiosi che seguono questa tendenza ritengono maggiormente ad essa appropriate: "paesaggio sonoro" è l'espressione utilizzata per tradurre in italiano *soundscape*, coniata da Raymond Murray Schafer (1933-), compositore canadese studioso di comunicazione, a fondamento delle proprie ricerche sull'insieme dei suoni udibili da un soggetto umano posto in una certa posizione in una determinata circostanza. Confrontandosi con questi studi, Maurizio Bettini, nel suo libro *Voci. Antropologia sonora del mondo antico* (Einaudi, 2008), ha utilizzato la formula "fonosfera" per riferirsi al mare di suoni nei quali la vita di una persona è immersa, "infinità di voci, accordi, squilli o semplici rumori della cui esistenza non ci accorgiamo neppure più, se non quando tutto questo, per un motivo o per l'altro, bruscamente cessa". Donatella Restani riprende invece l'espressione "evento sonoro", utilizzata soprattutto negli studi di storia della musica (specie per considerare quella medievale) da Franco Alberto Gallo, che la correla a una qualsivoglia forma di sonorità inserita nei vari momenti della vita quotidiana, o di azione della vita quotidiana degli uomini, che non solo si può udire, ma si può anche percepire visivamente e su cui si è riflettuto e scritto. In tutti questi casi ci si colloca dunque in una prospettiva di ricerca storica e antropologica utile soprattutto quando si studiano sonorità delle quali si è conservata e trasmessa la memoria prevalentemente attraverso le parole e le immagini, come è il caso delle culture affrontate in questa sezione.

La cultura della **mousike** *a Roma*

Il paesaggio sonoro nel mondo antico

di Maurizio Bettini

Il paesaggio sonoro dell’antichità è ovviamente caratterizzato dall’assenza di numerosi suoni che sono invece tipici della modernità; per altro verso, però, esso contempla voci e rumori che la nostra società ha perduto e di cui ha soprattutto smarrito il significato. Così, in particolare, per le voci degli animali: serbatoio tanto di segni divinatori quanto di ispirazione melodica e verbale per i poeti antichi.

La fonosfera degli antichi: i suoni umani

La vita contemporanea si svolge all’interno di un vero e proprio paesaggio sonoro, una “fonosfera” fatta di clacson di automobili, rombo di motori, grida o mormorii televisivi, e così via. Di certo, per esempio, la fonosfera antica non conteneva i rumori del traffico, l’urlo delle sirene o i fragori prodotti dalle fabbriche; né conosceva quel petulante mix di musica e di voci che, diffuso dagli altoparlanti, fa ormai stabilmente parte dell’arredamento (sonoro) di molti ambienti contemporanei, pubblici e privati. Ma in che cosa consiste la fonosfera degli antichi?

Possiamo immaginare che, anche in essa, circolino voci o grida prodotte dagli esseri umani, come accade nel mondo contemporaneo. Ma a parte questa immediata intersezione, identificarne altre è difficile: vengono in mente piuttosto le sonorità che il mondo antico non aveva, mentre il mondo moderno le ha; e in misura forse minore, quelle che il mondo antico possedeva mentre noi le abbiamo perdute. Almeno in media, dunque, la fonosfera dei nostri avi sarà stata più sottile e leggera della nostra. Soprattutto però diverso doveva essere il suo impasto, perché in essa figuravano suoni e rumori che nel nostro mondo, a motivo dei vari mutamenti di civiltà, sono ormai andati perduti. Si pensi per esempio ai colpi del martello, il *malleus* o *marculus* dei Romani, uno strumento che doveva essere molto più usato di oggi (da fabbri, stagnai, maniscalchi, carpentieri...); allo *strepitus* prodotto dalle *molae,* le macine dei mugnai,

le quali trituravano il grano ruotando attorno a un’asse sotto la spinta di schiavi o di asini; poi naturalmente al cigolio dei carri, le cui ruote sobbalzavano sui sassi degli acciottolati cittadini. “Chi abita presso la via” scrive il poeta Callimaco “è svegliato dall’asse che stride di sotto il carro; e lo affliggono i fitti colpi dei miseri fabbri che attizzano il fuoco” (Callimaco, *Ecale*, fr. 351 Pfeiffer). Ma della fonosfera antica potevano far parte anche emissioni sonore più sinistre, e certo più sorprendenti per noi.

Seneca, nel I secolo, scrive che Pedone Albinovano abita sopra la casa di Sesto Papinio, uno di quelli che “sfuggono la luce”, nel senso che svolgono di notte tutte le normali attività della giornata – producendo, ovviamente, anche i relativi rumori. I quali diventano così rumori notturni, e quindi oggetto di una certa attenzione (di un certo fastidio?) da parte di Pedone, che li registra puntualmente. “Verso l’ora terza di notte” racconta “si sente risuonare la frusta (*flagellorum sonus*). Chiedo che cosa faccia Papinio, mi rispondono che sta facendo i conti”. Dato che a Roma la calcolatrice è uno “strumento umano”, uno schiavo, il quale funge anche da segretario, il rumore congruente alla contabilità non è un ticchettio di tastiera, ma il crosciare delle frustate. Dalle finestre di Papinio escono comunque anche suoni meno impressionanti. “Verso l’ora sesta” continua infatti Pedone “si sentono invece delle grida concitate (*clamor concitatus*). Chiedo che cosa succede, mi dicono che fa esercizi vocali (*vocem exercere*). Verso l’ora ottava della notte mi chiedo cosa significhi quel rumore di ruote (*sonus rotarum*): mi dicono che esce in carrozza” (*Epistole morali*, 122, 16).

La fonosfera degli antichi: i suoni animali

All’interno del paesaggio sonoro degli antichi, però, esiste un’altra “voce” importante che occorre registrare: le emissioni vocali prodotte dagli animali, ossia latrati, ragli, nitriti, belati, grugniti, cinguettii e così di seguito. A noi moderni capita raramente di udire la voce di un cavallo, di un asino o un di bue, spesso neppure il canto degli uccelli. Nell’antichità era diverso. Prima di tutto, le voci degli animali sono infinitamente più numerose e più diffuse di quanto accada oggi, perché le “fonti” che le emettono fanno strettamente parte del tessuto

economico, sociale o semplicemente umano del mondo antico. Dato poi che la fonosfera antica è assai meno ingombra di quella contemporanea, le voci degli animali devono risultare anche estremamente più udibili rispetto ad oggi. Forse proprio per questo, ma non solo, esse sono anche voci piene di significato – e questa costituisce un'ulteriore differenza, certo la più interessante, fra la fonosfera antica e quella moderna. Un asino che raglia, o un uccello che canta, per noi costituiscono semplicemente dei suoni fra i tanti. Al contrario, per gli antichi le voci degli animali costituiscono sonorità ominose, come appunto avviene con i canti degli uccelli o con il raglio dell'asino. Sono voci che predicono il tempo o annunciano la stagione, e per questo motivo vengono ascoltate con particolare interesse da contadini o naviganti. Basta pensare all'attenzione con cui gli antichi osservano, o meglio ascoltano, la voce del corvo, volatile divinatorio quant'altri mai. Nei libri degli specialisti romani di divinazione, gli *aruspices*, alla *vox* di questo uccello sono attribuite ben 64 *significationes* differenti. Anche Porfirio, filosofo e teologo greco del III secolo, ci informa che gli auguri greci (*oionistai*), hanno annotato l'interpretazione di numerose differenze percepibili all'interno delle voci di corvi e cornacchie; ma al di là di una certa soglia si arrestano perfino loro, e lasciano perdere, perché si tratta di sottigliezze scarsamente percepibili all'orecchio umano! Ricordiamo peraltro che, alla fine del XVIII secolo, un celebre economista francese, Dupont de Nemours, sosteneva di essere riuscito ad identificare ben 25 elementi significanti all'interno del verso dei corvi: e a mettere così insieme un vero e proprio dizionario franco-corvino.

I canti degli uccelli, comunque, non costituiscono solo una fonte di informazione riguardo agli accadimenti futuri, ma in particolare a poeti e musicisti forniscono uno straordinario serbatoio di memorie sonore, che possono poi essere riutilizzate nella composizione artistica. Basti ricordare il poeta greco Alcmane, che in una sorta di sua autopresentazione poetica, afferma: "Queste parole e il canto Alcmane trovò, componendo in linguaggio la voce delle pernici" (Alcmane, fr. 39 Page, 91 Calame). Siamo di fronte ad un artista che – con grande "modernità", se così si può dire – ama trasferire nel proprio linguaggio poetico e musicale elementi tratti dal paesaggio sonoro in cui è

immerso. Così come quando il poeta evoca il suono di uno strumento che egli definisce *kerkolura*, ossia “una lira che riecheggia il suono della *kerkis*”, la spola del telaio (fr. 196 Calame). Soprattutto, però, occorre ricordare che Alcmane mostra una particolare sensibilità proprio riguardo al mondo degli uccelli. Nei versi forse più celebri che di lui ci sono giunti, il vecchio poeta sogna di essere “un cerilo, che vola con le alcioni sul fiore dell’onda”, dove le alcioni rappresentano le giovani coreute; e se Agesicora “canta come un cigno”, le altre fanciulle, a lei inferiori, si sentono simili a “una civetta che invano dal trave grida”. Ma ecco una dichiarazione per noi ancora più rilevante, proveniente da un altro frammento: “io conosco le melodie (*nómoi*) di tutti gli uccelli”. Colui che afferma di aver “trovato” la propria poesia rielaborando il canto delle pernici, è contemporaneamente anche il primo degli zoomusicologi: il poeta si vanta di conoscere quelli che potremmo definire i “motivi”, ovvero le sequenze sonore caratteristiche di ciascuna specie di uccelli (fr. 3, 86 e 101 Calame; 90 Calame; 140 Calame).

L’universo sonoro e la produzione poetico-musicale

Dal punto di vista dell’interazione fra fonosfera e composizione poetico-musicale, altrettanto interessanti risultano le affermazioni di filosofi, poeti e intellettuali antichi che teorizzano l’origine della musica e della poesia. Ateneo, l’autore che ci tramanda il frammento di Alcmane sulle pernici, dà di questo testo un’interpretazione piuttosto esplicita: “in questo modo [Alcmane] rende chiaro che ha imparato a cantare dalle pernici”. Nei confronti del poeta, gli uccelli hanno dunque svolto il ruolo di maestri. Dietro questa affermazione troviamo l’eco di una teoria della genesi poetica e musicale espressa più volte nella cultura greca e romana. Ancora Ateneo, infatti, alla citazione del frammento di Alcmane fa seguire un’affermazione esplicita di Cameleonte Pontico, secondo cui “l’invenzione della musica fu escogitata dagli antichi prendendo esempio dagli uccelli che cantano nei luoghi solitari” (*I sofisti a banchetto*, 9, 389 f-390). Anche Plutarco, convinto sostenitore della tesi secondo cui gli animali sono dotati di ragione, sostiene che i migliori poeti hanno modellato le loro più soavi “poesie e melodie” sui “canti” di cigni e usignoli: sarebbe stato anzi

Democrito ad affermare che nel “canto” siamo discepoli del cigno e dell’usignolo (Plutarco, *Sull’intelligenza degli animali*, 19 ss.). Mentre anche Lucrezio (*De rerum natura*, 5, 1379 ss.) ammonisce che “l’arte di imitare con la bocca gli squillanti canti degli uccelli cominciò ben prima che gli uomini fossero in grado di eseguire poemi regolari, producendo piacere per le orecchie”.

Queste affermazioni degli antichi ci riconducono, piuttosto inaspettatamente, ad esperienze musicali moderne, a quei compositori che al paesaggio sonoro, e al canto degli uccelli in particolare, si sono ispirati. Primo fra tutti Olivier Messiaen (1908-1992), che per tutto il corso delle propria vita, ascolta e registra le voci delle creature aeree, raccogliendo queste sue esperienze nel monumentale *Traité de rhytme, de couleur et d’ornithologie*, in sette volumi; ma soprattutto rielaborandole musicalmente in opere come il terzo movimento (*Abyme des oiseaux* per clarinetto solo) del *Quatuor pour la fin du temps*, o il *Catalogue d’oiseaux* per pianoforte. Ma altrettanto interessante risulta la *Danse sacrée* che fa parte del *Sacre du printemps* di Igor Stravinskij (1882-1971). In questa composizione, infatti, il musicista mostra di richiamare la pratica ritmica di alcuni uccelli, in particolare l’*Acrocephalus schoenebaenus*. Il procedimento su cui si fonda la vocalità di questo volatile consiste nel “giocare” fra tre oggetti sonori, di cui uno, a differenza degli altri, è ripetuto più volte di seguito secondo un certo *pattern* ritmico. Ora, anche Stravinskij, nella *Danse sacrée*, ricorre a formule simili, facendo un uso estremamente suggestivo della ripetizione (che non corrisponde mai a un riempitivo, o al prodotto di un’immaginazione bloccata, ma a “*un outil essentiel de l’invention*”). Un’analisi comparata fra le registrazioni/trascrizioni del canto dell’*Acrocephalus*, e alcune battute della partitura stravinskiana, mostra analogie davvero sorprendenti fra i due tessuti sonori. Come ha notato François-Bernard Mâche (1935-), Stravinskij compose il *Sacre* sulle rive del Bug, a Ustilug, dove uccelli acquatici del genere *Acrocephalus* – i quali utilizzano tutti *patterns* ritmici dello stesso genere – potevano essere frequenti. Ma indipendentemente dalla possibilità di contatti diciamo concreti, o reali, fra il compositore e il mondo vocale di questi uccelli, ciò che più conta ricordare è il carattere specifico del *Sacre*: un’opera dominata dall’idea di ricreare un mondo

primitivo, in cui numerosi motivi sono concepiti proprio in uno *style oiseau*, per usare parole di Olivier Messiaen.

Alcmane, il lirico greco che ha orgogliosamente dichiarato “io conosco le melodie di tutti gli uccelli”, si trova dunque in buona compagnia. Lungi dal costituire una semplice “metafora”, come qualcuno ha voluto affermare, la sua dichiarazione di poetica aerea, e la sua riarticolazione artistica del canto delle pernici, segnano la prima tappa (a noi conosciuta) del lungo cammino percorso insieme da musicisti e creature dell’aria. Una vicenda fatta di interazioni a volte dichiarate, come nel caso di Alcmane o di Messiaen, altre volte solo intuibili – ma i cui straordinari esiti testimoniano in ogni caso che la convergenza fra i due universi sonori, enunciata con tanto vigore dagli antichi, costituisce un aspetto fondamentale della storia della creazione musicale.

Vedi anche

I Romani e gli animali
Lo schiavo manager
Lucrezio
Epitteto e Marco Aurelio. “Scelta” e discorso a se stesso
Divinazione
Seneca politico, scienziato e drammaturgo
Eventi sonori e politica nella Roma imperiale
Musica e retorica tra Grecia e Roma

La rappresentazione visiva della musica romana

di Daniela Castaldo

Nel mondo romano, la presenza della musica caratterizza quasi tutte le occasioni pubbliche. Diversi tipi di trombe in bronzo compaiono in scene legate alla vita militare (battaglie, lustrationes*, trionfi) e al mondo dello spettacolo (combattimenti dei gladiatori). La musica è elemento insostituibile durante i riti religiosi, ai quali presenziano suonatori di* tibiae *e di cetra. Talora la presenza di elementi musicali si carica di valenze simboliche e significati politici, come nel caso del tema dell'Apollo citaredo, che con Augusto diventa nume tutelare dell'impero. Strumenti musicali rientrano anche nell'iconografia di altre divinità di origine orientale, come Dioniso, Cibele e Iside.*

La raffigurazione della musica nelle cerimonie militari

Fin dall'età repubblicana, numerosi monumenti ricordano vittoriosi eventi militari in cui si sono distinti generali e magistrati. Le immagini mostrano che, nelle scene che espongono temi legati al mondo della guerra, gli strumenti più spesso illustrati sono diversi tipi di trombe di bronzo, soprattutto la *tuba*, dal canneggio dritto terminante con un padiglione; e il corno (*cornu*), dal lungo e sottile tubo ritorto, la cui impugnatura è facilitata da una traversa di legno. Talora *tuba* e *cornu* compaiono nella rappresentazione delle battaglie, più spesso nelle scene di purificazione dell'esercito e dell'accampamento (*lustratio*), e nella processione trionfale (*triumphus*).

Nella colonna traiana, ad esempio, sono presenti diverse scene di *lustratio*: in una in particolare è illustrata la processione che conduce le vittime sacrificali, un maiale, un ariete e un toro (*suovetaurilia*) che si svolge alla presenza di tre suonatori di *tuba* (*tubicines*) e tre di *cornu* (*cornicines*) che soffiano vigorosamente nei loro strumenti.

Per quanto riguarda le processioni in cui il generale vittorioso entra in città passando sotto l'arco trionfale, esibendo i bottini riportati dalle terre conquistate, è famosa quella rappresentata sull'arco di Tito, in cui,

tra le spoglie del tempio di Gerusalemme (71), compare anche il candeliere a sette bracci (*Menorah*). Durante il trionfo il ritmico e ripetitivo motivo dell'"*Io, Triumphe!*", intonato dai soldati, è inframmezzato da canti al contempo di elogio e derisione (*carmina triumphalia*) nei confronti del generale trionfatore (M. P. Guidobaldi, *Musica e danza*, 1992, pp. 15-17).

La musica nelle marce funebri e nei giochi dei gladiatori

I testi e le immagini raccontano che un altro tipo di processione, quella funebre, prevede la partecipazione di musicisti che suonano strumenti a fiato di bronzo (*aenatores*). La presenza della musica durante il funerale avrebbe una funzione complessa e diversificata in relazione agli strumenti musicali usati: il suono delle *tibiae* (corrispettivo romano degli *auloi*), con cui sono accompagnate le lamentazioni funebri (*neniae*), contribuirebbe ad elaborare il lutto e a placare gli animi, nonché a isolare in qualche modo il luogo in cui si sta celebrando il funerale e a segnalare ai passanti che la casa accanto a cui si trovano è stata contaminata dalla morte. Le trombe di bronzo invece, insieme con le *tibiae*, scandiscono l'incedere del corteo funebre, in particolare quello delle persone più in vista. Oltre a questi tipi di trombe che i Romani ereditano dalla tradizione etrusca, abbiamo notizia anche della *carnyx*, la tromba gallica che si suona verticalmente, con padiglione a forma di testa di drago con le fauci spalancate. Nell'iconografia romana questo tipo di tromba viene spesso usato per identificare le popolazioni galliche, come appare nelle panoplie dell'Arco di Orange (49 a.C.), o nella personificazione delle Gallie, rappresentata tra gli altri popoli sottomessi dai Romani nella corazza dell'Augusto di Prima Porta (fine I sec. a.C.).

Per le loro caratteristiche sonore, le trombe di bronzo sono usate anche durante i giochi nell'arena, soprattutto spettacoli dei gladiatori: le scene mostrano, accanto a tuba e *cornu*, anche la presenza dell'*hydraulus*, un tipo di organo ad acqua, suonato spesso da donne. Nell'antica Budapest (*Aquincum*), Aelius Justus, arruolato come organista presso la II legione col compito di intrattenere i soldati, ricorda in un'iscrizione la cara moglie Sabina che, istruita nelle arti, capace di cantare e di suonare gli

strumenti a corda, si esibiva in gradevoli concerti suonando l’organo idraulico (*Corpus Inscriptionum Latinarum III* 10501).

Musica e religione nel mondo romano

I riti religiosi durante le cerimonie pubbliche si svolgono alla presenza del suonatore di *tibiae*, il *tibicen*, musicista sacro per eccellenza che è tenuto ad assistere sempre ai sacrifici, in quanto assicura la corretta e regolare esecuzione del rituale. La presenza dei *tibicines* durante i sacrifici, già conosciuta nel mondo greco ed etrusco, acquisisce nel mondo romano una particolare importanza, attestata anche dal fatto che essi erano riuniti in una antichissima corporazione (*collegium tibicinum*), la cui fondazione viene fatta risalire addirittura ai tempi di Numa Pompilio (754 - 673 a.C.). La musica delle *tibiae* non ha semplicemente un generico ruolo di accompagnamento, ma le si attribuisce la funzione di isolare il rito dai rumori provenienti dall’esterno, facendo in modo che il sacrificio abbia un esito positivo. Dalla fine dell’età repubblicana, al *tibicen* si affianca talora il suonatore di cetra (*fidicen*), come si può vedere in alcuni esempi del I secolo, ad esempio l’altare di Domizio Enobarbo o alcune monete di Domiziano (51-96).

Rimanendo in tema religioso, nel mondo romano elementi musicali compaiono anche nell’iconografia di alcuni dèi. Dall’età augustea sono frequenti le rappresentazioni di Apollo, divenuto la divinità ufficiale dell’impero, in linea con l’affermarsi di un programma di moralizzazione e di ripristino dell’ordine e della tradizione religiosa (*pietas*). Dedicandogli un grande tempio sul Palatino (28 a.C.), Augusto celebra solennemente quel dio che considera suo protettore e il cui aiuto è stato determinante nel conseguimento delle vittorie su Pompeo, ma soprattutto su Antonio, nella battaglia di Azio. “Poi, effigiato tra la madre e la sorella, lo stesso dio pitico in una lunga veste intona il canto”: questi versi di Properzio si riferiscono forse all’immagine del dio all’interno del tempio (31, 15-16) che doveva essere così rappresentato come un citaredo vestito di peplo, simile forse all’Apollo Barberini. La presenza dello strumento musicale al posto dell’arco, tradizionalmente attribuitogli, sottolinea ed enfatizza il nuovo ruolo di

Apollo non più come arciere vendicatore, ma piuttosto come dio di pace, di conciliazione e di cultura: “ho cantato già abbastanza la guerra: Apollo vincitore chiede la cetra, e si spoglia delle armi per i placidi cori” (Properzio, 4, 6, 74-75). Anche alcuni miti greci sono riproposti in chiave di propaganda politica: la gara musicale tra Apollo e Marsia, rappresentata in una famosa corniola incisa da Dioscuride, non significa solo la superiorità della musica della cetra su quella degli strumenti a fiato, ma allude anche agli avvenimenti di Azio, la vittoria di Augusto-Apollo su Marsia e sul mondo dionisiaco prediletto da Antonio.

Se la propaganda augustea fa di Apollo la divinità ufficiale dell’impero, al contrario i temi, gli oggetti e gli strumenti musicali che caratterizzano le divinità orientali, soprattutto Dioniso, sono presenti nell’arte privata in modo capillare, anche come semplice tema decorativo. I soggetti legati al mito che i Romani ricchi e colti commissionavano per le loro case o per gli oggetti di uso personale, richiamando citazioni e suggestioni letterarie e mitologiche del mondo greco, riflettono così la cultura raffinata dei committenti. Dei temi dionisiaci si evidenzia la valenza misterica del culto del dio, il riferimento alla vita ultraterrena destinata agli iniziati: gli strumenti musicali che compaiono sono quelli tradizionalmente considerati dionisiaci, come il timpano (*tympanum*) e le tibie (*tibiae*), soprattutto in scene di sacrificio davanti ad altari; ma anche la *syrinx*, uno strumento legato al mondo pastorale. Anche la lira compare con una certa frequenza in questi contesti, benché non caratterizzata come strumento dionisiaco, né pastorale, ma piuttosto come generica allusione alla musica.

Il culto di Cibele, una antica divinità frigia della vegetazione e della fecondità, si diffonde molto rapidamente a Roma, anche se, prevalentemente riservato ai liberti e alle persone di bassa condizione, è considerato secondario rispetto alle divinità del pantheon romano. La statua cultuale nel tempio fatto erigere da Augusto sul Palatino, non in marmo, come quello di Apollo, ma in tufo, rappresenta Cibele seduta accanto ad un leone, simbolo della natura selvaggia, con la corona turrita sul capo e il timpano in mano. Così Catullo descrive l’episodio di Attis, che, fatto impazzire dalla dea, sacrifica i genitali e, prima di essere trasformato in pino, incita le menadi: “seguitemi al tempio di

Cibele, ai boschi frigi della dea, dove risuona la voce dei cimbali, dove rimbombano i timpani, dove il *tibicen* frigio emette cupi suoni dalla canna ricurva, dove le menadi coronate d'edera agitano con forza il capo, dove esse celebrano sacre orge con squillanti ululati, dove di solito volteggia l'errabondo corteo della dea, dove ci conviene andare veloci con impetuose danze" (63, 20-26). Anche i sacerdoti della dea fanno risuonare questa specie di tamburello, insieme con cimbali e *auloi* frigi (un tipo di strumento in cui uno dei tubi è dritto e l'altro termina con un padiglione ritorto all'indietro), nelle cerimonie in suo onore previste durante i *ludi Megalenses*, le feste a lei dedicate che si svolgono ogni anno a Roma.

Quando, dopo la battaglia di Azio, l'Egitto diventa provincia romana, il culto di Iside si diffonde in tutte le province dell'impero, e con esso anche il sistro usato nei rituali in onore della dea. Virgilio lo considera egizio per eccellenza, come nel passo in cui, descrivendo la battaglia di Azio rappresentata sullo scudo di Enea, racconta di Cleopatra che incita le truppe con il "patrio sistro" (*Eneide*, 8, 696). Nelle immagini, questo strumento, formato da un telaio a forma di ferro di cavallo nel quale sono inserite trasversalmente tre o più barrette mobili ripiegate alle estremità, compare sempre in riferimento all'Egitto, sia come attributo di Iside, sia nella personificazione dell'Egitto stesso.

Vedi anche

L'età dei re
Dal Rubicone ad Azio
Augusto: il fondatore dell'impero
L'età degli Antonini, ovvero della scoperta dell'interiorità
Il contesto militare
La guerra a Roma
La religione romana
Lo spazio religioso
Sacrificio
Preghiere e formule religiose
Il mito greco nell'immaginario funerario etrusco: sarcofagi e urne cinerarie
Il libro di pietra: la Colonna Traiana (e le sue sorelle)

Gli strumenti musicali nel mondo romano: cenni di organologia antica

di Emiliano Li Castro

Nella Roma imperiale del I secolo sono presenti tutti gli strumenti musicali conosciuti all'epoca nel suo vasto territorio, ma nessuno di loro ha origini romane. La storia dell'arrivo di questi strumenti, provenienti dall'Etruria, dalla Grecia, dal Vicino Oriente, dall'Egitto, dalle conquiste militari e dalla preistoria europea, è parte della storia di questa città.

Strumenti dall'Etruria

La lunga tromba di bronzo dal padiglione ricurvo caratteristica degli Etruschi, il *lituus*, è un elemento essenziale di importanti cerimonie, indispensabile nell'atto di fondazione di una città. Romolo, che adotta il rituale etrusco per fondare Roma, utilizza il *lituus* e introduce così il primo suono musicale nel paesaggio sonoro romano. Lo strumento, in base alle evidenze iconografiche e ai ritrovamenti, ha una lunghezza complessiva che da un minimo di circa 80 cm arriva a 150 cm; lo stretto canneggio, cilindrico o, più di rado, leggermente conico, è ottenuto da una lamina bronzea arrotolata, mentre il padiglione è realizzato usualmente tramite fusione. Il bocchino, assente nei reperti conosciuti, potrebbe essere in legno o altri materiali organici, come corno, osso o avorio.

La *tuba* e il *cornu* sono le altre trombe lunghe di origine etrusca che vengono adottate molto presto e continuativamente dai Romani; nella riforma dell'esercito attribuita a Servio Tullio sono già incluse centurie di *cornicines* e *tubicines*, ma il loro largo impiego include anche varie occasioni cerimoniali, spettacoli teatrali e giochi circensi. La *tuba* ha una lunghezza analoga al *lituus* ma è completamente diritta, normalmente con un canneggio dall'andamento leggermente conico e un padiglione più o meno espanso. Il *cornu* ha canneggio e padiglione simili alla tuba, ma è ricurvo e può arrivare a superare i 3 metri; quando

l’eccessiva dimensione lo richiede, viene adottato il pratico stratagemma di una curvatura circolare e di un manubrio trasversale sul diametro con la funzione di supporto di rinforzo e come impugnatura. Il bocchino di questi strumenti, limitatamente agli esemplari rinvenuti, è di bronzo e presenta una forma “a tazza”, simile a quella dei moderni “ottoni”. Anche il corno “naturale”, ottenuto da corna animali o da conchiglie, è ampiamente utilizzato ed è indicato dal termine *bucina*.

Il secondo strumento a fiato che si aggiunge al mondo sonoro dell’antica Roma è quello denominato *tibiae*; importato molto presto dall’Etruria, dove gode di particolare favore, e ben conosciuto in Grecia con il nome di *aulos*, è formato da due canne dotate di ancia ed è per questa sua natura di aerofono doppio che il nome latino dello strumento è al plurale. La sua origine però è difficile da identificare; tracce di analoghi aerofoni ad ancia in Sardegna, a Creta e nel Vicino Oriente, ne allontanano la provenienza, nel tempo e nello spazio. La prima indicazione dell’esistenza a Roma di un’associazione di musicisti, il *Collegium tibicinum romanorum*, risale a Numa Pompilio. L’importanza di questa “corporazione” è evidente se si pensa che per i Romani non è possibile celebrare alcun rito senza il suono delle *tibiae* e che, conseguentemente, una loro assenza è in grado di paralizzare tutte le attività della città. Il nome latino *tibiae* è anche un possibile indizio sul materiale utilizzato originariamente, l’osso, ma è attestato anche l’uso di vari tipi di legno. Le canne, sia a profilo cilindrico che leggermente conico, hanno lunghezze che da una quindicina di centimetri possono persino arrivare a superare il metro, sono solitamente rivestite da una sottile lamina metallica e i fori sono inizialmente limitati a 3-4; successivamente il numero dei fori aumenta, fino a un massimo rilevato di 15, e per chiuderne alcuni vengono inseriti degli anelli rotanti con la funzione delle “chiavi” degli strumenti moderni. Le *tibiae* possono essere *pares*, ovvero con canne di uguale lunghezza, o *impares*, con una canna più lunga dell’altra; nel caso delle *tibiae impares* chiamate *berecynthiae* o frigie, una delle due canne termina con un padiglione di corno ricurvo. La tecnica di insufflazione è quella della cosiddetta respirazione circolare, che prevede un’inspirazione periodica dalle narici e un’espirazione costante dalla bocca, con il mantenimento di una riserva d’aria all’interno del cavo orale, provocando così un accentuato

rigonfiamento delle guance e producendo il suono continuo che è caratteristico dello strumento; un sostegno a questa difficile tecnica è offerto dall’impiego di una sorta di bavaglio, il *capistrum,* equivalente della *phorbeia* greca. Per segnare il tempo e sostenere il ritmo, il suonatore di *tibiae* si avvale talvolta di un “sandalo sonoro”, lo *scabellum*, noto in Grecia come *kroupezai,* dotato di una doppia suola incernierata sotto il tallone.

Infine, è da segnalare un’ultima serie di “oggetti sonori” che hanno confronti iconografici con strumenti analoghi attestati in Etruria: una specie di nacchere (*crotala*) e i sonagli piriformi fittili e metallici (*crepitacula*). I *crotala* sono gli idiofoni a percussione reciproca più rappresentati nell’iconografia etrusca, dove appaiono sempre nelle mani delle danzatrici, e in quella romana. I *crepitacula,* presenti nell’area laziale già dal IX-VIII secolo a.C. e frequentemente considerati dei semplici giocattoli infantili, sono probabilmente anche significativi indicatori di funzioni in ambito rituale; sono quasi sempre associati a sepolture femminili di rango elevato e potrebbero quindi indicare un ruolo rilevante di queste donne nelle attività di culto; si ritiene inoltre che la presenza del suono prodotto da questi sonagli sia stata essenziale per connotare l’orizzonte sonoro di determinate cerimonie.

Strumenti dalla Grecia

Tra gli strumenti conosciuti dai Romani, soltanto quelli a corde di uguale lunghezza come la *lyra* e la *cithara* sono reputati di origine greca e tenuti in debita considerazione; non mancano le testimonianze della loro presenza in varie occasioni pubbliche ma, fino all’epoca imperiale, il suono di questi strumenti ha un ruolo minore nella definizione del paesaggio sonoro romano ed è presente principalmente in privato, nelle residenze delle classi sociali più elevate.

La *lyra*, con la sua struttura semplice, tradizionalmente una cassa ottenuta da un carapace di tartaruga, i bracci formati da corna, con una traversa che ne collega le sommità, e un numero limitato di corde di budello o di tendine animale, è strumento diffuso, ma è la *cithara* di tipo ellenistico a essere più spesso utilizzata. Verosimilmente, è al maggior numero di corde, all’incremento del volume di suono e a un’accresciuta

stabilità della struttura rispetto alla *lyra* che la *cithara* deve il suo ampio impiego; considerando le dimensioni e il peso di alcuni esemplari di questo strumento, costruito principalmente in legno ed esteticamente arricchito da elementi decorativi, non sorprende che nell'iconografia latina il *citharoedus* spesso si esibisca seduto. Le corde sono suonate con le dita e con il plettro, realizzato in osso o avorio; con questi stessi materiali possono essere prodotte anche parti specifiche della *cithara* come piroli, ponticelli e cordiere.

Strumenti dal Vicino Oriente

Strumenti a corde di lunghezza diversa, del tipo dell'arpa e del tipo del salterio, e a corde di uguale lunghezza, del tipo del liuto, sono molto meno rappresentati nelle immagini dell'arte romana e il loro uso è circoscritto essenzialmente ad ambiti privati ed esclusivi. La loro origine orientale è testimoniata dalle fonti e dalle numerose evidenze archeologiche del Vicino Oriente antico.

Alcune percussioni, legate ai rituali dionisiaci e soprattutto al culto di Cibele, incontrano particolare fortuna presso i Romani: i *cymbala*, piccoli piatti di metallo con un pronunciato incavo centrale, conosciuti anche come *acitabula*, e il *tympanum*, tamburo a cornice simile alle "tammorre" e ai tamburelli dell'Italia meridionale. Il culto della Grande Madre Cibele è accolto a Roma nel 204 a.C. quando, da Pessinunte in Frigia, viene portata la pietra nera che ne costituisce la rappresentazione aniconica; nel 191 a.C. i Romani le dedicano ufficialmente un tempio, con il relativo seguito di sacerdoti evirati e suonatrici di *cymbala* e *tympana*. Da allora le sonorità di questi strumenti contribuiscono progressivamente a movimentare ritmicamente e a colorare timbricamente la vita musicale di Roma.

Strumenti dall'Egitto

Con la diffusione del culto di Iside, a Roma si afferma l'uso di un altro idiofono metallico, il *sistrum*, composto da una staffa con un manico; in alcuni fori praticati sui due lati della staffa sono inserite delle sbarrette scorrevoli, ripiegate alle estremità, che producono un caratteristico suono quando l'oggetto viene scosso.

Dall'Egitto ellenizzato della seconda metà del III secolo a.C. proviene uno strumento che incontra un grande successo nel mondo romano dove, per la sua intensità sonora e per la possibilità di eseguire musiche in diverse tonalità, è utilizzato specialmente nei vasti spazi acustici dedicati ai giochi e nelle rappresentazioni teatrali: è l'organo idraulico (*hydraulus*), congegno meccanicamente molto complesso, pesante e imponente, la cui invenzione è attribuita a Ctesibio, ingegnere di Alessandria. Vitruvio (*Sull'architettura*, 10, 8, 1-6) descrive minuziosamente il sistema di pompe idrauliche che rendono possibile mantenere una pressione costante del flusso d'aria che alimenta le canne (*organa*) e i meccanismi che consentono ai tasti (*pinnae*) di aprirne e chiuderne le imboccature. Oltre alle informazioni tecniche di Vitruvio e di Erone Alessandrino (*Pneumatica*, 1, 42), è possibile cogliere ulteriori accenni all'impiego di questo strumento in numerosi autori latini e i dati archeologici offrono inoltre un'ampia gamma di immagini e alcuni resti materiali. L'organo idraulico è infatti raffigurato su gemme, medaglie, monete, epigrafi, sarcofagi; nel mosaico di Zliten (Libia) l'*hydraulus* accompagna un combattimento di gladiatori nell'anfiteatro, insieme a due suonatori di *cornu* e uno di *tuba*; una rappresentazione analoga proviene dal mosaico di una ricca villa di età adrianea a Nenning (Germania). Una lucerna in terracotta del Museo di Cartagine riproduce dettagliatamente un grande organo idraulico, con tre ordini di diciotto canne ciascuno, e conserva ancora una parte della figuretta del suonatore; l'altezza reale del maestoso strumento ritratto dovrebbe raggiungere i due metri.

Nella base dell'obelisco di Teodosio a Costantinopoli appaiono invece due organi "a mantici", e dunque pneumatici; l'esistenza di questo tipo d'organo, più piccolo, leggero e trasportabile, è già segnalata nel II secolo da Polluce (*Onomasticon*, 4, 69-70). Lo straordinario ritrovamento, tra le rovine del *Collegium centonariorum* di Aquincum (Budapest), dei resti di un piccolo organo a quattro file di canne, tredici per fila, con una placchetta bronzea che lo indica come dono di Gaio Giulio Viatorino, decurione della colonia nel 228, conferma molte delle testimonianze citate, ma non è chiaro se il sistema per la produzione del flusso d'aria costante fosse idraulico o pneumatico.

Strumenti dalle conquiste militari

Oltre a essere utilizzate per dare segnali in battaglia, incitare le truppe ed enfatizzare i trionfi militari, le trombe sono considerate anche a Roma tra le principali insegne di un esercito e la resa di un popolo può essere sintetizzata dalla perdita di questi sacri simboli. Forse è anche per non essere privati di queste insegne distintive della loro identità che i Celti rendono inutilizzabili e nascondono, sotto terra o in acqua, le loro caratteristiche trombe di metallo (*karnykes*); lunghe fino a un paio di metri, sono composte da una serie di tubi in lamina di bronzo e terminano con un padiglione espanso a protome zoomorfa, di solito una testa di cinghiale. La vittoria su di un nemico è celebrata dai Romani con monumenti o con l'emissione di specifiche monete in cui spesso appaiono questi strumenti dei vinti, segni inequivocabili della loro sconfitta; le spoglie sonore sottratte agli avversari vengono esibite, ma sono condannate al silenzio. La sottomissione degli ebrei del 70 d.C. è riassunta nei rilievi dell'Arco di Tito, dove la sottrazione delle trombe sacre dal Tempio di Gerusalemme ha un notevole risalto; è probabile, però, che i due strumenti raffigurati nei rilievi, realizzati più di dieci anni dopo gli avvenimenti illustrati, non siano le trombe d'argento descritte dai testi biblici, bensì le classiche *tubae* romane.

Strumenti dalla preistoria

Gli strumenti che hanno origini risalenti a epoche preistoriche, spesso costruiti in osso o con materiali vegetali di rapido deperimento, come gli idiofoni più arcaici (a percussione, a scuotimento o a raschiamento) o come molti rudimentali aerofoni (il rombo, i fischietti d'osso, i flautini ottenuti da canne o steli, la *syrinx* di canna o di legno ed altri ancora), sono gli oggetti sonori che contribuiscono a completare il panorama musicale dell'antica Roma.

Vedi anche

L'età dei re
Il contesto militare
La guerra a Roma
Annalistica e letteratura tecnica nell'età di Augusto
La *machinatio* vitruviana: il ruolo delle macchine nella disciplina

La musica sul palcoscenico: il teatro d'età repubblicana

di Francesco Scoditti

Negli spettacoli teatrali della Roma repubblicana la musica ha un ruolo importante, sotto forma di canti solistici, dialoghi cantati e interventi strumentali del tibicen*, il suonatore di* tibia *(strumento a fiato a doppia ancia affine all'*aulos *greco), accompagnatore di tutte le parti musicate delle commedie, che costituiscono più della metà dell'intera rappresentazione.*

Le origini

Il primo riferimento storico sull'attiva presenza della musica nella più antica pratica teatrale latina è fornita dallo storico Tito Livio, il quale nell'opera *Ab Urbe condita* (7, 2, 4) riferisce che nel 364 a.C., a seguito di una violenta pestilenza, furono chiamati a Roma alcuni danzatori dall'Etruria, i quali si esibirono al suono di *tibiae*. Nello stesso passo lo storico afferma che, partendo in origine dall'imitazione dello spettacolo etrusco, si era giunti nel tempo a recitare eterogenee rappresentazioni teatrali ricche di musica (*saturas impletis modis*), con composizioni cantate accompagnate sempre dalla *tibia* (*descripto iam ad tibicinem cantu*). Tale testimonianza storica attesta la presenza assidua, sin dalle origini, del *tibicen*, del suonatore di *tibia* nelle più antiche forme d'espressione teatrale latina (*saturae*), e un'arcaica predilezione per la musica, o, se non altro, per l'accompagnamento strumentale.

Nel III secolo a.C. gli eserciti romani entrano e agiscono costantemente nella Magna Grecia: dalla seconda metà del secolo, una volta completata la conquista dell'intera Italia meridionale, i Romani si avvicinano definitivamente alle forme greche di rappresentazione teatrale, come dimostrato dall'incarico affidato al greco di Taranto Livio Andronico, condotto a Roma da Livio Salinatore, per la composizione del primo dramma in lingua latina ricavato da modelli greci (240 a.C.). A riguardo, abbiamo prove piuttosto evidenti della presenza del suonatore di *tibia* durante la rappresentazione del canto sulla scena, fra

l'altro anche con notevole impegno fisico dell'attore esecutore, in questo caso lo stesso autore e interprete Livio Andronico, il quale aveva perso la voce proprio a causa del suo eccessivo impiego. Così infatti narra Tito Livio in *Ab Urbe condita* (7, 2, 9): "Richiamato spesso dagli applausi del pubblico a ripetere la parte, ebbe un abbassamento di voce e, chiesta venia agli spettatori, pose un sostituto a cantare davanti al *tibicen* e poi eseguì l'azione scenica richiesta dal monologo lirico con un mimica molto più efficace, poiché non era impacciato dal dover usare la voce".

È verosimile che anche altri artisti greci, come Andronico, attori tragici, comici e, in particolare, abili strumentisti, auleti, arpisti, citaredi, già nella seconda metà del III secolo a.C. siano giunti a Roma in seguito all'espansione politica della capitale. La presenza di corporazioni di artisti in Roma va di pari passo con la diffusione massiccia e accertata nell'Urbe degli strumenti a corda: sempre lo storico Livio (39, 6, 8) individua una data precisa per tale avvenimento, il 187 a.C., quando Gneo Manlio Vulsone invita nella capitale, in occasione del suo trionfo per la vittoria in Asia Minore sui Galati, un gruppo di suonatrici di cetra e arpiste (*psaltriae sambucistriaeque*). Negli anni seguenti solisti e strumentisti greci si esibiscono a Roma per i ludi celebrati da Marco Fulvio Nobiliore e Lucio Scipione nel 186 a.C., e ancora più tardi, nel 167 a.C., per i giochi organizzati da Lucio Anicio (II sec. a.C.).

La commedia repubblicana

Il successo popolare degli strumenti cordofoni, simbolo inequivocabile del "contagio" ellenico, è ampiamente documentato nella commedia repubblicana, in particolare in quella di Plauto, dove appunto sono presenti riferimenti a cortigiane suonatrici di lira (*fidicinae*), di cetra (*citharistriae*) e d'arpa orientale (*sambucistriae*). Nello *Stichus,* ad esempio, andato in scena nel 200 a.C., sono citate suonatrici d'arpa e di lira (vv. 380-381), fanciulle fra l'altro dotate di notevole bellezza; nella commedia *Epidicus* (vv. 500-501) si allude all'usanza di assoldare, da parte del vecchio Perifane, una suonatrice di lira (*fidicina*), una libera professionista ingaggiata per cantare durante un sacrificio religioso.

Verosimilmente, proprio rifacendosi anche alle esibizioni e alle virtuose interpretazioni dei professionisti del canto e degli strumenti provenienti per lo più dalla Grecia, gli autori teatrali latini possono trasformare in parti cantate o musicate, i cosiddetti *cantica* scritti in metri lirici, brani che negli originali greci erano destinati alla pura recitazione. I *cantica*, soprattutto nella forma dialogata, non sono pezzi a sé ma, diversamente dalla monodia del teatro greco classico, vengono a costituire elementi di progresso dell'azione rappresentata, quasi in una sorta di analogia con le forme del teatro musicale moderno e in particolare con l'opera buffa, in cui appunto i duetti, i terzetti e soprattutto i portentosi finali non sospendono la vicenda, ma sono azione essi stessi.

Il solista e i suoi strumenti

Il musicista quindi, il *tibicen,* accompagna con la *tibia* i suddetti *cantica* durante la rappresentazione teatrale; in sostanza questo solista della commedia ha l'incarico di sostenere il canto o comunque di accompagnare musicalmente la maggior parte dei metri poetici, ed egli stesso, probabilmente anche autore delle musiche, sceglie o compone la musica in base al ritmo poetico. Le didascalie delle commedie ci forniscono solo in due casi i nomi di musicisti teatrali, un collaboratore di Plauto, un tal Marcipor, schiavo di Oppio, e un tal Flaccus, collaboratore di Terenzio e servo di Claudio, a riprova della condizione servile del musico; entrambi sono forse esecutori di *tibiae*, sicuramente autori delle musiche, il primo in particolare della commedia *Stichus,* la cui musica è stata composta espressamente per le *tibiae sarranae*, strumenti di probabile origine nordafricana. Sono particolarmente interessanti a riguardo le didascalie iniziali riguardanti le commedie di Terenzio: qui si afferma che *tibiae impares* e *dextrae*, intercambiabili a seconda delle situazioni rappresentate, sono selezionate per le musiche della commedia *Heautontimorumenos*, *impares* per il *Phormio*, *pares* per l'*Hecyra*, *pares dextrae* per l'*Eunuchus*, *pares dextrae vel sinistrae* per l'*Andria*. Infine, per gli *Adelphoe*, commedia tratta dagli *Adelphoi* di Menandro, sono esplicitamente utilizzati strumenti fenici, appunto le *tibiae sarranae*.

Quali tipi di strumento si suonassero nel teatro latino è quindi a noi ampiamente noto: le *tibiae pares dextrae* ("uguali di destra"), verosimilmente chiamate anche *tibiae* lidie, dotate di un suono grave e potente e consistenti in un paio di tubi uguali, di apertura cilindrica; le *tibiae pares sinistrae*, costituite anch'esse da due tubi uguali ma più larghi e corti, che producono suoni evidentemente più acuti. Nella antica musica latina esistono anche le *tibiae impares*, strumenti composti appunto da due tubi di diversa lunghezza, le quali entrano anch'esse a far parte della prassi teatrale romana, come è appunto attestato nelle didascalie delle commedie *Heautontimorumenos* e *Phormio.*

Probabilmente il *Flaccus* di Terenzio sceglie i suoi strumenti in base alla tessitura meglio corrispondente al tono generale della commedia. Afferma secoli dopo a riguardo il grammatico Elio Donato (*Excerpta de comoedia*, 8, 11), vissuto nel IV secolo, che le *tibiae* di destra, gravi, erano per lo più utilizzate per le scene serie (*sua gravitate seriam comoediae dictionem praenuntiabant*), quelle di sinistra, più acute, per le scene comiche e movimentate (*acuminis levitate iocum in comoedia ostendebat*); l'unione poi delle differenti forme di *tibiae* era auspicabile nelle scene in cui s'incontravano caratteri e situazioni completamente opposti.

La ricchezza timbrica delle diverse tipologie strumentali sicuramente è utile nelle sequenze conclusive delle commedie, i *cantica* di chiusura: spesso il finale è animato da una scena di danza con la quale si celebra il termine della narrazione e a cui prendono parte il *tibicen* e i personaggi, ormai liberi dalla trama drammatica. Un commento sempre di Donato alla commedia *Andria* di Terenzio (*Commentum Terenti*, *Andr. praef.*, 2, 3) sottolinea che in un determinato momento della rappresentazione la vicenda era conclusa (*ibi actum esse finitum*), per cui la danza e la musica prendevano totale possesso della scena.

Le testimonianze

Dell'importanza dell'azione strumentale della *tibia* in teatro si è ben accorto Cicerone (*Orator* 184), quando afferma che durante la recitazione di una monodia tratta da una tragedia di Ennio solo la musica del *tibicen* aveva permesso che i versi interpretati non

assumessero l’aspetto di semplice prosa. Lo stesso Cicerone (*Tusculanae disputationes,* 1, 44, 106), citando alcuni ottonari giambici di un altro dramma teatrale, racconta che questi versi erano stati cantati con una melodia particolarmente toccante (*pressis et flebilibus modis*), tanto da indurre l’uditorio al pianto. Tali testimonianze confermano che sulla scena romana agiscono ottimi strumentisti, dotati di talento musicale e abili nel sottolineare le scelte ritmiche degli autori. Ancora Cicerone (*De oratore,* 3, 26) ci informa che i musicisti (*qui fecerunt modos*), meglio degli stessi attori, sono in grado di sfruttare una grande espressività dinamica e melodica; è probabile che durante l’accompagnamento della recitazione teatrale costoro dispongano già di un certo numero di frasi musicali di base e, scegliendole di volta in volta in base ai ritmi del testo, le adattino alle esigenze degli autori.

L’esecutore romano, possiamo ipotizzare, possedeva comunque un’ottima capacità mnemonica (non esistono testimonianze, letterarie o iconografiche, di spartiti sulla scena) e doveva essere ben conscio che solo un accompagnamento timbrico e musicale appropriato poteva raggiungere l’effetto di esaltare il ritmo continuo e mutevole dei versi recitati. È naturale che egli provasse con gli interpreti prima della rappresentazione, anche se quasi sicuramente ricopriva un ruolo subalterno rispetto agli attori.

La funzione nel tempo del *tibicen* all’interno dell’azione scenica diviene più importante e complessa, acquistando rilevanza sul palcoscenico romano. In origine lo strumentista si dispone in fondo alla scena e dietro ai protagonisti, come si evince dal già citato racconto dello storico Livio (7, 2, 9) riferito al fondatore del teatro latino, Livio Andronico: “egli pose un sostituto a cantare davanti al *tibicen*”. Ben diverso risulta l’atteggiamento del musicista sulla scena della più tarda commedia repubblicana: “Sono morto; non ho più un filo di fiato; che pessimo zampognaro sarei stato!”, recita Acanthio nel *Mercator* di Plauto (v. 125), sottolineando lo stressante movimento del solista durante la rappresentazione. Cicerone poi nell’orazione *Pro Murena* (26), collegandosi analogicamente al tribunale romano, fornisce una diversa, rapida ed efficace immagine di come le cose si svolgano sul palcoscenico durante le rappresentazioni della sua epoca: il *tibicen* si

sposta rapidamente da un personaggio all'altro, dando l'attacco ai singoli attori.

In conclusione, lo spazio scenico della rappresentazione latina repubblicana è concepito come uno spazio musicale in cui elemento vivacizzante è sicuramente il suonatore di *tibia*: egli è una pedina importante, mentre la musica incide direttamente su tutta la recitazione e su tutto ciò che avviene sulla scena.

Vedi anche
Roma repubblicana
L'espansione della repubblica
La crisi della repubblica
La guerra a Roma
Cicerone e il lessico filosofico latino
L'umanità sulla scena: Plauto e Cecilio Stazio
Terenzio: il Menandro latino
Cesare, il vincitore degli "altri"
Annalistica e letteratura tecnica nell'età di Augusto
Il paesaggio sonoro nel mondo antico
Gli strumenti musicali nel mondo romano: cenni di organologia antica
Musica e retorica tra Grecia e Roma

Spettacoli ed esecutori nella Roma imperiale

di Francesco Scoditti

Nella Roma imperiale si sviluppa una concezione spettacolare della musica, specie nelle esibizioni di virtuosi solisti, nel gusto per la mescolanza timbrica degli strumenti e nella pratica del pantomimo, una sorta di balletto in cui un unico danzatore si esibisce in tutti i ruoli, accompagnato da cori e orchestre di varia natura.

I solisti citaredi

L'epoca imperiale di Roma si caratterizza essenzialmente per una concezione spettacolare della musica, testimoniata dall'attività delle grandi orchestre, dagli imponenti cori e dalle esibizioni dei virtuosi solisti. La colorita musica popolare dell'impero, con i suoi ritmi ben scanditi dai numerosi strumenti a percussione e con la ricerca talvolta "chiassosa" della varietà timbrica, è indubbiamente un fenomeno tipicamente romano che non trova riscontri in Grecia.

In particolare, notevole successo riscontra nella società imperiale l'attività musicale della categoria dei citaredi, le cui fortune economiche testimoniano quello che è stato uno dei fenomeni musicali più rilevanti dell'intera storia culturale romana: l'affermazione di questi cantori ed esecutori di cetra, dotati di splendide voci, solisti brillanti e virtuosi, richiesti, onorati dagli stessi imperatori e non di rado remunerati con somme eccezionali.

La vita dei citaredi doveva essere molto intensa: quasi sempre d'origine orientale, questi particolari esecutori raccolgono entusiastici consensi, tanto che, a consacrazione del loro successo e soprattutto dopo le vittorie riportate nelle gare musicali, sono celebrati in trionfo e si erigono statue in loro onore. Musici giramondo, sempre pronti a esibirsi in qualche agone internazionale o in altre importanti occasioni, raramente si fermano in un posto a lungo; le richieste si moltiplicano, con appuntamenti stabiliti, e in ogni caso la lunga permanenza nello stesso luogo non giova alla loro popolarità. Alcuni di loro accumulano

cospicue ricchezze, almeno a giudicare dagli straordinari onorari puntualmente registrati in alcune iscrizioni d'epoca imperiale. Un bravo citaredo ha comunque anche altre occasioni di guadagno non strettamente legate a importanti celebrazioni quali ludi e feste religiose: i banchetti privati, ad esempio, o le lezioni di musica riservate a influenti personaggi dell'impero.

Come in Grecia, anche a Roma la cetra è considerata uno strumento per esecutori professionisti, utilizzata essenzialmente in due forme di specializzazione musicale: la citaristica puramente strumentale, considerata un'arte minore, poco diffusa nella cultura musicale latina rispetto alla ben più prestigiosa *ars citharoedica*, consistente quest'ultima nel canto solistico accompagnato da uno strumento a corda e ritenuta la massima espressione di tecnica musicale, superiore a tutte le altre discipline musicali.

Del resto i Romani tenevano in gran conto la capacità di suonare uno strumento a corda in combinazione con la voce: la singolarità e la difficoltà di questa disciplina si basano sulla stretta compenetrazione fra il canto e la musica realizzata da un unico solista, il *citharoedus*. Egli deve essere in grado di utilizzare al meglio sia le proprie qualità vocali, con un'ampiezza di voce individuata, almeno per un adulto, nella tessitura compresa tra il registro basso e il tenorile, sia quelle di esecutore (*artifex*) strumentale; l'esibizione, quindi, finisce necessariamente per essere valutata in base alla qualità della voce e alla bellezza della melodia.

I citaredi sono particolarmente favoriti dagli imperatori: il celebre Terpno, racconta Svetonio nell'opera *De vita duodecim Caesarum* (*Nero* 20), sicuramente si faceva ben pagare gli insegnamenti impartiti a un aspirante musicista come Nerone; il suo successore, Menecrates, nominato professore di citarodia dell'imperatore, ricevette patrimoni e case degne di generali trionfatori. Sempre Svetonio (*Vespasianu*s 19) riferisce che in occasione della riapertura del Teatro Marcello l'imperatore Vespasiano, nonostante la sua proverbiale parsimonia, compensò con ben 200.000 sesterzi i citaredi greci Terpno e Diodoro.

Ugualmente importanti sono gli onori a loro riservati: come narra Cassio Dione nella *Storia romana* (63, 20, 3), Diodoro ebbe il privilegio di montare sul carro di Nerone in occasione del suo ritorno trionfale a Roma; Carino gratificava poi tutti gli artisti greci, sia attori che musicisti, ricoprendoli d'oro, d'argento e di vesti in seta.

È interessante notare che anche i soprannomi rivelano la provenienza orientale di questi solisti: si pensi a Logus, citaredo al servizio del console Lucio Volusio Saturnino riportato nel *Corpus Inscriptionum Latinarum* (VI, 7286), il quale conta nella sua numerosa famiglia una solista cantante (*cantrix*) e ben due *actores*, o il citaredo Seleucus (fine I sec.), menzionato da Giovenale nelle *Satirae* (10, 211), un nome che evoca riferimenti all'Oriente ellenistico è ancora Apollonio, vincitore dell'intero ciclo di agoni internazionali. Alcuni nomi acquistano un significato particolare connesso con l'universo mitologico: un citaredo poteva essere soprannominato Apollo o addirittura Orfeo, o uno schiavo musico, una volta liberato, poteva assumere il solenne nome di un figlio di Zeus, Anfione, ancora attestato nel *Corpus Inscriptionum Latinarum* (VI 10124b), mitico inventore dell'*ars citharoedica*.

Lo spettacolo pantomimico

Accanto al fenomeno dei solisti, in periodo imperiale, una delle principali forme di spettacolo coreografico-musicale è il pantomimo, reputato dagli studiosi uno spettacolo tipicamente romano, sebbene di probabili origini elleniche, e definito dai greci "danza italica". Il pantomimo si diffonde nella capitale al tempo di Augusto: in definitiva si tratta di un balletto tragico o mitologico di più quadri in cui un unico esecutore si esibisce in tutti i ruoli, interpretando una sorta di danza drammatica sostenuta dalla musica. L'aspetto più interessante dello spettacolo pantomimico è che i solisti danzatori, ammirati, osannati, veri e propri *factotum*, sono accompagnati nelle loro esibizioni da cori e formazioni orchestrali di varia natura, sebbene il ruolo degli strumentisti e dei coristi sia indubbiamente secondario rispetto al *saltator*. Il pantomimo rappresenta il più importante esempio di spettacolo romano di epoca imperiale in cui le componenti strumentali e orchestrali sono di notevole rilevanza per la riuscita finale dello stesso spettacolo: grande

importanza hanno ai fini del successo popolare di questa forma di balletto la varietà strumentale (*tibiae* di diversa natura, strumenti a corda e percussioni), con la presenza di quella che potremmo definire "orchestra pantomimica". Tale elemento sicuramente contribuisce a rendere lo spettacolo una sorta di rivoluzionaria espressione artistica, a tal punto che gli studiosi l'hanno considerato un vero e proprio "nuovo teatro" romano: a partire dagli ultimi anni del I secolo a.C., in piena età augustea, il pantomimo acquista quella caratteristica di spettacolo altamente scenografico che lo accompagnerà per tutta l'età dell'impero romano, almeno per 500 anni, sino al sorgere dell'età bizantina.

Tutto si organizza intorno alla potenza espressiva della musica e ai gesti dell'unico attore-danzatore sul quale, nel tempo, si concentrano le attenzioni del pubblico e ricade l'intero peso dello spettacolo: i pantomimi regolano la messa in scena, dettano i versi al librettista, ispirano la musica e scelgono i soggetti in base alle loro abilità o difetti. Nello stesso tempo non esistono più sulla scena dialoghi, ma soltanto monologhi cantati da un folto coro composto, diversamente da quello tragico greco, da uomini e donne non danzanti che rimpiazzano il solista cantore dell'antica commedia. In definitiva, la musica invade tutto lo spazio scenico e la sua funzione è di mettere in risalto, come un'antica colonna sonora, i contenuti mitici e tragici raccontati dal pantomimo. Il danzatore, dopo l'annuncio dell'araldo, appare in scena indossando preziosissimi costumi di foggia orientale e una piccola maschera sul volto; gli abili gesti, le spettacolari evoluzioni e i rapidi cambiamenti di costume provocano negli spettatori entusiasmo, sorpresa e partecipazione emotiva alla trama. Il danzatore inoltre deve fare anche estrema attenzione a muoversi in sintonia con il materiale musicale sottostante, dotato probabilmente di un carattere definito al quale il pantomimo deve adeguarsi.

Così l'autore greco Luciano di Samosata, nella seconda metà del II secolo, descrive questa forma di spettacolo nella fondamentale opera *De saltatione* (63): "Gli altri spettacoli ti presentano da vedere o udire ciascuno una cosa sola, che è *aulos*, o cetra, o voce melodiosa…; ma questa del ballo te le presenta tutte, nella sua suppellettile entra ogni sorta di roba, *aulos*, siringa, nacchere, strepito di *kymbala* (strumento

simile ai moderni piatti orchestrali, costituito da due dischi di bronzo battuti ritmicamente l'uno contro l'altro), bella voce d'attore, concento di cantanti". Il testo di Luciano conferma che lo spettacolo era quindi dotato di un'orchestra, non sappiamo quanto ampia, in cui, accanto alle *tibiae*, alle siringhe e al nutrito gruppo di percussioni (*kymbala* e sandali di ferro, gli *scabella*), sono presenti anche altri tipi di strumenti, comprese arpe, cetre e lire. In sostanza, l'accompagnamento musicale non è più affidato a un unico strumento (*tibia*), come nella antica commedia repubblicana, ma a un eterogeneo gruppo di esecutori, soprattutto strumentisti a fiato, il quale agisce in stretta sintonia con il coro.

La musica orientale

A tutto questo si accompagna presso il pubblico romano l'attrazione per la musica di carattere orientale, sostenuta dai virtuosi esecutori che continuano ad affluire in Roma dalle più disparate regioni dell'impero, convinti di trovare successo e fortune economiche in una città che indubbiamente offre interessanti opportunità. Da Alessandria proviene il celebre virtuoso d'arpa triangolare (*trigonos*) Alexandros, il quale tiene a Roma, nella seconda metà del II secolo, un concerto pubblico che, racconta Ateneo di Naucrati nell'opera *I Sofisti a banchetto* (4, 183e), ha un tale successo da generare una sorta di mania musicale collettiva, tanto che ancora a distanza di tempo gli abitanti di Roma ricorderanno le sue musiche.

In conclusione, il gusto sfarzoso tipico della società imperiale segna la nascita a Roma di una funzione altamente spettacolare e massificata della musica, grazie soprattutto alla creazione di formazioni fondate sulla mescolanza timbrica di strumenti aerofoni, cordofoni e percussivi. Tale gusto per l'eterogeneità strumentale (*tibiae*, *scabella*, *harpae*, *citharae*), legato anche a un interesse culturale per mode musicali provenienti dall'Oriente, è un fenomeno tipicamente romano che non trova alcuna rispondenza nelle pratiche musicali greche e probabilmente rappresenta il primo passo verso l'affermazione delle grandi orchestre imperiali, di cui riferisce la nota e vivace descrizione di Seneca nella sua *Epistula ad Lucilium* (11, 84, 109): una quantità spropositata di

coreuti riempie le scalee del teatro e suonatori di trombe, *tibiae* e strumenti d'ogni genere occupano tutta la scena del teatro e perfino il sommo della cavea.

Le orchestre giungono nel tempo a diventare fondamentali nell'ambito della vita sociale e spettacolare romana, accompagnando costantemente gli eventi pubblici, i giochi circensi, i sanguinosi combattimenti dei gladiatori, con fragore di *tibiae*, *citharae*, organi e percussioni metalliche, in una sorta di rozza e primitiva eterofonia di suoni e timbri.

Vedi anche

Augusto: il fondatore dell'impero
Epitteto e Marco Aurelio. "Scelta" e discorso a se stesso
Seneca politico, scienziato e drammaturgo
Cammini della curiosità da Svetonio ad Apuleio
La rappresentazione visiva della musica romana
Gli strumenti musicali nel mondo romano: cenni di organologia antica
Eventi sonori e politica nella Roma imperiale
Un musicista greco alla corte dell'imperatore Adriano: Mesomede di Creta
Musica e retorica tra Grecia e Roma

Eventi sonori e politica nella Roma imperiale

di Donatella Restani

L'uso ideologico della musica da parte del potere politico nella Roma di età antica è ampiamente documentato nei testi greci e latini e nelle immagini. In particolare, le rappresentazioni degli eventi sonori descritti nei programmi figurativi e nei testi commissionati da Augusto, o a lui dedicati, sono uno dei tasselli significativi della propaganda politica imperiale. Essa diverrà per secoli un modello più volte imitato.

I silenzi imposti da Augusto

Non è rimasto nessun documento sui suoni e le musiche dei popoli alpini sterminati da Augusto: unica traccia delle loro culture scomparse resta il lunghissimo elenco di nomi di popoli vinti (*gentes devictae*) dell'iscrizione dedicatoria dell'arco, fatto innalzare nel 6 a.C. a La Turbie. Il *Trophée des Alpes*, che domina ancora isolato il paesaggio appena alle spalle di Monaco-Montecarlo, potrebbe essere immaginato come una sorta di monumento al silenzio imposto con le armi.

Dopo il trionfo su Antonio nella battaglia di Azio, in linea con il programma educativo e moralizzatore, Augusto sceglie, come divinità ufficiale dell'impero, Apollo dio di pace, di conciliazione e di cultura, che sostituisce l'arco da guerra con lo strumento musicale a corde, la *cithara*. Protagonista del programma di rinnovamento religioso, etico e culturale, il dio diviene una presenza costante nell'immaginario augusteo figurativo e testuale: da un lato, il grande tempio sul Palatino (28 a.C.), le sculture, le statue, gli affreschi e le monete; dall'altro, le *Odi* di Orazio e le *Elegie* di Properzio (4, 6, 69-70): "ho cantato già abbastanza la guerra: Apollo vincitore chiede la *cithara*, / e si spoglia delle armi per i placidi cori" (*bella satis cecini: citharam iam poscit Apollo* / *uictor et ad placidos exuit arma choros*).

Un altro messaggio antibellico e del tutto anticonvenzionale è sotteso da Virgilio ad alcune descrizioni di eventi sonori dell'*Eneide*. Il tessuto lessicale e semantico di alcuni libri è particolarmente intriso di richiami

alla sfera dell’udibile: una ventina nel primo; una quarantina nel quarto; una cinquantina nell’ultimo, il dodicesimo. Il vocabolario è composto da una sessantina di parole non tecniche, tratte dal linguaggio quotidiano. Esse descrivono le esperienze sonore che accomunano vincitori e vinti nel dolore per una morte tanto ineluttabile quanto inutile. L’*Eneide* si apre e si chiude con un gemito: di Enea (1, 93), durante la tempesta che lo fa riparare sulle rive dell’Africa; di Turno, che muore (12, 952): “la vita con un gemito fugge sdegnosa tra le ombre” (*vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras*).

Sono accomunate dalla medesima emissione di voce anche alcune donne: Didone, che geme per il dolore dell’abbandono (1, 409); Anna, sua sorella, che la soccorre morente e ne deterge il sangue (4, 687); Camilla, la vergine guerriera, figlia del re dei Volsci, che muore in battaglia (11, 831, identico a 12, 952). Inoltre gemono piangono e urlano le donne di Cartagine, durante la tragica ultima notte della loro regina (4, 667-668): “le case fremono di lamenti, di gemiti, di urla / femminee; il cielo risuona di un grande pianto” (*lamentis gemitu que et femineo ululatu* / *tecta fremunt, resonat magnis plangoribus aether*) e le donne nel palazzo di Priamo, durante un’altra notte cruciale in cui Ilio è colta di sorpresa, devastata e incendiata (2, 486-488): “L’interno del palazzo risuona di gemiti / e d’un misero tumulto; le ampie stanze remote / ululano di pianti femminili” (*At domus interior gemitu miseroque tumultu* / *miscetur penitusque cavae plangoribus aedes* / *femminei ululant*).

Per le vie di Cartagine e dalle stanze delle donne di Ilio risuona anche un altro grido femminile, lanciato quando la vita della comunità muta radicalmente: l’*ululatus*, che esprime un presagio infausto, come all’atto del *coniugium* di Didone con Enea (4, 168); o una gioia, come al ritorno trionfale di Pentesilea, che comanda le Amazzoni in aiuto dei Troiani dopo la morte di Ettore (11, 662); oppure un dolore, come ai funerali di Pallante, figlio di Evandro e compagno di Enea contro Turno (11, 190). La sorella di quest’ultimo, Giuturna, è assimilata alla rondine (12, 473-477), sfortunata protagonista di racconti tradizionali, che fa risuonare il suo verso (*sonat*) in uno scenario desolato (12, 476 ss.) e anticipa

l’arrivo di quella civetta che Giove le invia, infausto presagio alla vigilia dello scontro finale di Turno con Enea.

Un differente aspetto della propaganda augustea riguarda la progettazione di un vasto rinnovamento urbanistico che, secondo la dedica ad Augusto del trattato *Sull’architettura* di Vitruvio Pollione, fosse degno di essere affidato alla memoria dei posteri, in rapporto alla grandezza delle imprese imperiali (1, 1). Per realizzare opere che siano l’espressione del “buon governo in tempo di guerra e in tempo di pace” l’architetto deve conoscere numerose discipline, comprendenti, fra le altre, elementi di trattatistica musicale (*musicam scierit*) e saper giudicare i risultati prodotti dalle varie tecniche: pratica e teoria (*ea nascitur e fabrica et ratiocinatione*). In particolare, appresi i fondamenti dell’acustica applicata, l’architetto deve essere in grado di intervenire su tre ambiti (1, 1, 8). Il primo riguarda le macchine da guerra: egli deve saper regolare correttamente baliste, catapulte e scorpioni, ovvero macchine complesse che operano attraverso funi e fasci di corde, funzionanti sul modello degli strumenti musicali a corde: “questi non sono fissati e bloccati se non nel momento in cui fanno giungere alle orecchie del tecnico suoni determinati e regolari” (*nisi sonitus ad artificis aures certos et aequales fecerint*).

Se le funi che reggono le catapulte sono state ben calibrate, esse devono emettere, al tocco della mano, da entrambe le parti un medesimo suono (10, 12, 2: *in utroque sonitus habeant responsum*): pertanto solo con la verifica acustica le catapulte possono essere regolate con precisione (*ad sonitum musicis auditionibus catapultae temperantur*). Il secondo concerne i teatri: l’architetto deve sapere distribuire i vasi di bronzo al di sotto delle gradinate secondo distanze adeguate e proporzioni musicali, in modo che la voce dell’attore venga amplificata all’urto con i vasi e giunga alle orecchie degli spettatori più chiara e più gradevole (*clarior et savior ad spectatorum pervenit aures*) (5, 5). Il terzo si riferisce alle competenze utili alla costruzione degli organi idraulici (10, 8: *hydraulicas quoque machinas*) e di macchine ad aria: anch’esse richiedono la conoscenza teorica e pratica delle proporzioni (*rationes*) e degli intervalli musicali, ovvero una conoscenza essenziale della

trattatistica musicale di Aristosseno di Taranto (5, 4), il musicologo greco più famoso dell'antichità.

Eredità di un modello di propaganda culturale e politica

La promozione vitruviana del primato del *princeps* attraverso la tecnologia applicata alla costruzione e all'uso di macchine difensive o celebrative, catapulte o organi, e di impianti che valorizzino a pieno le possibilità degli edifici teatrali, da un lato imita l'atteggiamento dei sovrani ellenistici – si pensi al rapporto tra l'inventore delle macchine sonore idrauliche, Ctesibio, e Tolemeo II Filadelfo; dall'altro diviene, a sua volta, insieme a quello alessandrino, un modello di lunga durata. Per esempio, Nerone avrebbe posseduto un organo idraulico di "genere nuovo e mai visto prima", di cui sa illustrare le novità del funzionamento da un punto di vista teorico ai senatori, convocati nella sua residenza privata e avrebbe aspirato a poterlo mostrare al pubblico, in teatro (Svetonio, *Nerone*, 40, 4). Teodorico, re degli Ostrogoti, educato alla corte bizantina di Costantinopoli, interviene a favore del patrimonio artistico e architettonico della città di Roma, per esempio facendo consolidare alcune strutture pericolanti del teatro di Pompeo, e fa della *civilitas* la giustificazione ideologica principale della propaganda politica del suo regno, proposto come *imitatio imperii*. In quanto tale, essa esprimeva una forma di superiorità, sia politica sia culturale, sugli altri regni, come quello dei Franchi. Per cercare un musicista idoneo alla richiesta del loro re, Clodoveo, che era stato colpito dalla fama del cantore e strumentista (*citharoedus*) presente durante i convivi della corte di Ravenna (*conuiuii nostri fama pellectus*), Teodorico ordina a Cassiodoro di scrivere (*Variae*, 1, 40) a Boezio: "poiché sei noto come esperto del sapere musicale" (*quod te eruditionis musicae peritum esse noueramus*).

Analogamente, furono cercati per Gundobado, re dei Burgundi, due oggetti straordinari (e i tecnici per farli funzionare) descritti nelle relazioni dei legati alla corte di Ravenna: un orologio idraulico con automa sonoro d'uso quotidiano alla corte di Teodorico, ma che sarebbe risultato straordinario altrove, e uno solare. Di frequente, là dove le armi non raggiungono il risultato, sono i diversivi piacevoli a ottenerlo:

Cassiodoro (*Variae*, 1, 45, 1-2) ricorda questa norma diplomatica valida nella Roma antica e non solo.

Vedi anche

Augusto: il fondatore dell’impero
Epitteto e Marco Aurelio. “Scelta” e discorso a se stesso
Cammini della curiosità da Svetonio ad Apuleio
La rappresentazione visiva della musica romana
Gli strumenti musicali nel mondo romano: cenni di organologia antica
Eventi sonori e politica nella Roma imperiale
Un musicista greco alla corte dell’imperatore Adriano: Mesomede di Creta
Musica e retorica tra Grecia e Roma

Un musicista greco alla corte dell’imperatore Adriano: Mesomede di Creta

di Eleonora Rocconi

L’attività del musicista greco Mesomede di Creta alla corte dell’imperatore Adriano è testimoniata da numerose fonti, alcune delle quali tramandano non solo i titoli o i testi dei suoi componimenti, ma anche le musiche, nello specifico due proemi e due inni religiosi. Questi componimenti di Mesomede, pubblicati per la prima volta da Vincenzo Galilei nel 1581, sono i primi brani musicali dell’antichità classica ad essere conosciuti nel mondo moderno.

Un musicista greco alla corte dell’imperatore

La concezione imperiale e la propaganda culturale di Adriano, imperatore profondamente ellenofilo nei gusti artistici, poggia su un modello educativo di evidente matrice greca nel cui ambito trova ampio spazio la musica, come testimoniano in proposito alcune fonti biografiche sull’imperatore che, accanto alla sua grande passione per la poesia e la letteratura, ne citano la perizia nell’arte di suonare e cantare (*Vita di Adriano*, 14, 8-9). Purtroppo non conosciamo né i maestri né il percorso di studi musicali seguiti da Adriano, ma sappiamo quanto egli ami circondarsi di letterati e intellettuali che contribuiscono ad alimentare il suo programma di “ellenizzazione” personale e culturale. Tra questi personaggi spicca il nome di un musicista, la cui fama è testimoniata da numerose fonti letterarie: Mesomede di Creta.

Poche sono le notizie biografiche che possediamo su di lui. La *Suda* (un’enciclopedia in lingua greca del X secolo che raccoglie numerose informazioni su storia e biografie antiche) dedica un lemma a “Mesomede, cretese, poeta lirico, vissuto all’epoca di Adriano, liberto dell’imperatore e sommamente a lui caro. È infatti l’autore di un encomio di Antinoo, che era il fanciullo amato da Adriano, e di vari altri componimenti. Quando Antonino (cioè Marco Aurelio Antonino, più noto con il nome di Caracalla) dopo aver ricercato la tomba di Silla la

restaurò, innalzò un cenotafio anche a Mesomede, autore di composizioni citarodiche …” (*Suda* m 668). Mesomede è quindi di origine greca, come gran parte degli artisti di corte del mondo romano e, secondo quanto afferma la *Suda*, compositore di brani solistici accompagnati dallo strumento a corda tipico dei professionisti, la cetra, pur se le fonti testimoniano anche una sua produzione cultuale più verosimilmente intonata da un coro. Non conosciamo la data della sua morte, ma sappiamo che sopravvive all’imperatore e la sua fama è ricordata ancora da altri autori nella tarda antichità. I componimenti superstiti di questo musicista – o, per meglio dire, a lui attribuiti dalla tradizione antica – sono in tutto 14, tramandati da fonti differenti. I più famosi sono due proemi e due inni contenuti in una serie di manoscritti databili tra XIII e XVII secolo e corredati di notazione musicale antica, vale a dire di simboli alfabetici con funzione melodica, che noi siamo oggi in grado di interpretare e trascrivere grazie ad alcuni trattati teorici della tarda antichità. Il primo editore di queste composizioni è Vincenzo Galilei, una delle figure più importanti nella vita musicale del tardo Rinascimento, che nel 1581 li stampa (senza però trascriverli) nel suo famoso *Dialogo della musica antica e della moderna*, comunicando di averne avuta notizia dall’umanista Girolamo Mei (1519-1594): “eccovi appresso quattro antiche cantilene, composte nel modo Lydio, da uno degli antichi Musici Greci; le quali furono trovate in Roma da un gentiluomo nostro Fiorentino, nella libreria del Cardinale Sant’Angiolo, in alcune certe carte che erano dopo a uno libro antichissimo in penna, della Musica d’Aristide Quintiliano e di Briennio…”. In realtà questi brani sono tramandati in coda ad un trattato musicale attribuito a un certo Dionisio, attivo a Costantinopoli nel X secolo alla corte dell’imperatore Costantino: *Dionisiou*, “di Dioniso”, è infatti il nome che Galilei fa precedere ai brani, intendendolo come nome dell’autore. Tali composizioni (la cui paternità è riconducibile al musicista cretese solo sulla base delle antiche citazioni dell’*Inno a Nemesi* che si ritrovano in altre fonti) sono per noi particolarmente importanti in quanto costituiscono i primi brani musicali dell’antichità classica ad essere conosciuti nel mondo moderno.

Le musiche superstiti

L’*Inno alla Musa* e l’*Inno a Calliope ed Apollo* sono due brevissime composizioni chiaramente identificabili quali “proemi” (*prooimia*, alla lettera “prima della strada o del viaggio”, con una chiara allusione alla metafora del canto come “via”, molto comune nella tradizione antica), vale a dire quali introduzioni musicali, vocali o semplicemente strumentali, che i musicisti antichi sono soliti anteporre alle loro esecuzioni. Lo scopo di tali proemi è certamente quello di propiziarsi il favore degli dèi (è sempre presente un’invocazione a divinità protettrici della musica e della poesia) ma anche, più semplicemente, quello di fissare il ritmo e la tonalità del brano a seguire, nonché di catturare l’attenzione del pubblico (che, diversamente da quello che avviene nelle esibizioni musicali moderne, nella Roma antica non sta certo in rispettoso silenzio in attesa che il musicista inizi la sua esibizione!). Gli altri due componimenti pubblicati dal Galilei sono invece notevolmente più estesi: si tratta in entrambi i casi di inni religiosi, quindi più verosimilmente intonati da un coro. Nei manoscritti, l’*Inno al Sole* si apre con sei versi, in grave ritmo spondiaco, che richiamano al silenzio tutti gli elementi prima dell’epifania di Apollo Febo (vale a dire prima del sorgere del sole, evidente cornice della celebrazione rituale), molto probabilmente declamati dal sacerdote prima che il coro intoni il canto vero e proprio: “Faccia silenzio tutto il cielo, / la terra e il mare e i venti, / tacciano correnti, valli, / echi e suoni di uccelli: / sta infatti per giungere a noi / il giovane Febo dalla bella chioma”. L’altro inno tramandato sotto il nome di Mesomede è invece indirizzato a Nemesi, una figura mitologica che personifica la “giustizia compensatrice”, concetto che si basa sull’assunto che il mondo risponde ad una sorta di armonia, per cui bene e male si compensano. Tale brano pare essere stato particolarmente famoso nell’antichità, in quanto è citato da alcuni scrittori antichi anche molti secoli dopo la sua composizione. Entrambi i brani musicali si caratterizzano per uno stile musicale privo di modulazioni e alquanto ripetitivo, non particolarmente melodioso ma dal carattere solenne, tipico della musica cultuale, la cui funzione era essenzialmente quella di predisporre l’animo dei fedeli al rito religioso.

Altre composizioni

Altri brani di diverso carattere suggeriscono una alquanto differenziata attività poetico-musicale di Mesomede alla corte dell'imperatore. In un codice conservato presso la Biblioteca Vaticana (*Ottobonianus Graecus* 59, XIII-XIV sec.) si trovano altri otto componimenti preceduti dall'indicazione "privati della notazione musicale": tale nota del copista indica chiaramente che, nella fonte dell'Ottoboniano, erano originariamente presenti anche i segni relativi alla melodia, ma che il copista non li ha intenzionalmente riportati sulla copia che stava redigendo. I temi trattati da queste composizioni sono alquanto variegati: oltre a due inni *Alla Natura* e *A Iside*, si leggono due inni *Alla meridiana* (*Eis orologion*) e *All'Adriatico*, l'*Ekphrasis* (o *Descrizione*) *di una spugna* e i brani *Su un cigno* e *Su una mosca*. Altri due componimenti (gli unici trasmessi non in forma anonima, ma esplicitamente sotto il nome dell'autore) sono invece contenuti nella raccolta di epigrammi greci, compilata nella tarda antichità, conosciuta con il nome di *Antologia Palatina:* nel primo caso abbiamo un poema che descrive la fabbricazione del vetro, nel secondo uno che descrive una strana tipologia di sfinge, l'animale mitico canonicamente rappresentato con corpo di leone dotato di ali, testa di donna e coda di serpente. Il poema di Mesomede illustra una sfinge che non sembra trovare riscontro nell'iconografia antica, e la sua stranezza è ricordata anche dalla pagina che Marguerite Yourcenar (1903-1987) dedica all'esibizione musicale di Mesomede nel Museo di Alessandria nel suo celebre romanzo *Memorie di Adriano:* "Ad Alessandria, il poeta Pancrate ci organizzò una festa al Museo… Mesomede di Creta, il mio musico prediletto, accompagnò sull'organo ad acqua il recitativo del suo poema *La Sfinge*, un'opera inquietante, sinuosa, sfuggente come la sabbia al vento". La critica recente (Musso, *La Sfinge di Mesomede* 1988) ha identificato questo strano animale mitico in un mosaico conservato in un'abbazia del X secolo a Grazzano Badoglio, nel Monferrato, posto sulla tomba di Aleramo, fondatore e benefattore dell'abbazia stessa. Nel mosaico, di evidente matrice pagana (probabilmente riutilizzato dopo la rimozione da una villa romana della zona proprio grazie al soggetto mitico) sono rappresentati due animali mostruosi posti uno di fronte all'altro: nel riquadro di destra vi è raffigurato un drago leonino, in quello di sinistra una sfinge che sembra corrispondere alla descrizione di Mesomede – volto di donna, corpo di

leone nella parte centrale, di drago nella parte posteriore, e zampe di chimera (il piede spurio citato nel componimento). In epoca imperiale la sfinge è infatti simbolo di Iside, signora di tutti gli elementi (alla quale Mesomede dedica anche un inno, come già ricordato), e il culto di tale dea è attestato anche in zone limitrofe del Piemonte.

A questi brani poetici riconducibili alla paternità del musicista cretese si può, forse, aggiungere il testo dell'encomio che Mesomede avrebbe composto per Antinoo, il fanciullo amato dall'imperatore, che gli studiosi hanno creduto di poter riconoscere in un'iscrizione parzialmente recuperata presso il tempio di Apollo Ilate a Kourion, nell'isola di Cipro (Kourion n. 104). In tale iscrizione il poeta si rivolge alla Musa, chiedendole di accoglierlo quale infelice messaggero della morte del fanciullo e invitandola a pregare il giovane quale novello Adone (personaggio mitico simbolo della giovanile bellezza maschile, amato da Afrodite e morto anch'egli, come Antinoo, prematuramente).

Vedi anche
L'età degli Antonini, ovvero della scoperta dell'interiorità
I Romani e gli animali
La religione romana
Lo spazio religioso
Preghiere e formule religiose
Spettacoli ed esecutori nella Roma imperiale
Eventi sonori e politica nella Roma imperiale
Musica e retorica tra Grecia e Roma

Musica e retorica tra Grecia e Roma

di Donatella Restani

La comparazione tra i sistemi di comunicazione della retorica e della musica, che costituiscono una delle principali eredità del mondo antico, non va storicamente considerata come frutto di un pensiero unitario, in quanto si configura in modo differente a seconda del periodo storico. Lo documentano brani tratti dalle più rappresentative opere retoriche greche e latine prodotte nei secoli compresi tra il IV a.C. e il I d.C., come la Retorica *di Aristotele, gli anonimi* Sullo stile *e* Sul sublime*, i trattati di Dionigi di Alicarnasso e Quintiliano.*

Grammatica e musica

A partire dal VI secolo a.C., e ancora per tutto il IV, gli insegnamenti della grammatica e della musica costituiscono la base comune per l'apprendimento di tutti gli altri saperi: vi sono istruiti letterati, filosofi e sofisti come Laso di Ermione, Democrito, Ippia e Eraclide Pontico. Ancora a distanza di molti secoli Filodemo considera la grammatica e la musica discipline analoghe e Plutarco ritiene che abbiano in comune l'oggetto di studio: la voce umana.

L'esistenza di uno stretto rapporto tra grammatica e musica ha una probabile origine di matrice pitagorica; sostenuta in alcuni dialoghi di Platone, è poi ribadita nei trattati musicali di due continuatori di Aristotele: uno diretto, Aristosseno, e uno molto più tardo, Adrasto di Afrodisia. Tale idea è poi diffusa nel mondo latino attraverso la traduzione latina e il commento del *Timeo* platonico ad opera di Calcidio (IV sec.).

Insegnamento orale e scritto

Cantori e rapsodi, ma anche attori e oratori, in quanto "tecnici della voce" apprendono in maniera analoga le pratiche per intonare la voce o recitare. Il volume, l'altezza, le inflessioni del tono, il ritmo sono tutti elementi indispensabili per una comunicazione efficace, capace di

raggiungere l’animo degli ascoltatori (ancor prima della mente) suscitando una vasta gamma di emozioni e di reazioni.

Non è infatti raro che i retori, professionisti della comunicazione dell’antichità, abbiano conoscenze musicali approfondite, spesso frutto di una tradizione culturale diffusa nella famiglia di origine più o meno allargata. È lo stesso Aristotele che nella *Retorica* (3, 1403b) attesta l’esigenza di trasferire nella trattatistica dedicata all’oratoria le linee portanti e i precetti della pratica musicale: nel momento in cui gli attori iniziano a godere di maggiore considerazione sociale rispetto agli stessi poeti, ci si accorge che lo studio della recitazione può travalicare i confini dei suoi ambiti tradizionali, come il teatro e la poesia, per diventare un fattore vincente anche nei dibattiti politici. Aristotele sottolinea che, proprio a causa di questo stato di cose, la recitazione possiede di fatto un’efficacia straordinaria sull’uditorio (*pros ten akroaten*) ormai abituato a subire il fascino della voce più che a seguire il ragionamento, e che per tali ragioni i meccanismi della recitazione, comprese le reazioni emotive del pubblico, sono divenute – come la poetica – oggetto di riflessione nella trattatistica. Nella *Retorica* (3, 1, 1403b) Aristotele definisce il fenomeno stesso della recitazione (*ta peri ten hypokrisin*): essa riguarda “la voce e il modo in cui essa deve essere usata per esprimere ciascuna emozione (*pathos*) – quando, ad esempio, deve essere forte, quando debole, quando media – e il modo in cui ci si deve servire dei toni (*tonois*) – acuto, grave e medio – e quali ritmi devono essere seguiti in ogni caso. Tre sono gli elementi che si devono considerare: essi sono il volume, l’armonia e il ritmo (*megethos*, *harmonia*, *rhythmos*)”.

Aristotele dunque prosegue con la trattazione sistematica delle relazioni esistenti tra la disposizione delle parti del discorso e la loro esecuzione, nella quale le dinamiche dello stile sono spesso comparate alle dinamiche della musica che l’oratore conosce bene e che sono del tutto comprensibili anche al vasto pubblico. Il confronto più noto (*Retorica* 3, 14, 1414b) concerne l’esordio dell’orazione, il prologo di una lirica e il preludio di una composizione strumentale per *aulos*, il principale strumento a fiato nel mondo greco: “Il preludio è simile all’esordio dei discorsi epidittici, poiché i suonatori di *aulos* eseguono per prima cosa

un pezzo che sanno eseguire abilmente e lo collegano alla nota iniziale del motivo, e anche nei discorsi epidittici si deve scrivere in questo modo: dopo aver detto quel che si vuole, introdurre il motivo e collegarlo, come tutti fanno".

Il paragone sarà ripreso, intorno al 55 a.C., da Cicerone nel *De oratore* (2, 80, 325): "L'esordio poi dovrà essere strettamente legato al resto del discorso, in modo da apparire un membro del corpo ad esso intimamente connesso, e non qualcosa di appiccicato come il preludio di un citaredo".

Sviluppi della trattatistica nel mondo romano

Non sappiamo se veramente Cicerone sia stato allievo di Demetrio di Siria, a Roma nell'80 a.C., quando si trasmette il trattato *Sullo stile* (*Peri hermeneias*), la cui paternità è poi attribuita al più celebre Demetrio Falereo. Tuttavia sembra ricercata in esso una coerenza tra i vari livelli di articolazione del testo: suono, lessico, sintassi e significato. Il retore cita (*Sullo stile*, 185) come esempio di frase dal ritmo "allungato" il testo di Platone (*Repubblica* 3, 399d) "Mentre nelle zone di campagna per i pastori ci sarebbe una siringa" (*kai au kat'agrous tois poimesin syrinx an tis eie*), che riproduce nella scelta e nell'ordine delle parole una sorta di imitazione del suono dello strumento.

Circa cinquant'anni dopo la diffusione del trattato *Sullo stile* e una ventina dopo gli scritti retorici ciceroniani, quando la propaganda politica dell'età augustea diffonde l'immagine di Roma come città "greca" che aveva appreso la *paideia* greca e risultava pertanto giustificata nel suo ruolo di dominatrice del mondo "greco", le élite greche a Roma conquistano ruolo e prestigio non solo culturale ma anche politico. Immigrati colti e provenienti da famiglie di rango nobiliare dell'Asia Minore si legano a influenti famiglie romane. Ne è un esempio Dionigi di Alicarnasso, maestro di retorica a Roma tra il 30 e il 21 a.C.

Dionigi ha tra i suoi allievi uno dei giovani rampolli della potente *gens* Metilia, Rufo, il futuro proconsole d'Asia, al quale dedica per il

compimento della maggiore età il *Peri syntheseos onomaton* (*Sulla composizione delle parole*). Dionigi conosce e utilizza il lessico tecnico musicale, ha letto Aristosseno e sa indirizzare l'allievo verso l'ascolto di un oratore con intensa partecipazione affettiva ed emotiva, che compara con l'esperienza dell'ascolto di un'esecuzione musicale (11, 8-9 e 13). La reazione indignata dell'ascoltatore attento e non musicista di professione di fronte alla nota falsa di una famosa citarista o all'intonazione imprecisa di un celebre auleta, o all'andar fuori tempo, si basa sulla capacità di provare sentimenti e di condividere quel modo di sentire (*pathos*) che, per natura, accomuna gli uomini; ma egli stesso non è altrettanto capace di riprodurre anche soltanto uno di quei suoni che gli strumentisti hanno imparato attraverso un lungo apprendistato tecnico, né di esprimere un giudizio sull'ascolto di un'esecuzione concertistica secondo le categorie degli esperti (*technitai*) nella scienza della musica. La conclusione cui si giunge è di sapore aristotelico: "anche la scienza (*episteme*) dei discorsi politici è una sorta di musica (*mousike*), che differisce da quella canora e strumentale (*tes en ode kai organois*) nella quantità (*to poso*), ma non nella qualità (*to poio*)".

Quanto alle proprie emozioni come ascoltatore, Dionigi (*Demostene*, 22, 1, 1) è persino più esplicito e paragona l'ascolto di Isocrate a melodie strumentali o vocali che influenzavano il suo stato d'animo: "Quando leggo un qualsiasi discorso di Isocrate, o di quelli composti per i tribunali o per le assemblee, […], io divento ponderato nel mio modo di sentire e di comportarmi, e sento una profonda tranquillità dentro di me, come gli ascoltatori o delle composizioni (*spondeia*) per aulo, o dei canti in dorico o in enarmonico".

A distanza di un paio di generazioni, l'autore del *Sublime* (40 ca.) specifica i dettagli dei procedimenti verbali che provocano nell'ascoltatore i medesimi effetti della musica, ricorrendo di nuovo a un confronto.

In un caso la figura retorica della perifrasi è confrontata con la parafonia (28, 1): "Come infatti nella musica, per mezzo dei cosiddetti suoni di accompagnamento (*dia ton paraphonon kaloumenon*) il suono principale risulta più dolce, così la perifrasi spesso consuona con il tema

principale”. In un altro caso la retorica è addirittura la quinta fonte del sublime, dall’anonimo trattatista identificata con la *synthesis onomaton*, la *compositio verborum* (39, 3): “la composizione ” spiega “è come l’innata armonia verbale dell’uomo (*harmonian tina ousan logon anthropois emphyton*), che cattura con l’orecchio anche l’anima, che mobilita gli aspetti più vari dei nomi, dei pensieri, dei fatti, della bellezza, della melodia […], che immette il *pathos* incalzante di chi sta parlando nell’anima di quanti, standogli vicini, lo ascoltano con sempre crescente partecipazione”.

Questa *compositio verborum* nell’*Institutio oratoria* (1, 10, 23) viene definita da Quintiliano “una composizione e suoni variabili secondo il tenore degli argomenti, nel discorso come nella musica” (*compositio et sonus in oratione quoque varie pro rerum modo… sicut in musica*).

La retorica spiegata attraverso la musica

Tra il sistema di comunicazione dell’oratoria e quello della musica sono dunque rilevabili soprattutto quattro punti di contatto: l’articolazione in “parti” del discorso e del componimento musicale (Aristotele); gli effetti della scelta, dell’ordine e della connessione di alcune unità (*Sullo stile*); i modi e gli effetti dell’esperienza comunicativa sugli ascoltatori (Dionigi) e infine il livello, ancora più tecnico, che concerne l’analogia tra il funzionamento delle figure retoriche nell’oratoria e i meccanismi della musica (*Del sublime* e Quintiliano).

Alla luce del percorso che ha fatto emergere tali confronti, vale la pena concludere con la seguente riflessione: se, come ha insegnato Warren Kirkendale (1932-), il rapporto comparativo tra la musica e la retorica costituisce una delle principali eredità del mondo antico, i due sistemi di comunicazione vanno però considerati (seguendo i suggerimenti di Alberto Gallo e di altri autorevoli studiosi) non come un insieme unitario, ma come due sistemi che si rapportano tra loro in modo alquanto differente a seconda dei diversi periodi storici. Se in epoche più recenti, infatti, la retorica è stata utilizzata per spiegare le articolazioni compositive di un determinato brano musicale, per l’antichità è stata soprattutto la retorica a spiegare i propri procedimenti attraverso quelli della musica, e non viceversa.

Vedi anche

[Cicerone e il lessico filosofico latino]
[Cesare, il vincitore degli “altri”]
[Ultime forme della letteratura tardoantica]

Immagini

La linea greca in Etruria

Corona a foglie di alloro, da Vulci, 350 a.C. ca., oro, Città del Vaticano, Museo Gregoriano Etrusco

Interno della Tomba Inghirami di Volterra, ricostruita nel giardino del Museo Archeologico Nazionale di Firenze

Sarcofago delle Amazzoni, dettaglio, da Tarquinia, 340-330 a.C. ca., Firenze, Museo Archeologico Nazionale

Apollo ed Eracle di Veio, ornavano la trave di colmo del tempio di Veio in località Portonacci, fine VI secolo a.C., Roma, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia

Rilievo - storia e mitologia

Scena di lotta, forse tra Orazi e Curiazi, più probabilmente tra Romolo e Remo, combattuta vicino al Ficus Ruminalis; frammento di fregio dalla Basilica Emilia, I sec. a.C.-I sec., marmo pentelico, Roma, Palazzo Massimo alle Terme

Il miracolo della pioggia, dettaglio dalla Colonna di Marco Aurelio, 180-193 ca., bassorilievo in marmo, Roma, piazza Colonna

Colonna Traiana, 113, Roma, Via dei Fori Imperiali

Parata dei cavalieri, dettaglio della base della colonna di Antonino Pio

Satiro, ninfa e fanciullo, da Ercolano, bassorilievo, Napoli, Museo Archeologico Nazionale

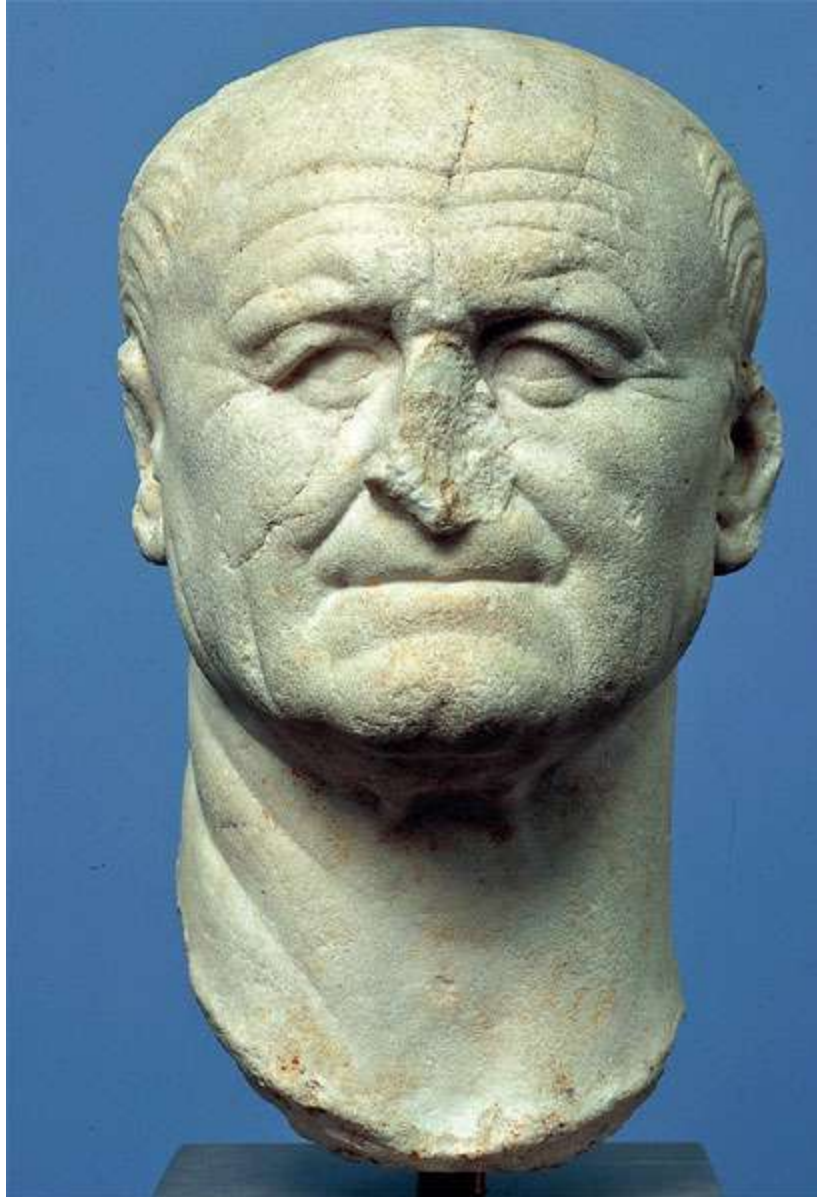
Apoteosi di Antonino e di sua moglie Faustina sorretti da un genio alato, base della colonna di Antonino Pio, Città del Vaticano, Cortile delle corazze

Sculture in azione

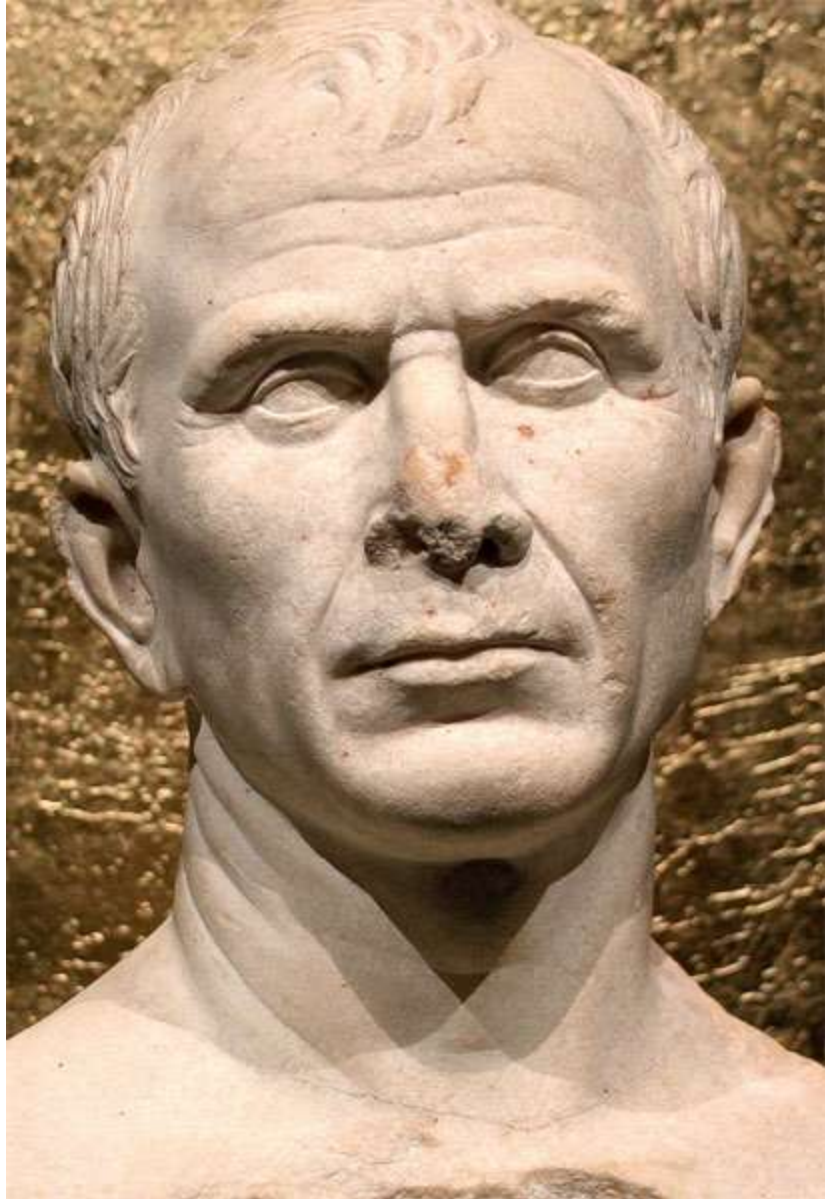
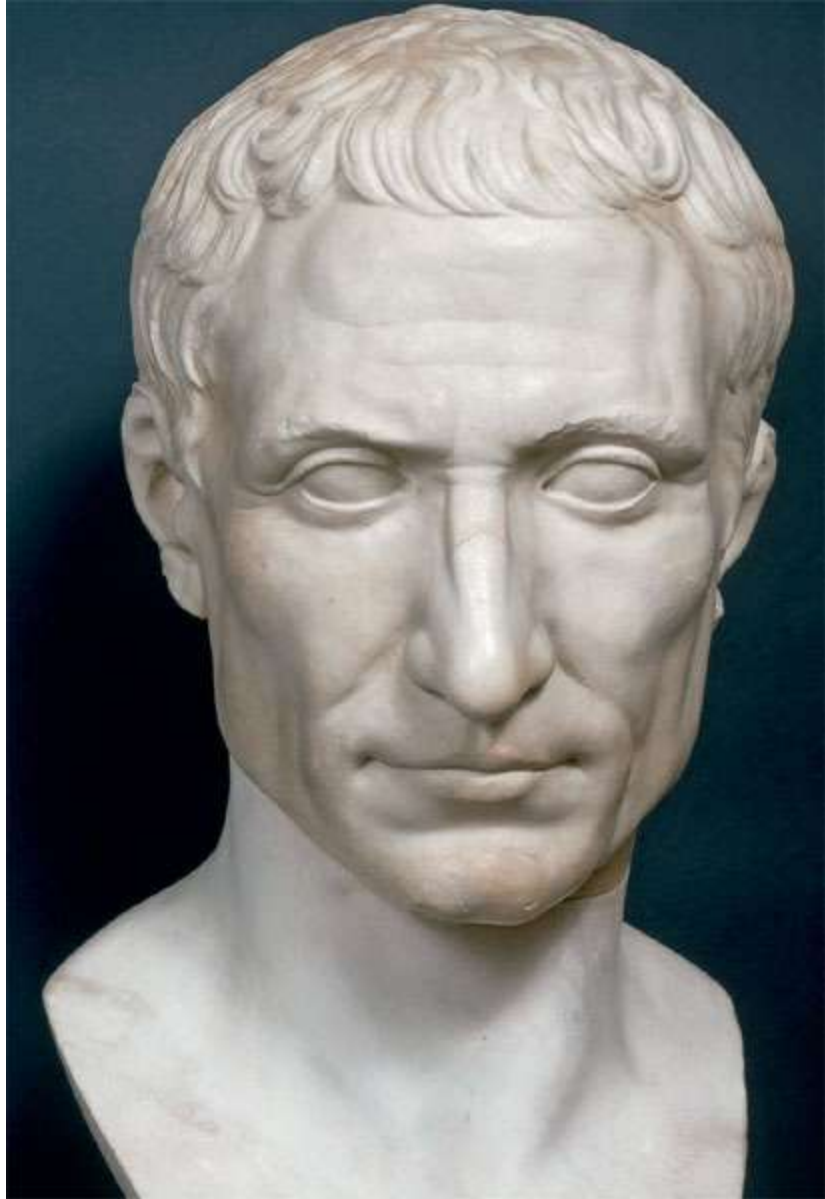
Ragazza che legge, copia da un modello di età ellenistica, seconda metà del I secolo, Parigi, Bibliothèque Nationale de France

Statue di corridori rinvenute nel peristilio rettangolare di Villa dei Papiri a Ercolano, probabilmente copie di originali greci di fine IV-inizio III secolo a.C., bronzo, Napoli, Museo Archeologico Nazionale

Una moltitudine di ritratti

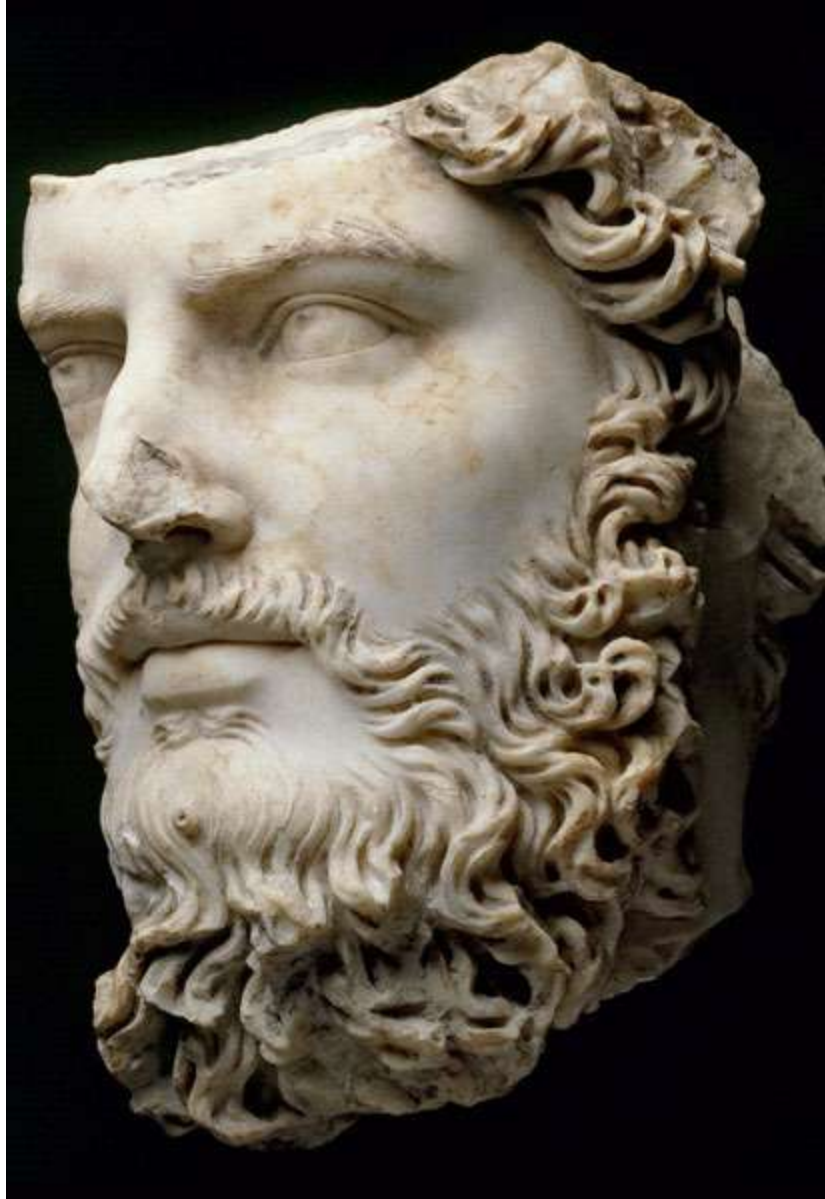
Ritratto di Gneo Pompeo, forse un ritratto postumo, copia di un originale del 50 a.C. ca. realizzato per il suo teatro a Roma, 50-60 d.C., marmo, Copenhagen, Ny-Carlsberg-Glyptothek

Ritratto di Vespasiano, 75-79 ca., marmo, Copenhagen, Ny-Carlsberg-Glyptothek

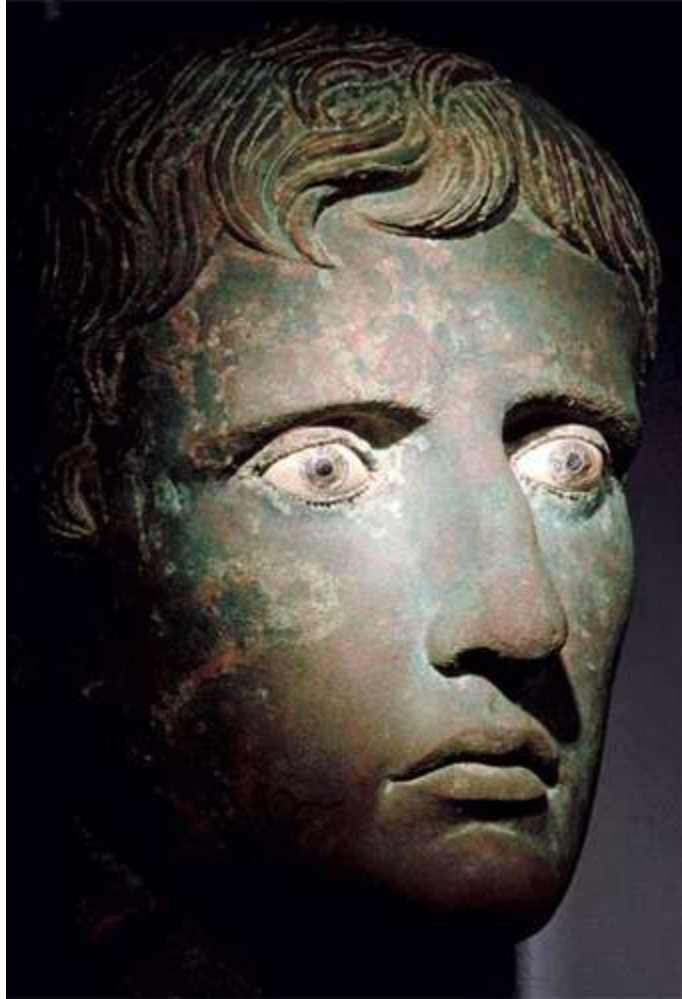
Oratore, il cosiddetto “Arringatore del Trasimeno”, di nome Avile Metils, uomo politico romano di origine etrusca, secondo l’iscrizione incisa sull’orlo della toga, da Perugia, 80 a.C. ca., bronzo, Firenze, Museo Archeologico Nazionale

Busto di Cicerone, metà I secolo a.C., marmo, Roma, Musei Capitolini, Sala dei Filosofi

Ritratto di Cesare, uno dei rari non idealizzati, ritrovato nel Rodano, 46 a.C. ca., marmo greco, Arles, Musée départemental Arles antique

Testa di Giulio Cesare, età imperiale, marmo, Roma, Museo Pio-Clementino, Musei Vaticani

Busto di Germanico in tenuta militare. Il naso rotto e la croce incisa sulla fronte sono dovuti probabilmente a cristiani, che avrebbero danneggiato la statua nella tarda antichità, basanite, Londra, British Museum

Ritratto di Adriano, marmo, Roma, Musei Capitolini

Busto di Commodo come Ercole, marmo, Roma, Musei Capitolini

Ritratto colossale dell’imperatore Lucio Vero, II secolo, marmo, New York, Metropolitan Museum of Art

Ritratto di Augusto giovane, dall’isola di Cos, 27-20 a.C. ca., marmo, Parigi, Musée du Louvre

Testa dell’imperatore Augusto ritrovata a Meroe, in Sudan, forse frutto di una razzia degli Etiopi nell’Egitto romano, 27-25 a.C., bronzo, calcite, vetro, gesso, Londra, British Museum

Augustus Bevilacqua, marmo, Monaco, Glyptothek

Testa di Agrippina Maggiore, marmo, Roma, Musei Capitolini

Ritratto di dama, da Ampuria, fine I secolo, bronzo, Barcellona, Museo Archeologico della Catalogna

Ritratto della cosiddetta Alina, da Fayum, 98-117 ca., tempera su lino, Berlino, Staatliche Museen

Pittura - l’illusione della vita

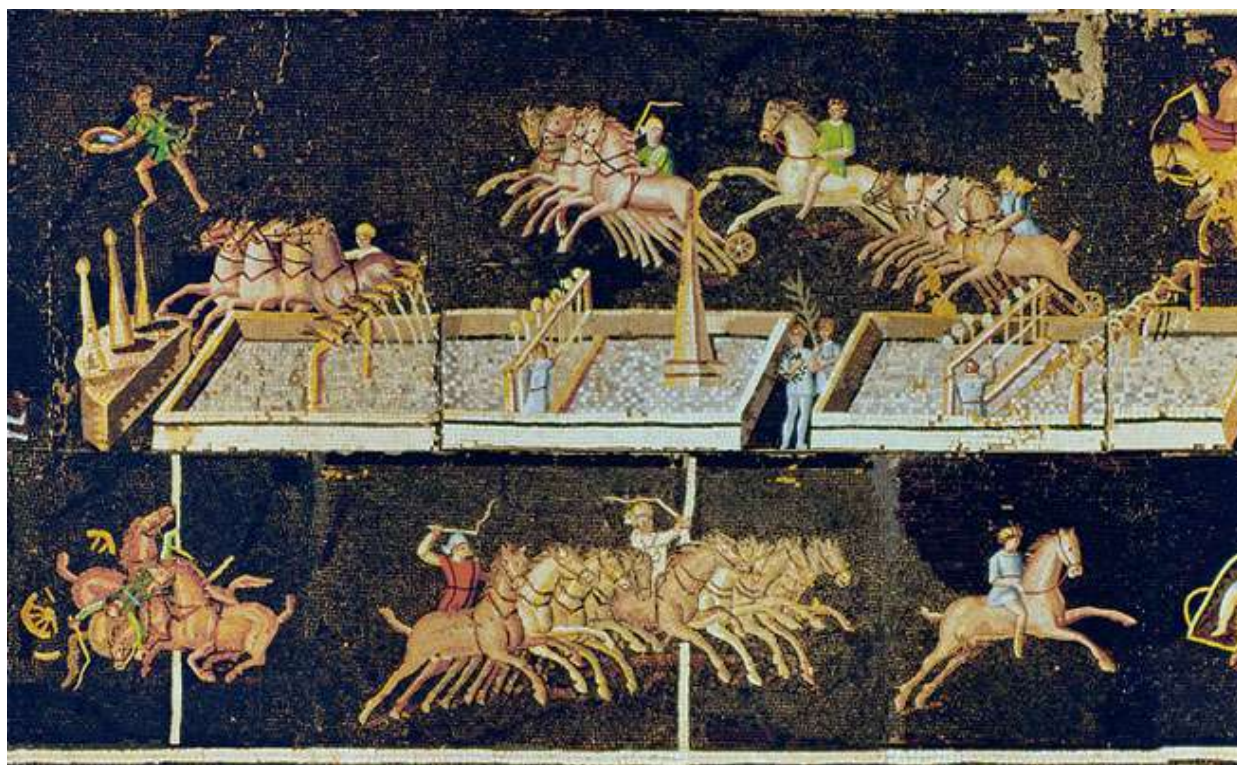
Guerrieri sanniti, da Paestum, IV secolo a.C., Napoli, Museo Archeologico Nazionale

Pittura di giardini, parete corta meridionale della Casa di Livia, moglie di Augusto, I secolo, affresco, Roma, Museo Nazionale Romano

Riti d’iniziazione al culto dionisiaco, oecus 5, parete est, affresco, Pompei, Villa dei Misteri

Teti nella fucina di Efesto, che ha forgiato le armi per Achille, da Pompei, I secolo, affresco, Napoli, Museo Archeologico Nazionale

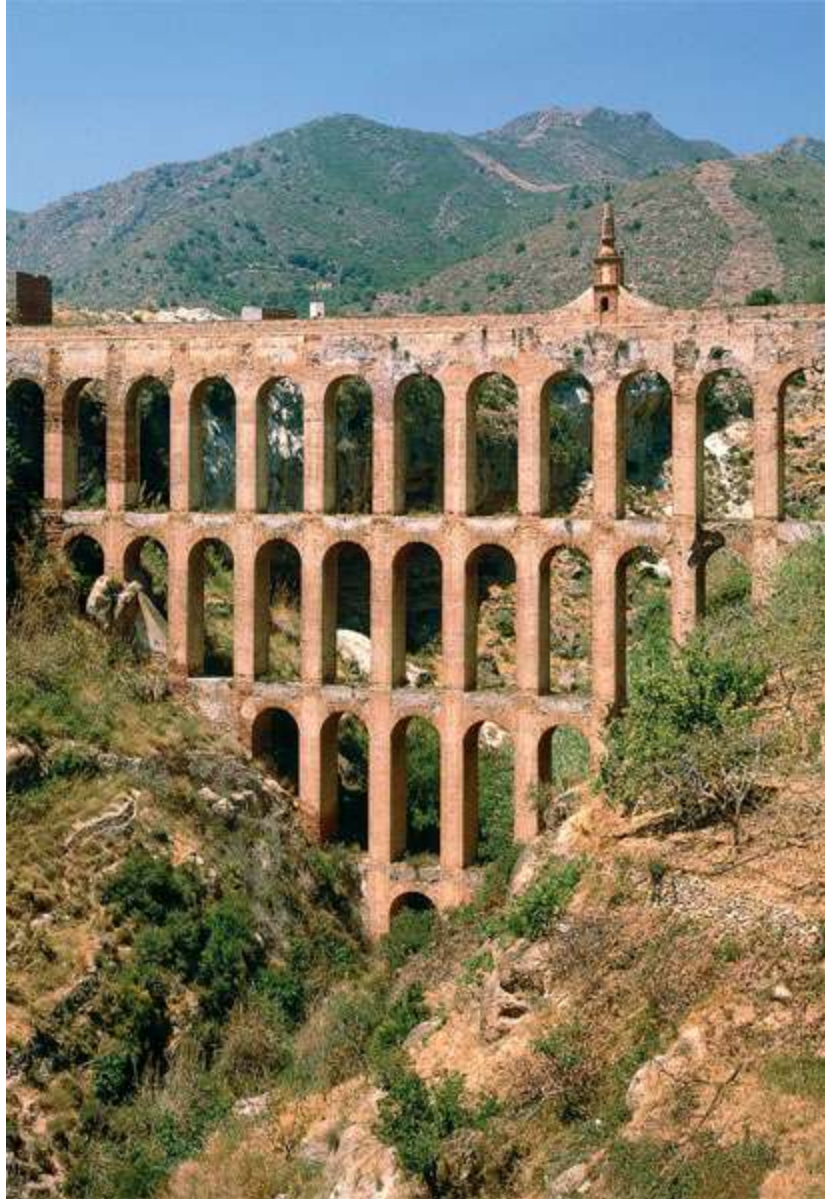
Decorazione a fresco e stucco con donna alla porta, Napoli, Museo Archeologico Nazionale

Mosaici - tappeti di pietra

Corsa di cavalli, scene circensi, I secolo, mosaico, Lione, Museo gallo-romano

Coro sacro, pannello decorativo del tempio dedicato a Diana Tifatina, da Sant’Angelo in Formis, III secolo, mosaico, Capua, Museo Campano

La Grande Caccia, dettaglio, III secolo, mosaico, Piazza Armerina, Villa Romana del Casale

Un vasto mondo

Tratto di strada romana che connette Antiochia e Calchis nei pressi di Tall Aqibrin, Siria

Acquedotto romano presso Nerja (Andalusia), Spagna

Veduta di Arles, con l’arena romana

Pont du Gard, acquedotto romano, Gard, Francia

Rovine del tempio di Aphrodisias, Turchia

Rovine del mercato di Leptis Magna, Libia

Biblioteca di Celso, 110 d.C., Efeso (Turchia)

Veduta del Canopo, II secolo, Tivoli, Villa Adriana

Gioie

Grande fibula a disco, dalla tomba Regolini-Galassi di Cerveteri, 650-640 a.C. ca., oro, Città del Vaticano, Museo Gregoriano Etrusco

Coppa di Atena, dal Tesoro di Hildesheim, I secolo a.C., argento, Berlino, Staatliche Museen, Antikensammlung

Anello con ritratto di Scipione l’Africano, oro, Napoli, Museo Archeologico Nazionale

Anfora di Baratti, IV secolo, argento, Piombino, Museo archeologico del territorio di Populonia

Gemma Claudia, cammeo, le cornucopie accostate sono associate ai ritratti di Claudia e Agrippina Minore e Germanico con Agrippina Maggiore, 49 ca., Vienna, Kunsthistorisches Museum

Gran Cammeo di Francia, eseguito a Roma; al centro Livia accanto al figlio Tiberio e altri membri della famiglia, mentre il divo Augusto osserva dall’alto, 20, Parigi, Bibliothèque Nationale de France, Cabinet des Médailles

Indice degli autori

Silvia Azzarà
Dalla satira moralistica all’epica dell’orrido: Persio e Lucano
Petronio: il *Satyricon* come labirinto del racconto
Cammini della curiosità da Svetonio ad Apuleio
La prima letteratura cristiana in latino e la resistenza della poesia profana
La dialettica tra paganesimo e cristianesimo
Tra cristianesimo e cultura classica: da Ambrogio a Girolamo
Agostino, mediatore culturale e maestro di inquietudine
Ultime forme della letteratura tardoantica

Antonio Banfi
Le fonti del diritto
Giustiniano e il *Corpus Iuris Civilis*
Civil Law and Common Law

Maurizio Bettini
Il destino
Il paesaggio sonoro nel mondo antico

Maddalena Bonelli
Alessandro di Afrodisia e il commento come genere filosofico

Tommaso Braccini
Il mondo che invecchia: la crisi e la sua interpretazione
Il contesto militare
Nuove forme di organizzazione del potere
La cristianizzazione dello stato
La resistenza del paganesimo
I barbari: lo scontro
I barbari: un’opportunità
Un dittico imperiale: Oriente e Occidente dopo il 395

La città tardoimperiale tra trasformazione e rinnovamento
L'Italia tardoantica e la cosiddetta fine del mondo antico

Giovanni Brizzi
La prima guerra punica
Tra le due guerre
La seconda guerra punica
Le grandi conquiste oltremare
La crisi della repubblica
Agricoltori schiavi e soldati. L'età dei Gracchi
La guerra a Roma

Francesca Calabi
Filone di Alessandria e la sintesi tra pensiero greco ed ebraico

Federica Caldera
Ireneo di Lione e Tertulliano: la difesa della fede cristiana

Eva Cantarella
La sessualità a Roma
La famiglia e la patria potestà
Il parricidio
La condizione femminile

Marcello Carastro
La magia a Roma

Daniela Castaldo
La rappresentazione visiva della musica romana

Laura Cherubini
Le origini della letteratura latina e le forme della "acculturazione": dalla storiografia all'epica
L'umanità sulla scena: Plauto e Cecilio Stazio

Riccardo Chiaradonna
Plotino

Antonio Clericuzio
Miniere e metalli a Roma
Astrologia, magia e divinazione a Roma

Gianluca De Sanctis
Lo spazio religioso
“Più grande” di un uomo, ma non ancora dio. Immagini teologiche e presupposti politici del culto imperiale

Paolo Del Santo
La nascita della trigonometria
La matematica del tardo ellenismo
Apollonio di Perga
Archimede, matematico, fisico e astronomo

Marco Di Branco
Riflessioni filosofiche sul cristianesimo: Clemente e Origene
Le dispute sulla Trinità, Ario e il concilio di Nicea

Giovanni Di Pasquale
La scienza dei Romani
La *machinatio* vitruviana: il ruolo delle macchine nella disciplina architettonica
Teatri e teatrini di automi
La pratica della scienza degli artigiani: il vetro
Tecnologia e agricoltura

Ivano Dionigi
Lucrezio

Umberto Eco
Filosofie e sincretismo religioso
Gnosi
Il *Corpus Hermeticum*

Franco Ferrari
Platonismo e pitagorismo in Plutarco e Numenio

Licia Ferro
Le *fabulae* dei Romani

Luca Fezzi
Dalla morte di Caio Gracco alla guerra sociale
Dall’ascesa di Silla alla congiura di Catilina
Dal “primo triumvirato” agli inizi dello scontro tra Cesare e Pompeo
Dal Rubicone ad Azio

Claudio Fiocchi
Severino Boezio

Cristiana Franco
I Romani e gli animali

Lorenzo Gagliardi
La nascita della scienza giuridica
L’uomo sacro
Lo schiavo manager

Valentina Gazzaniga
La medicina greca a Roma
Le scuole mediche romane: asclepiadi e metodici
Aulo Cornelio Celso
Dioscoride e la farmacopea antica
Rufo di Efeso e Sorano di Efeso
Galeno

Angelo Giavatto
Epitteto e Marco Aurelio. “Scelta” e discorso a se stesso

Claudia Guerrini
La civiltà villanoviana e la nascita della città in Etruria
Il mito greco nell’immaginario funerario etrusco: sarcofagi e urne cinerarie
I segreti e le tecniche degli orefici etruschi
Da Romolo alla grande Roma dei Tarquini
Il ritratto romano repubblicano tra memorie familiari e rappresentazione

sociale
Munificentia e propaganda politica nell’architettura della Roma repubblicana
La villa dei Papiri, da Ercolano a Malibu
La pittura parietale e la creazione di uno spazio immaginario
Forma greca e tradizione romana nel classicismo augusteo
Senso dell’ordine e dominio del mondo nell’arte flavia
Il libro di pietra: la Colonna Traiana (e le sue sorelle)
Un imperatore esteta: il culto del bello nel classicismo dell’età di Adriano
Varietà e unità nei linguaggi artistici delle province romane
La crisi della forma antica al tramonto dell’impero

Anna Maria Ioppolo
Filosofia romana
Cicerone e il lessico filosofico latino

Mario Lentano
Matrimoni, figli, parentela nel mondo romano
Terenzio: il Menandro latino
Varrone e la riflessione sulla cultura e sulla lingua
Cicerone tra retorica e politica
Sallustio e la riflessione sulla crisi
Cesare, il vincitore degli “altri”
Cornelio e il relativismo dei costumi
Annalistica e letteratura tecnica nell’età di Augusto
Seneca politico, scienziato e drammaturgo
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano (Con Donatella Puliga)
Tacito

Alessandro Linguiti
Le scuole neoplatoniche da Porfirio a Damascio
Pseudo-Dionigi Areopagita

Loredana Mancini
Monete e comunicazione

Tappeti di pietra: evasione e autorappresentazione nei mosaici della tarda antichità

Giovanni Manetti
Sport e giochi in Etruria e a Roma

Maria Monteleone
Preghiere e formule religiose
Nascere e crescere

Roberto Nicolai
L'educazione a Roma

Enrico Norelli
Il cristianesimo

Massimo Parodi
L'ultimo Agostino: la grazia, il potere e le due città

Laura Pepe
Il debitore insolvente fatto a pezzi
Diritto e magia

Micol Perfigli
"Politeismo" e religione
Dèi *magni*, dèi minuti e nuovi dèi
Le divinità della casa
Chi sono gli dèi e le dee: una carta d'identità

Andrea Piatesi
Seneca e lo stoicismo latino

Aglae Pizzone
I Padri cappadoci

Francesca Prescendi
La religione romana
Attori e tempo rituale

Sacrificio
Divinazione
Credere e spiegare
Dai vivi ai morti

Giuseppe Pucci
Graecia capta: collezionismo e saccheggio
I Romani e l’arte greca: originali e copie
Vivere e morire con i miti

Donatella Puliga
Il *mos maiorum* e le origini troiane di Roma
Catullo e il *Liber catullianus*: poesia e precarietà della vita
Lucrezio: una scuola filosofica in forma di poesia
Simultaneità del diverso, smarrimento di identità e nuovi modelli culturali: Virgilio
Orazio: poesia e saggezza di fronte alla precarietà della vita
L’elegia d’amore
Raccontare l’altro: dal poema astrologico al mito di Alessandro
Catalogare il mondo: scienza, poesia, oratoria dai Flavi a Traiano (con Mario Lentano)
Ovidio e il labirinto della trasformazione. Dal racconto del mito alla scrittura dell’esilio

Donatella Restani
Eventi sonori e politica nella Roma imperiale
Musica e retorica tra Grecia e Roma

Eleonora Rocconi
Un musicista greco alla corte dell’imperatore Adriano: Mesomede di Creta

Giovanni Salmeri
Augusto: il fondatore dell’impero
I Giulio-Claudii: il consolidamento dell’impero e le origini del cristianesimo
I Flavi: il primato dell’amministrazione

Copyright

Referenze fotografiche:
Colin Matthieu/Hemis/Corbis; ©Frederic Soltan/Corbis; ©Jonathan Blair/Corbis; ©Manfred Mehlig/Corbis; © Ocean/Corbis; ©Peter M. Wilson/Corbis; ©Steven Vidler/Eurasia Press/Corbis; ©DeAgostini Picture Library/Scala, Firenze; ©Foto Scala, Firenze; ©Foto Scala, Firenze - su concessione Ministero Beni e Attività Culturali; ©Foto Scala, Firenze/Fotografica Foglia - su concessione Ministero Beni e Attività Culturali ©Foto Scala; Firenze/BPK, Bildagentur fuer Kunst, Kultur und Geschichte, Berlin; ©Foto Werner Forman Archive/Scala, Firenze

EM Publishers è a disposizione degli aventi diritto per eventuali fonti iconografiche non individuate.